Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE DI TORINO
C
IV
163

Digitized by Google

Digitized by Google

DIVI THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, ſeu Elogium eius a Iacobo Echardo diligentiſſime concinnatum, & Bernardi Mariae de Rubeis in ſingula Opera Admonitiones prævia.

TOMUS DECIMUSTERTIUS

complectens Scriptum in reliquas viginti & octo Distinctiones Libri Quarti Sententiarum.



VENETIIS,

MDCCL.

Cudebat Ioseph Bettinelli

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

Digitized by Google

Digitized by Google

FR. IO. FRAN. BERNARDI MARIAE
D E R U B E I S
O R D I N I S P R A E D I C A T O R U M

ADMONITIO PRAEVIA,

in qua

I. Petri Zornii, Hamburgenſis Heterodoxi, Programma de varia fortuna S. Thomæ Aquinatis in Scholis Pontificiorum, præſertim Gallorum, ad examen vocatur, & refellitur.

II. Paria commenta, & alia refelluntur dicteria Adami Tribbechovii, Heterodoxi Saxo-Gothani.

I. PEtri Zornii Hamburgenſis, Heterodoxi hominis, *Programma* incidit in manus, inſcriptum *De varia fortuna Sancti Thomæ Aquinatis in Scholis Pontificiorum, præſertim Gallorum*, quod prima vice Roſtochii anno 1706. editum eſt, tum inter eiuſdem Scriptoris *Opuſcula Sacra* Tomo I. ſemel & iterum recuſum Altonoviæ, & Flesburgi anno 1743. Ad muneris mei partes, qui Admonitionibus in eiuſdem Thomæ opera ac doctrinam Venetæ Bettinellianæ editioni inſerendis qualeſcumque labores confero, maxime ſpectare cenſui, ut variam hanc Doctoris Angelici fortunam ab homine Heterodoxo enarratam diligentius expenderem. Legi libellum: quem ſi dixero indigeſtam confuſamque ſcriptionem, criſi vacuam & ineptam, ſuæque ſectæ præiudiciis plenam, lucidiſſimam veritatem proferam, moderatique animi limites ne latum quidem unguem excedam.

Quod equidem notiſſimum ut fiat compertumque, integrum *Programma*, ac ſingulas partes eius ad examen, quod partium ſtudio prorſus eliminato inſtituendum eſt, advocare liceat. „ Quamvis Scriptores (initio libelli inquit) „ modo adducti, *Guillelmus de Tocco*, *Bernardus Guidonis*, *Nicolaus Trivetus*, „ (quos veteres dumtaxat cum aliquibus recentioribus laudat) de Thoma „ multa obſervaverint; primus tamen Scriptor, qui hic utramque facere poterit paginam, & cui non pauca nos debere grati profitemur, eſt Petrus de „ Alva & Aſtorga, celeberrimus ex ordine Minorum ſcriptor. " Utramque ergo paginam *Programmatis* efficiet Petrus de Alva & Aſtorga? Virum nempe intellige, qui medio ſæculo præcedente elapſo, animo palam infenſo in Aquinatem ſcripſit. Optimas criticæ leges violat Zornius, quæ iubent, ſynchronos ſuppareſque factis, quæ narrantur, conſulendos eſſe ſcriptores: neque fidem vel ipſis præſtandam clauſis oculis, non antea diligentius perpenſis eorum conditione, ac peritia, & ſtudio, & animi affectibus. Has ego leges iure ſtrictiſſimo ſervandas mihi impono, *Programma* Zornii expendenti, & refellenti.

Iuſtam & obviam, quæ contra Petrum de Alva & Aſtorga, tamquam ducem *Programmatis* delectum, fieri querela poterat, vidit Heterodoxus Auctor: ſatiſque querenti cuique facere ſtudet: „ Dicet aliquis (inquiens) cum *Io.*

Digitized by Google

„ Andrea Schmidio in *Proluſionum Marianarum prima*, ſtudio partium infectum
„ parum favere (Petrum illum.) Sit ita licet; tamen multa præclara obſer-
„ vavit, ad veritatis lancem exigenda, ſine ulla gratia in Thomam, & odio. “
Equidem *non pauca*, in ſuo Programmate tranſcripta, *ſe debere* Petro illi, *gratus profitetur* Zornius. Num eadem *ad veritatis lancem exegerit*, mox conſtabit. Abſit ſane, ut par eſt, in varia Thomæ fortuna enarranda, gratia quæque erga ipſum: abſit & odium. An vero vacuum affectibus geſſerit animum Scriptor Hamburgenſis, qui Petrum de Alva legit, luſtravit, corraſitque; Scriptorum vero, qui apologetica ſcripta ediderunt, meminit nuſpiam? Opera tamen pro Aquinate proſtabant, a Franciſco Ianſſens Elinga anno 1664. & 1665. vulgata, a Martino Harneyo & Ioanne Caſalas eodem anno 1664. a Vincentio Baron anno 1666. a Seraphino Piccinardo anno 1683. ab aliis etiam. Quis fuerit Petrus de Alva, quid in ipſum præſtiterint laudati Apologiſtæ, iudicium ferat Caſimirus Oudinus, minime bono, ſed iniquo comparatus animo in Aquinatem. Plura habet ille in Diſſertatione de Scriptis eiuſdem Doctoris: unam, vel alteram animadverſionem ſubiicio. Verba eius ſunt capite xx. *Ita quidem Petrus de Alva ad æmulationem, & invidiam Sancto Thomæ conciliandam*. Et capite xxv. *Probat theſim ſuam modiciſſimis coniecturis, litterato homine indignis . . . . Utitur præterea negativis argumentis, nihil concludentibus: itemque Mſs. codicibus anonymis, quos omnes Originalia novitius appellat ſemper. Vidiſſe me hominem recolo olim dum iunior eſſem, varias percurrentem Bibliothecas, ſed feſtinanter . . . . Unde nihil mihi mirum, quod tam modicam ex tot locis inſpectis eruditionem hauſerit. Hunc virum egregie dedolavit Franciſcus Ianſſens Ordinis Fratrum Prædicatorum . . . . Idem præſtitit Fr. Martinus Harneyus ex eodem Ordine*. At Oudino fidem ne adhibeas, per me licet: lucidiſſime namque patebit veritas, purioribus colluſtrata radiis.

Opus ipſum auſpicatur Zornius a bona & propitia quæ Thomæ viventi arriſit fortuna. „ Thomas (inquit) quoad vixit, extra omnem dubitationis a-
„ leam, puriorem de ſacris rebus ſenſum habuit: ſed idem poſt mortem,
„ quæ in annum 1274. incidiſſe dicitur, ſuos manes demum, & ſiniſtra paſ-
„ ſus eſt fata. “ Mors Thomæ *incidiſſe dicitur*, inquit, *in annum* 1274. Emortualem epocham certiſſimam, quam nemo unus vocavit in dubium, ſibi minime compertam fuiſſe indicat Zornius. Inſcitia eſt, cuius pudeat hominem, qui de varia Aquinatis fortuna ſingulari Programmate agit. Laudes excipio; queis *purior*, quem *de rebus ſacris* Thomas *habuit*, *ſenſus* celebratur: at Hominis Heterodoxi præconium cum ſuſpectum eſſe queat, *puriorem ſenſum in rebus ſacris*, benevole Lector, intellige Catholicæ, Apoſtolicæ, Romanæ Eccleſiæ ſemper & ubique in Operibus eius omnino conſonum.

Hanc vero bonæ Thomæ Aquinatis fortunæ partem quis non videat nimium ieiune a Zornio expoſitam? Nonnulla profero certiſſima documenta, quæ doctrinæ eius præſtantiam & puritatem patefaciunt. Hanc noverat Cancellarius Pariſienſis, qui anno 1256. ineunte, nequidquam factioſis quibuſdam Academicis repugnantibus, *licentiam* Thomæ Baccalaureo, ut aiebant, conceſſit Commentarios in Sententias Petri Lombardi nomine ſuo, proque Magiſtri munere, coram palamque tradendi in Gymnaſio Saniacobæo. Hac de re certior factus Alexander IV. ſummus Pontifex, litteras ad Cancellarium ſcripſit eodem anno v. *idus Martii*, quibus *delectabile* ſibi fuiſſe *auditu* teſtatur: *quod Dilecto Filio Fratri Thomæ de Aquino Ordinis Prædicatorum, viro utique nobilitate generis, & morum honeſtate conſpicuo, ac theſaurum litteralis ſcientiæ per Dei gratiam aſſecuto, dederit licentiam in Theologica facultate docendi*. Studiorum curſu in

Pari-

Pariſienſi Univerſitate expleto, in Italiam anno 1261. remigravit. Quo eius Doctrina haberetur in pretio, plura docent Opera, quæ *ad petitionem Urbani IV.* teſte Ptolomæo de Luca Libro XXII. Hiſt. Eccl. capite xxiv. elucubravit: nempe *Opus continuum in Quatuor Evangelia*, Examen Theologicum libelli ab eodem Pontifice oblati *contra errores Græcorum*, & *Officium Corporis Chriſti*. Pro zelo, quo Sanctus Raimundus de Pennafort Saracenorum & Infidelium ſalutem æternam deperibat, opus Aquinati iniunxit, Petro Marſilio eius ævi teſte, quod eorum ad converſionem utile foret: illudque perfecit S. Thomas inſcriptum, *de Veritate Fidei Catholicæ*. Tantum Doctorem diutius abſentem paſſa non eſt Univerſitas Pariſienſis: iterumque docentem ab anno 1269. ad 1271. ipſum audivit. Eodem ad finem vergente anno, cum in Italiam remigraſſet, ipſum ad regendas Neapoli Scholas accivit Rex Carolus Andegavenſis, lato Diplomate *prima Indictione Menſis Octobris*. Principes Viri, Rex Cypri, & Comitiſſa Flandriæ, Archiepiſcopus Panormitanus, Archidiaconus Tridentinus, Magiſter Generalis Ordinis Prædicatorum, Cantor Antiochenus, Sacræ Theologiæ Lectores, plures alii oraculum Thomæ adibant, ut reſponſa in dubiis, quæ emergebant, controverſiis obtinerent: ipſiſque factum ſatis, egregiis Opuſculis elucubratis. Sancti Doctoris obitum litteris anno 1274. datis indoluit Univerſitas Pariſienſis, in quibus præſtantiſſimi Theologi teſtantur: *ab collegio* ſuo *requiſitum* Thomam anno 1272. ut tertia vice docentem audirent, *non potuiſſe obtinere*, utpote Scholas Neapolitanas regentem. Cum vero degentem inter vivos habere ipſum non potuerint, eiuſdem *iam defuncti oſſa pro maximo munere* poſtulant: *quoniam omnino eſt indecens & indignum*, inquientes, *ut altera natio, aut locus, quam omnium ſtudiorum nobiliſſima Pariſienſis civitas, quæ ipſum diu educavit, nutrivit, fovit, & poſtmodum ab eodem doctrinæ documenta, & ineffabilia fomenta ſuſcepit, oſſa inhumata habeat & ſepulta*. Demum *humiliter ſupplicamus* (ad Generalia Ordinis Comitia ſcribebant) *ut cum quædam ſcripta, ad Philoſophiam pertinentia & ſpectantia, Pariſius inchoata ab eo, in ſuo receſſu reliquerit imperfecta.... nobis benevolentia veſtra communicare curetis*. Tam magno ſcilicet in pretio Opera Thomæ habebant Magiſtri Pariſienſes, ut minimis etiam carere quibuſdam Tractatibus non paterentur. Hæc abs ſcriptore, qui variam Thomæ fortunam enarrat, abſque nota prætermitti potuiſſe, dixerit nemo.

Quinam fuerint manes, quænam ſiniſtra fata, quæ poſt Aquinatis obitum fama, & doctrina eius paſſa ſit? „ Cum in Academia Pariſienſi peſſimi qui„ que errores poſt Thomæ obitum ſenſim pullulare inciperent (inquit Zor„ nius) Stephanus de Templier Epiſcopus Pariſienſis anno 1277. errores „ ccxxii. publicis litteris damnavit ipſe, & ab aliis damnandos curavit. Ru„ mor tum neſcio quis in vulgus exiit, in illa Stephani epiſtola doctrinam „ Thomæ, ſive maiorem partem, ſive integram fere ſpectes, tangi: maxime „ cum errores, quorum ſenſum explicationemque reiecerat Stephanus, ad lit„ teram in Thomæ ſcriptis reperiri crederentur .... Iam igitur de Thoma, „ eiuſque æſtimatione videbatur actum: ſed cum anno 1323. Thomas a Ioanne „ XXII. in Sanctorum numerum adſcriberetur, & tunc temporis Stephanus „ de Borreto Epiſcopus Pariſienſis eſſet, Patres Prædicatores per ſuos Nuncios, „ publico totius Ordinis ſui nomine, & conſilio, anno 1324. a Stephano con„ ceptiſſimis verbis petierunt, ut prædicta Anteceſſoris anathemata, quæ vel „ tangebant, vel tangere ſaltem videbantur doctrinam Thomæ de Aquino, e „ medio tolleret. Neque vero abnuit Stephanus de Borreto: ſed relicto pre„ cibus loco, Anteceſſoris excommunicationem per litteras obliteravit pror„ ſus. “

„ ſius. " Imminuta ſunt aliqua, alia falſa: ac his mala fides immixta. Dicuntur *peſſimi quique errores poſt Thomæ obitum ſenſim pullulare incepiſſe*. Gratulandum Aquinati, qui tam validum hiſce commentis, dum Scholas Pariſiis regeret, ſanæ doctrinæ præſidium oppoſuerit, ut nonniſi *poſt eius obitum* pullulare ipſa inceperint. *Rumor tamen neſcio quis in vulgus exiit, in Epiſtola Stephani*, quæ plurimas anathemati ſubiecerat theſes, *doctrinam Thomæ tangi*: at *rumori neſcio cui* prudens nemo fidem adhibeat. Par erat, ut pro munere ſibi impoſito litteras Antiſtitis Pariſienſis adiret Zornius, ipſiuſque mentem, vanitatemque *rumoris* addiſceret. Hæc enim diſertiſſime ſcripta leguntur: *Magnarum & gravium perſonarum crebra, zeloque fidei accenſa inſinuavit relatio, quod nonnulli Pariſius ſtudentes in Artibus, propriæ facultatis limites excedentes, quoſdam manifeſtos & execrabiles errores, imo potius vanitates & inſanias falſas .... quaſi dubitabiles in Scholis tractare, & diſputare præſumunt*. An Thomas fuerit, qui inter *Pariſius ſtudentes in artibus* numerari debeat? An ille, qui cum ſacras doctrinas tradiderit e ſuggeſtu, ac plurimis editis operibus illuſtraverit, *propriæ* nihilominus *facultatis limites exceſſerit*? An ille demum *manifeſtos & execrabiles errores, vanitates & inſanias falſas* invexerit, a quo ſe *doctrinæ documenta, & ineffabilia fomenta ſuſcepiſſe*, integra & grata profitetur Univerſitas Pariſienſis? Hæc Stephani verba luculentiſſimum perhibent innoxiæ a Thoma traditæ doctrinæ teſtimonium. An obieceris cum Petro de Alva & Aſtorga, theſeos damnatæ, de modo differentiæ inter Angelos intercedentis, auctorem alicubi ennunciari *Fratrem Thomam*? At manus interpolatricis audaciam, & fraudem evincunt edita plura theſium damnatarum exempla, ac Manuſcripti Sorbonici codices a Carolo Dupleſſis d'Argentrè allati in Collectione iudiciorum de novis erroribus, in quibus verba illa deſiderantur.

Rumor attamen neſcio quis in vulgus exiit, *in illa Stephani Epiſtola doctrinam Thomæ, ſive maiorem partem, ſive integram fere ſpectes, tangi*. Aiebat Petrus de Alva, *doctrinam Divi Thomæ fuiſſe interdictam quo ad ducentos viginti duos articulos*: buccas rumpere videtur Petrus Zornius, *maiorem* doctrinæ Thomæ *partem, ſive integram fere*, in eadem epiſtola *tactam* effutiens. Thomæ doctrinam, quam damnatam ait, *ad articulos ducentos viginti duos* redigit ille: *integram fere*, a Thoma traditam in operibus ſuis doctrinam, anathemati ſubiectam refert iſte. Nempe illud inſanum, inſanius iſtud: ac *mirum, quomodo* vel Petri de Alva, vel Petri Zornii *aſſertio* (ut verbis utar Oudini) *in mentem honeſti hominis ingredi, atque e lingua egredi potuerit*! Sed veſtigia ducis ſui ſequens homo Heterodoxus: *Maxime*, inquit, *cum errores, quorum ſenſum explicationemque reiecerat Stephanus, ad litteram in Thomæ ſcriptis reperiri crederentur*. Sunt aliquæ theſes, quibus ineſt adiuncta pravi ſenſus damnati, ac boni & innoxii explicatio. Cur hanc *explicationem a Stephano reiectam*, imponis? Imo Theſium damnatarum collector explicationem addidit, ut Stephani mens in ea cenſura innoteſceret, Sylvio animadvertente in Oratione Apologetica pro S. Thoma Aquinate. Quod ſi doctrinam Thomæ damnaverit Stephanus, aut *integram fere*, aut *quo ad articulos ducentos viginti duos*; ad litteram ergo proſtabit in eius operibus Articulus primus, *quod Deus non eſt trinus & unus*: ac ſecundus, *quod Deus non poteſt generare ſibi ſimilem*: & tertius, *quod Deus non cognoſcit alia a ſe*: & quartus, *quod nihil eſt æternum a parte finis, quod non ſit æternum a parte principii*: & quintus, *quod omnia ſeparata, coæterna ſunt primo principio*, & ſimiles alii quamplures. Inſani capitis hæc ſunt deliria.

Rumorem, qui contra Thomæ doctrinam in vulgus exiit, refert Zornius. Cur ſilentio præterit rumoris auctores? Cur graviſſimos Thomæ Apologiſtas

non

non memorat? Hæc utique ad variam eius fortunam, ſi qua fuit, omnino pertinent. Ignorat nemo, rumoris præcipuum auctorem fuiſſe Guillelmum *la Mare*, vel *de Mare*, ſeu *de la Mare*, quem Wadingus, nobilis Annalium Ordinis Minorum Scriptor, ad Annum 1290. num. 18. vocat *ſerium nimis indagatorem eorum, quæ obiicere poſſet contra Sanctum Thomam*. Librum edidit anno 1284. inſcriptum, *Correctorium Fratris Thomæ*: cui ſine mora Apologiam, quam inſcripſere *Correctorium corruptorii Fratris Thomæ*, oppoſuerunt intrepidi vindices, Ricardus Clapoel Anglus, Ioannes Pariſienſis huius nominis alter, AEgidius de columna Romanus, aliique Anonymi. Hæc vero quiſquis animadvertat ſerio, minime cum Zornio dixerit, *de Thoma, eiuſque exiſtimatione fere actum fuiſſe*. Imo Thomæ exiſtimatio incrementa habuit maxima. Stephanus quippe de Boureto, & ipſe Antiſtes Pariſienſis, rumorem, qui contra Thomam exiit in vulgus, cohibuit compreſſitque, litteris datis *apud Gentiliacum anno Domini* 1324. *die Iovis ante ſacros cineres*, ſtylo novo 1325.

In his *Anteceſſoris anathemata, quæ vel tangebant, vel tangere ſaltem videbantur doctrinam Thomæ de Aquino, obliteravit prorſus*. Zornii verba ſunt, quæ minime Stephani ſententiam exprimunt. Hæc ita ſe habet: *Supradictam articulorum condemnationem, & excommunicationis ſententiam, inquantum tangunt, vel tangere aſſeruntur ſanam doctrinam Sancti Thomæ... totaliter annullamus*. Perſuaſum erat Viro doctiſſimo, ea mente Stephano de Tempier *quoſdam articulos* damnaſſe, *ne forſan eos male intelligentes caderent in errorem*. Siquidem petulantes quidam *ſtudentes in artibus, ac propriæ facultatis limites excedentes*, putida Averrois, & Arabum commenta vulgabant in Scholis; eademque ut facilius inveherent, innoxiarum cortice theſium tegebant. Tres, vel quatuor, pauciſſimæ ſine dubio, littera inſpecta, proſtabant in operibus Thomæ, ſed alio ſenſu: hinc in tuto ut poneret ab eodem Doctore propugnata dogmata, ſive Philoſophica, ſive Theologica, obliterare *articulorum condemnationem, & excommunicationis ſententiam*, cenſuit Vir prudentiſſimus ſub his verbis: *inquantum tangunt, vel tangere aſſeruntur* (non *videntur*, ut Zornius) *ſanam doctrinam Sancti Thomæ*. Tactam revera ab Anteceſſore doctrinam Aquinatis, minime exiſtimabat: infenſum tamen aliquorum animum noverat, qui id *adſerebant*. Lata ſententia hoſtes debellavit, animumque ſuum aperuit præconio laudum, quo Thomam celebrat: *Fuit*, inquiens, *univerſalis Eccleſiæ lumen præfulgidum, gemma radians Clericorum, ſeu Doctorum, Univerſitatis noſtræ Pariſienſis ſpeculum clariſſimum, & candelabrum inſigne & lucens: per quod omnes, qui vias vitæ, & Scholas doctrinæ ſacræ ingrediuntur, lumen vident: claritate vitæ, famæ claræ, & ſcientiæ lucidæ, velut ſtella ſplendida & matutina, refulgens*.

At *Patres Prædicatores*, inquit Zornius, *per ſuos Nuncios, publico totius Ordinis ſui nomine & conſilio, a Stephano conceptiſſimis verbis petierunt, ut prædicta Anteceſſoris anathemata e medio tolleret. Neque vero abnuit Stephanus, relicto precibus loco*. Commune Prædicatorum Ordinis votum iſtud fuiſſe, pro certo habeo: at ſupplices libellos a Viris dignitate, & doctrina clariſſimis oblatos, eiuſdem Stephani de Boureto litteræ docent. Cur eas non legerit Zornius? Habeo: *Venerabiles Viros, Decanum, & Capitulum Eccleſiæ Pariſienſis, per Venerabilem Virum Magiſtrum Annibaldum Decanum, Atrebatenſem Archidiaconum, Sacræ Theologiæ Doctorem, & Dominum Petrum de Flagello Pariſienſem Canonicum, eorum propter hoc Nuncios ad nos ſpecialiter deſtinatos, nos requiſiviſſe, nobiſque ſupplicaſſe &c*. Habeo etiam, ſupplices libellos datos *a Venerabili Patre Domino Guillelmo Dei gratia Viennenſi Archiepiſcopo Sacræ Theologiæ profeſſore, & aliis viginti tribus Magiſtris in Theologia*. Habeo demum *litteras triginta novem Baccalaureo-*

Digitized by Google

laureorum in Theologia, *ſuper hac re conſulentium*, *&* *rogantium*. Pollicitus erat Zornius, nihil ſe ex libellis Petri de Alva & Aſtorga tranſcripturum, quod *ad veritatis lancem* non exigeret. Tranſcripſit ſine dubio omnia: ad veritatis lancem exegit nihil.

„ Ex eo tempore (pergit ille), Thomæ ſcripta in ſcholis publice cœpta „ ſunt perlegi, & commendari (ad negotium uſque, quod anno 1387. ha- „ buit Ioannes de Monteſono cum Academia Pariſienſi.) Quæ (Univerſitas) „ obiecit Thomæ tot in fide errores, tot contrarietates, tot repugnationes, „ etiam in materia ad fidem pertinente. " Nota legitur in Margine: „ An- „ te alios Petrus de Alliaco in Libro contra Ioannem de Monteſono contra- „ dictiones in Thoma apparentes collegit. Sed ad iſtas repugnantias concilian- „ das teſtatur Ioannes Vitalis Doctor Pariſienſis, Thomam ipſum ſcripſiſſe *li-* „ *brum Retractationum*. " Dubium nullum, ad lancem veritatis haud curaſſe Petrum Zornium ea examinare, quæ ex Petro de Alva colligebat. Thomæ obiecerit Academia Pariſienſis *in fide errores*? Magiſtros, qui contra Monteſonum anno 1387. ſtylo novo 1388. die 14. Menſis Februarii apud S. Mathurinum ſententiam tulere, luculentiſſime teſtantes habeo: *Nos milleſies diximus .... qualiter Sancti Thomæ doctrinam in dicta noſtra condemnatione nequaquam reprobamus*. Quid? quod ipſe Petrus de Alliaco, qui plus nimio calamum acuit, in Actione ſua dicta Avenione in Conſiſtorio num. 2. ſic ait: *Proteſtamur*, *quod contra honorem*, *&* *reverentiam Sancti Thomæ de Aquino*, *aut doctrinæ ipſius nihil omnino proponemus*. Dixerat etiam in Sermone I. coram Papa Clemente, in eius obedientia VII. *Quod nulla earum* (*theſium*, quæ damnandæ proponebantur contra Monteſonum) *ex dictis Sancti Thomæ dogmatizanda ſit*, *quamvis poſſem oſtendere*, *nunc omitto*. Hæc ſunt inconcuſſa documenta, quibus non *varia*, ſed bona ſemper ac propitia pro meritis fortuna Thomæ innititur.

Candido tamen fateor animo, minus æquum in Sanctum Doctorem præbere ſe Petrum Alliacenſem in fuſiore, quem edidit, hac de re Tractatu. Exempla *errorum Divi Thomæ* capite I. & exempla *contrarietatum etiam in materia ad fidem pertinente* capite III. adducit ille. Iudicem ego poſtulo æquiſſimum, qui ſine gratia & odio ſententiam ferat. „ Primum exemplum errorum I. P. Sum- „ mæ quæſt. XLVII. art. ult. in Reſp. ult. arg. *quod non eſt poſſibile aliam ter-* „ *ram eſſe quam iſtam*, *quia omnis terra naturaliter ad hoc medium ferretur*, *ubi-* „ *cumque eſſet*. " Quæ præcedunt verba Thomæ, hæc ſunt: *mundus conſtat ex tota ſua materia*: quibus innoteſcit, de uno illo Sanctum Doctorem loqui mundo, qui eſt. Hinc verba quæ ſequuntur, par eſt intelligi debere *ſecundum potentiam mundi materialem*, ut ait Sylvius, *&* *ſpectato eo rerum curſu qui nunc eſt*: *non autem ſecundum potentiam Dei Creatoris*, *neque ſpectato illo rerum curſu*, *quem ipſe poteſt pro ſuo beneplacito dare*. Conſule ibidem, quæ aptiſſima Thomæ documenta afferuntur. Iam primus error in auras abit. „ Secundum exemplum „ infra quæſt. l. art. 4. & quæſt. lxxv. art. ult. *quod impoſſibile eſt duos Ange-* „ *los eſſe eiuſdem ſpeciei*. " Theſim innoxiam pro genio ingenioque vel tuentur, vel reiiciunt Theologi, ac Philoſophi in Scholis. Nihil enim divinitus Eccleſiæ Catholicæ traditum eſt, quod Angelorum differentiam, qualis ea demum conſtituenda ſit, clare detegat. „ Tertium exemplum infra quæſt. lxxvi. art. „ 3. & 8. *de unitate formæ ſubſtantialis in homine*. " Iudicium accipe Guillelmi Ochami in Dialogis I. P. Libro II. capite XXIV. *Dicunt quidam*, *quod damnatio* (prædictæ theſeos, ſimiliumque, a Roberto de Kildvvardbi Archiepiſcopo Cantuarienſi lata) *temeraria exiſtebat*, *eo quod veritates*, *ut dicunt*, *condemnavit*. *Unde & quidam alius Archiepiſcopus* [Corinthi, Guillelmus de Morbeka] *ipſum*

de

de dicta damnatione acriter reprehendit . . . . . *Plures alii ipſam* (damnationem) *fuiſſe temerariam putarunt*. *Plures enim Pariſienſes Doctores* , *& Scholares aſſertiones* damnatas (a Kildvvardbio, & poſtea a Ioanne Pekamo) *publice tenuerunt*.

„ Primum exemplum contrarietatum in materia fidei, I. Sent. diſt. xi. art. „ 9. *quod Pater & Filius poſſunt dici ſicut duo Spiratores*. In prima vero parte „ Summæ quæſt. xxxvi. art. ult. *quod ſunt unus ſpirator*, *& non duo*. “ Nempe utrobique *duorum ſpirantium* annunciatio ſuſtinetur: etiam *duorum ſpiratorum* priore in loco, *minus proprie*: at *ſpiratoris unius* loco poſteriore, *melius*, & ſalva ſubſtantivi nominis proprietate. Quid reprehenſione dignum ? „ Secundum „ exemplum, quia in II. Sent. diſt. i. dicit, *quod creatio* inſtrumentaliter com„ municari potuit creaturæ, ſuſtinens in hoc opinionem Magiſtri. In prima „ vero parte Summæ quæſt. xlv. art. 5. dicit, quod non. “ Nimirum genus eſt controverſiæ, quod ad fidem non attinet. Opinionem Magiſtri Sententiarum, quam non reiicit Thomas Commentator, reiecit poſtea provectus ætate. Nodum in ſcirpo quærit qui hæc obiectat. „ Tertium exemplum, quia in III. Sent. diſt. vi. quæſt. ii. art. 2. dicit, quod prima opinio ibi poſita a „ Magiſtro non eſt hæretica, licet ſit falſa: ſcilicet, quod *Filius Dei aſſumpſit* „ *hominem*, ex humana carne & anima rationali conſtitutum . . . . . in tertia „ vero parte quæſt. ii. art. 3. in fine dicit, quod eſt hæretica, & condemna„ ta in Concilio. “ Opinabantur nonnulli apud Magiſtrum Sententiarum, Filium Dei adſumpſiſſe naturam humanam, non individuam ſolum, verumetiam aliquo modo ſubſiſtentem, minime vero perſonam; ſubſiſtentiam in homine a perſona ſubtilius diſtinguentes. Opinionem paſſim inſequitur Doctor Aquinas, tamquam *inintelligibilem*, *& impoſſibilem*: ab inurenda hæreſeos cenſura primo loco abſtinuit: theſim notat loco altero, veluti *erroneam*, *& incidentem in hæreſim* Neſtorii in Epheſino Concilio damnatam. In his antilogiam ſomnias, quæ nulla eſt. „ Quartum exemplum, quia in IV. Sent. diſt. xxxviii. art. „ 4. ad 3. dicit, *quod poteſt Papa diſpenſare in voto* (ſolemni) *continentiæ*. Et 2. „ 2. quæſt. lxxxviii. art. ii. dicit, quod non . . . . Sed hæc ſecunda opinio „ videtur eſſe erronea in fide, cum ſit contra obſervantiam Eccleſiæ, quæ in „ tali voto quandoque diſpenſavit. “ Animadverte, Thomam loco priore *alios* referre, qui *dicunt probabilius*, in voto continentiæ, & in voto religionis diſpenſari poſſe, *ſi communis utilitas totius Eccleſiæ*, *aut unius Regni*, *vel Provinciæ expoſceret*: loco altero verba eius eſſe moderatione plena, *ideo aliter*, inquientis, *videtur dicendum*. Alterutram opinionem pro libito amplectuntur Theologi, ac tuentur: quæve diſpenſationum exempla afferri ſolent, ad criticorum leges exacta, dubia ſunt. Quis vero non admiretur, tam pauca in operibus Thomæ poſt improbam perquiſitionem ab Alliacenſi inveniri potuiſſe, quæ vellicarentur? Sane imprudens ille fuit, qui doctrinas innoxias, veluti errores traducere nimia confidentia voluit: illi vero inſani, qui veteres calumnias, toties profligatas inſtaurare nituntur. Hac de re egimus uberiore calamo in alia Prævia Admonitione.

Sed alias plurimas in operibus Thomæ proſtare antilogias, indicat Zornius: *ad quas*, inquit, *conciliandas*, *teſtatur Ioannes Vitalis*, *Thomam ipſum ſcripſiſſe librum Retractationum*. Ipſe Petrus Alliacenſis poſt ſuperiora allata exempla, poſtremum *generale* profert: *quod ſumitur*, inquit, *ex quodam Tractatu Sancti Thomæ de Concordia quorumdam dictorum ſuorum inter ſe diſcordantium*, *qui incipit*: Pertranſibunt plurimi, & multiplex erit ſcientia; *ubi multa diverſa*, *quæ in doctrina ſua continentur*, *corrigit*, *& exponit*. Zornium, qui criticum agit, compello, num ad veritatis lancem exegerit quod profert? Cur vero non animad-

verterit, opuſculum iſtud, quod in Editione Romana LXXII. numeratur, minutis characteribus expreſſum fuiſſe? Cur ſynchronos ſuppareſque Nomenclatores non adierit, Guillelmum de Tocco, Nicolaum Trivetum, Bernardum Guidonis, Bartholomæum Logothetam, Petrum Rogerium, Sanctum Antoninum, qui nullam prædicti libelli mentionem ingerunt? An opponat Ptolomæum Lucenſem, *item dicitur*, inquientem, *feciſſe Tractatum de Concordantia dictorum ſuorum*? Verba ſinchroni Auctoris agnoſco, ſed ex incerta fama ſcribentis. Leander Albertus teſtatur, ſimile opus elucubratum fuiſſe a Benedicto de Aſſignano, qui anno 1339. ad plures abiit. Quidni laudato Scriptori opuſculum iſtud, nomini Thomæ ſuppoſitum, tribui debeat? Opus aliud eiuſdem argumenti, quod vocat *magnum librum*, profert Petrus de Alva & Aſtorga, ab *Hervæo de Landa* (ut ait ille, corrige vero & lege *de Cauda*) compoſitum. Quid facilius, quam Thomæ ſupponi potuiſſe Opuſculum, quod eius diſcipuli elucubrarunt? At *magnum librum*, quem vocat Petrus ille, animadverte, *unico folio* totum & integrum comprehendi, quod propriis vidit oculis Iacobus Echardus in Codicibus Mſs. duobus, Victorino, & Sorbonico. Quid vero demum? Thomæ doctrinæ detraxerint quidpiam huiuſmodi opera ab eius diſcipulis concinnata?
„ Non inſto (verba ſunt laudati Echardi in eiuſdem Hervæi elogio) hinc
„ adverſus Sancti Thomæ doctrinam ſequi nihil. Quot apparentes Sacræ Scri-
„ pturæ ἀντιλογίας in concordiam reducere ſtuduerunt? Imo argumentum eſt
„ ſummæ de aliquo Auctore exiſtimationis, cum omnia eius verba expendun-
„ tur: & quæ variis locis ab eo dicta in ſpeciem repugnare videntur, plane
„ conſentire oſtenduntur. De auctoribus, quorum non eſt uſus quotidianus,
„ non tanta eſt cura. “ Cæterum *Retractationem* operum ſuorum aliquam feciſſe Thomam, fatemur omnes: illam ſcilicet, non aliam, quæ aliquibus paucis in locis proſtat in *Theologica Summa*, poſtremo veluti eius teſtamento.

Ad vindicias gradum facit Zornius, quas pro Aquinate adornavit *Vincentius Bandellus*, *non aſcripto proprio nomine*. Tum „ Bandello tamquam *paraſtatas* ad-
„ iungo (inquit) Ioannem Capreolum, Ægidium de Columna in *Defenſo-*
„ *rio*, ſeu *Correctorio Librorum Sancti Thomæ contra Guillelmi Lamarenſis Thomæ*
„ *Maſtygis corruptorium*, Diegum Dezam in *Defenſionibus* adverſus loca aliquot,
„ in quibus Nicolaus de Lira Thomæ adverſatur, Natalem Alexandrum &c. “ Quam inepta ſunt, & chronico rerum ordini repugnantia, quæ differit Hamburgenſis Auctor? Liceat docere ipſum, *Libellum de veritate conceptionis Glorioſæ Virginis Mariæ* a Vincentio Bandello, nomine proprio non adſcripto, *anno* 1475. typis *Mediolani* mandatum fuiſſe apud *Chriſtophorum VValdarfer Ratiſponenſem*. Nomine eius proprio adſcripto, Libellus alter *De ſingulari puritate, & prærogativa conceptionis Salvatoris noſtri Ieſu Chriſti per Fratrem Vincentium de Caſtro novo* (nomen habes, & patriam) prodiit *Bononiæ anno* 1481. Mortem Bandellus obiit anno 1506. Unde feſtivum ſane, quod huic *paraſtatam*, ſocium, opitulatorem, auxiliarem, adiunxerit Zornius *Ioannem Capreolum*, qui anno 1444. vita migraverat. Feſtivius etiam, eidem Bandello, & Capreolo *paraſtatam* adiungi *Ægidium de Columna* anno 1316. denatum. Genuinum Operis, quod huic tribuitur, titulum præfert Editio Veneta anno 1516. *Correctorium corruptorii Fratris Thomæ*. Titulum interpolatum editionis Colonienſis a Gualtero Strevesdorf anno 1644. curatæ, exprimit Zornius. Cur vero Bandello paraſtatam adiungis Didacum Dezam, qui vindicias licet Aquinatis egerit, longe tamen diverſum argumentum verſavit? Operis eius titulus eſt: *Defenſorium Doctoris Angelici Sancti Thomæ Aquinatis contra invectivas Matthiæ Dorinck in Replicationibus contra Paulum Burgenſem ſuper Biblia*. Natalis denuum Alexan-

der

Digitized by Google

der poſtremus eſt , qui perperam Bandello adiungitur paraſtata .

Hactenus *de varia* doctrinæ a Thoma traditæ *fortuna* apud Zornium : non variam, ſed conſtantem fortunam eius dixerim ego, ſecundam ſemper . „ De „ genuinis Sancti Thomæ ſcriptis .... variam eiuſdem fortunam , inquit , vi- „ dere liceat. In principio tantum vera Thomæ *Opuſcula* VII. erant numero : „ deinde ſeculo a morte Thomæ ſecundo, ideſt circa annum 1330. uſque ad „ XX. augebantur : mox ſeculo tertio ad numerum LVIII. & denique ſeculo „ quarto acceſſio facta eſt *Opuſculorum* CXXVIII. aut ſecundum alios CLXX. „ ne dicam ex illo tempore magis magiſque in dies novas ſub Thomæ „ nomine merces obtruſas eſſe. " Petrum de Alva & Aſtorga tranſcribit ille: depravat etiam. Hæc eadem namque profert ille de Thomæ operibus generatim, ſive maiora, ſive minora intelligas, quæ vulgo *Opuſcula* dicuntur : tum rationem aliam de hiſce *Opuſculis* ineundam proponit. Verba eius accipe in Nodo indiſſolubili. *Opera* [non Opuſcula] *Sancti Thomæ*, *quæ ab initio tantum erant* VII. *admiſſa ut legitima*, *ſeculo ſecundo creverunt uſque ad* XX. *& ſeculo tertio aſcenderunt uſque ad* LVIII. *& modo circumferuntur* CXXVIII. *vel ſecundum aliam ſuppoſitionem* CLXX. *Opuſcula item parva*, *ubi initio tantum erant tria* , *creverunt uſque ad ſeptuaginta tria*. Hæc effutire potuit Petrus ille , probare numquam: eiuſdemque adſerta ad veritatis lancem minime exegit Zornius . Noſtratium Diſſertationes uberrimæ proſtant : quo etiam de argumento a me actum Præviis hiſce in Admonitionibus. Quam egregie vero Zornius ſubducat rationes ſuas, admonendum eſt. Nempe *ſeculum a morte Thomæ ſecundum* definit *circa annum* 1330. Ad ſuperos evolavit Doctor Angelicus anno 1274. unde colligo ego, ad annum 1330. nonniſi medium primum ſeculum poſt mortem eius effluxiſſe.

„ Tanto malo mederi voluit Pius V. Pontifex : eius enim iuſſu, a Patribus „ Prædicatoribus Thomæ Opera iunctim ſunt edita , eo quidem ordine , & „ conſilio, ut quæ genuina eſſent, maioribus litteris & typis exſcriberentur , „ falſa & ſuſpecta minoribus. " Ad genuina diſcernenda, ac ſuſpecta, non opera quæque Thomæ, ſed *Opuſcula* tantum, tota pertinet hæc Romanorum editorum cura. Non ex fonte hauriebat aquam Zornius, ſed infecto ex rivulo. „ Conſtat hanc ipſam editionem pleriſque Scriptoribus Pontificiis exigui ponde- „ ris videri .... Ioannes Ludovicus Schonlebenius Tomo III. *de Virginis con-* „ *ceptione*, ludi operam ait ab illis, qui vera a falſis, genuina a ſubdititiis di- „ ſtinguere allaborent .... Cæleſtinus Sfondratus in *Innocentia vindicata* toties „ regerit, vitiata & corrupta eſſe Thomæ ſcripta . " Vitia typographica paſſim occurrere in Romana editione Pii V. inficiatur nemo . Huiuſmodi preli errantis labes detergere præſertim in *Commentario Sententiarum* , in *Catena Aurea*, in *Summa Theologica*, in *Opuſculis* curarunt Franciſcus Garzia anno 1578. Coſmas Morelles anno 1612. Gregorius Donatus anno 1619. tum Lovanienſes & Duacenſes Theologi , Petrus Pellican anno 1656. Ioannes Nicolaius anno 1657. & 1660. Editores Patavini anno 1698. His addo Thomam Madalenam anno 1719. Quod ſi Romanam iſtam editionem maculatam dixeris vitiis interpolatricis manus, quæ ſententias mutaverit, aut alienas invexerit, calumniam inſtauras toties protritam. Huiuſmodi vitiorum exempla adduci ſolent ex capite V. ad Romanos lectione III. & capite III. ad Galatas lectione VI. & Opuſculo de Salutatione Angelica, & I. Sent. Diſt. XLIV. quæſt. unica art. 3. ad 3. & III. diſt. III. quæſt. I. art. I. quæſt. II. & III. P. quæſt. XXVII. art. 4. Satis Petro Zornio fuit admonuiſſe, *vitiata & corrupta* dici Thomæ ſcripta . Indicata loca ad trutinam ego redegi omnia, vetuſta edita exempla luſtravi, manuſcriptos, qui inveniri potuerunt, perlegi codices, textus antecedentes contuli & conſequen-

b 2

ſequentes: eademque deprehendi variata numquam, nec intruſa, nec mutilata. Prævias Animadverſiones noſtras conſule. Adeo-ne vero laborioſum opus fuerit, *opera genuina* Thomæ diſcernere *a ſubdititiis?* Præſidia præſto ſunt omnia, quæ ad ſimilis argumenti examen requiruntur. Peculiaris Thomæ ſtylus, dictio, methodus, doctrina, doctrinæ conſonantia totidem ſunt canones, qui lucem afferunt ad huiuſmodi opera diſcernenda. Synchroni & ſuppares adſunt Nomenclatores plures, qui diligentiſſimos operum eius indices texuerunt. Hinc *audiendi non ſunt* (Oudini verbis utor capite XIII.) *Scriptores recentes, qui Sancto Thomæ Aquinati ſcripta ab antiquis collata auferunt ex proprio capite, abſque rationibus idoneis, aut demonſtrativis, uti noſtro iſto ſeculo a nonnullis factum eſt*. Intellige Schoulebenium, Petrum de Alva & Aſtorga, Launoium, ipſum Caſimirum Oudinum, alioſque, paſſim Præviis noſtris in Admonitionibus reprehenſos, & exagitatos.

„ Inter tot rerum viciſſitudines (cœpto pergit Zornius) tamdem fama atque „ auctoritas Sancti Thomæ ſe exeruit. Scotus famæ ſurgenti invidere ſuſtinuit. „ Audiamus, quæ hanc in rem obſervavit celeberrimus Buddæus in Commen- „ tario Hiſtorico-Theologico de Pelagianiſmo in Eccleſia Romana per Bullam „ Antiqueſnellianam triumphante. " Thomam ſcilicet a Pelagianis commentis alieniſſimum oſtendit, his adhærentem Scotum. Viciſſitudines te narraſſe putas fortunæ Thomæ: quæ imo una ſemper conſtantiſſima fuit uti apud amicos & benevolos, ita contra æmulos aliquos, & hoſtes. Mirum vero, *inter tot rerum viciſſitudines* obtrudi Scotum, veluti invidentem Thomæ! Rectus chronicus ordo expoſcebat, ut poſt cenſuras a Stephano Tempier latas, & ante negotium Ioannis de Monteſono, ageretur de Ioanne Duns Scoto, cuius a Thomiſtica differens iam anno 1320. ſchola vigebat, dicta *Scotiſtarum*, ut Pagius oſtendit ad annum M.C.XC. num. 10. Nolim ego Scoti Sancto Thomæ adverſantis conſilium penitius perquirere, & ſcrutari: illud vero certum, diſſidium omne in opinionibus aut Philoſophicis, aut Theologicis, quæ minime ad fidem pertinent, propugnatis ab Aquinate ſiſtere.

Buddæum, a Zornio vocatum, audiamus. „ Extitit Thomas de Aquino, vir „ magno & excellenti ingenio præditus, qui veriora rectioraque perſpexit: & „ Auguſtini veſtigiis inſiſtendo, Pelagianiſmo torrentis inſtar orbem inunda- „ turo, ſe oppoſuit. Virum hunc non in hoc modo, ſed in aliis quoque doctri- „ næ cæleſtis capitibus veritatem cognitam & perſpectam habuiſſe, adeoque lon- „ ge rectius ſentire, quam hodie Romana Eccleſia ſentit, iampridem docuit „ Ioannes Georgius Dorſchæus in Libro, quo Thomam de Aquino confeſſorem „ veritatis evangelicæ exhibuit ſectione VIII. cap. III. His verba ſua adiicit Zornius: *iuvit Buddæum*, inquiens, *producto in medium uno, alterove teſtimonio declarare, quæ de viribus liberi arbitrii, deque neceſſitate, & efficacia gratiæ mens eius fuerit*: ipſeque Zornius theſim illam addit, quæ *hominem* enunciat *in negotio converſionis paſſive ſaltem, ut Theologi loqui ſolent, ſe habere*. Pro meritis Aquinas celebratur vir magno, & excellenti ingenio præditus. Elogium eius Eraſmus, gratia nulla in ipſum ductus, his verbis texuerat in Annotationibus ad caput I. Epiſtolæ ad Romanos: *Meo quidem animo nullus eſt recentium Theologorum, cui par ſit diligentia* [ficuti Thomæ] *cui ſanius ingenium, cui ſolidior eruditio: planeque dignus erat, cui linguarum quoque peritia, reliquaque bonarum litterarum ſuppellex contingeret, qui iis quæ per eam tempeſtatem dabantur, tam dextre ſit uſus*. Auguſtini veſtigiis inſiſtentem ipſum, Opera eius palam faciunt: ac Pelagianiſmo adverſa tradidiſſe documenta, res eſt compertiſſima. Sed Aquinatem noſtrum *longe rectius* in eo, quod ad gratiæ divinæ auxilia pertinet, ſenſiſſe dogmate,

quam

quam hodie Romana Eccleſia ſentit, commentum eſt Heterodoxorum audaciſſimum, & inſanum. Rectiſſimum ille in ea fidei catholicæ parte ſenſum habuit, propterea quod egregie expreſſit docuitque quod olim, quod hodie, quod ſemper eadem tenuit Eccleſia Romana. Liberum arbitrium, ſicut ipſa docet, tuetur Thomas ac illuſtrat, poſt Adæ culpam intactum ſane, ſed attenuatum, immune tamen à neceſſitate & coactione. Gratiæ divinæ auxilia, ſicut Romana Eccleſia ſentit, neceſſaria docet ad opus quodcumque ſalutare, ad pœnitentiam, ad dilectionem Dei, ad converſionem, ad omnem quæ iuſtificationem præcedit diſpoſitionem, ad meritum. Gratiam efficacem agnoſcit, ſufficientem diſtinguit, qua poſſumus præcepta ſervare: quod utrumque dogma ab Eccleſia Romana accepit. Hæc anathemate perculit efficaciæ illius modos, qui poſtea invecti ſunt, Lutheranos, Calvinianos, Ianſenianos, ac etiam prædamnaverat Thomas, arbitrii ſcilicet libertati inimicos. Modos alios efficaciæ, qui ſalva liberi arbitrii poteſtate diſſentiendi propugnantur in Scholis, eadem permittit Romana Eccleſia: modumque ſuum exponit Aquinas, quem Doctiſſimi Viri amplectuntur, ac Romani Pontifices commendant.

Nihil ergo iuvit Buddæum, nihil Zornium, prædicta indicare exempla, ut Thomam cum Romana Eccleſia committerent. Dorſchæi, quem laudant, vaniſſimos conatus in eodem pertractando argumento iam olim compreſſerat Thomas Leonardi, qui ſingulare contra Doctorem Lutheranum edidit opus Bruxellis anno 1661. Diligentiore liceat examine theſim expendere, quam Thomæ Aquinati attribuit Zornius. Putat ille docuiſſe Præceptorem Angelicum, *hominem in negotio converſionis paſſive ſe habere*. Inſcitia, & inſania eſt putidiſſima. Inquirit ille 1. 2. Q. CXIII. art. 3. *utrum ad iuſtificationem impii requiratur motus liberi arbitrii?* Reſponſum accipe. „ Dicendum, quod iuſtificatio impii fit, Deo movente hominem ad iuſtitiam: ipſe enim eſt qui iuſtificat „ impium, ut dicitur *Rom.* III. Deus autem movet omnia ſecundum modum „ uniuſcuiuſque: ſicut in naturalibus videmus, quod aliter moventur ab ipſo „ gravia, & aliter levia (Philoſophiæ Ariſtotelicæ exempla æquo patiaris „ animo) propter diverſam naturam utriuſque. Unde & hominem ad iuſtitiam movet ſecundum conditionem humanæ naturæ. Homo autem ſecundum propriam naturam habet, *quod ſit liberi arbitrii:* & ideo in eo, qui „ habet uſum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iuſtitiam, *abſque motu* „ *liberi arbitrii*. Sed ita infundit donum gratiæ iuſtificantis, quod etiam ſimul „ cum hoc movet liberum arbitrium *ad donum gratiæ acceptandum* in his, qui „ ſunt huius motionis capaces. " Motum iſtum, & actum liberi arbitrii magis ut explanet, inquirit art. 4. *utrum ad iuſtificationem impii requiratur motus fidei?* „ Dicendum [inquit] quod ſicut dictum eſt (*art. præc.* 3.) *motus liberi* „ *arbitrii* requiritur ad iuſtificationem impii, ſecundum quod mens hominis „ movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis, convertendo eam „ ad ſeipſum, ut dicitur in Pſal. LXXXIV. (verſ. 7.) ſecundum aliam litteram (apud Auguſtinum, & antiqua Pſalteria:) *Deus tu convertens vivificabis nos*. Et ideo ad iuſtificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem converſio in Deum fit per fidem, ſecundum illud ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt*. Et „ ideo motus fidei requiritur ad iuſtificationem impii. " Heic non ſiſtit doctrina Thomæ. Rem ſplendidius declarat art. 5. inquirens, *utrum ad iuſtificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum?* Nihil hæſitans aientem ſententiam profert: „ Dicendum, inquiens, quod iuſtificatio impii eſt quidam „ motus, quo humana mens movetur a Deo a ſtatu peccati in ſtatum iuſti-

„ tiæ.

„ tiæ. Oportet igitur quod humana mens ſe habeat ad utrumque extremo-
„ rum *ſecundum motum liberi arbitrii*, ſicut ſe habet corpus, localiter motum
„ ab aliquo movente, ad duos terminos motus. Manifeſtum eſt autem, in
„ motu locali corporum, quod corpus motum recedit a termino a quo,
„ & accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens hu-
„ mana, dum iuſtificatur, *per motum liberi arbitrii* recedat a peccato,
„ & accedat ad iuſtitiam. Receſſus autem, & acceſſus *in motu liberi*
„ *arbitrii* accipitur ſecundum *deteſtationem*, & *deſiderium*. Dicit enim Auguſti-
„ nus (tract. xlvi. in Ioan. num. 8.) exponens illud, *Mercenarius autem*
„ *fugit: Affectiones noſtræ motus animorum ſunt. Lætitia, animi diffuſio* . . . .
„ *timor, animi fuga eſt* . . . . *Progrederis animo, cum appetis: fugis animo, cum*
„ *metuis*. Oportet igitur quod in iuſtificatione impii ſit *motus liberi arbitrii*
„ duplex: unus, quo *per deſiderium* tendat in Dei iuſtitiam: & alius, quo
„ *deteſtetur* peccatum. “ Utrumque vero actum una caritatis virtus exercet:
„ quoniam ad eamdem virtutem pertinet proſequi unum oppoſitorum, &
„ refugere aliud (ut ait ipſe Thomas ad 1.) Et ideo ſicut ad caritatem per-
„ tinet diligere Deum, ita etiam deteſtari peccata, per quæ anima ſeparatur
„ a Deo. “ Diſertiſſime Thomas docet, in impii converſione & iuſtificatione
motum requiri, & actum liberi arbitrii, liberam fidem in Deum, liberam Dei dilectionem, liberam deteſtationem peccati. Quæ cum ita ſplendida ſint, cæcutierit Zornius oportet, imo deliraverit Sectæ præiudiciis occupatus, theſim Thomæ tribuens, quæ *hominem* enunciat *in negotio converſionis paſſive ſe habere*.

Recte ſentienti Thomæ in eo dogmate, quod gratiæ divinæ neceſſitatem ſpectat ad actus exerendos ſalutares, veluti adverſantem inducit Scotum: „ Ioan-
„ nes Duns Scotus, inquiens, fuit ut in aliis, ita hac quoque in re, ab eo
„ diſſentiens . . . . Docuiſſe nimirum Scotum nonnulli obſervant (vide Che-
„ mnitium Loc. Theolog. Loco de Libero arbitrio cap. viii.) *Homines ſine*
„ *gratia naturæ viribus poſſe exercere opera moraliter bona, quibus de congruo me-*
„ *reatur gratiam gratum facientem*: addita ratione, *niſi ponatur meritum congrui*,
„ *non poſſe Deum defendi ab acceptione perſonarum*. Quo ipſo a Pelagiana hæreſi
„ non procul ſe abeſſe, Doctor ſubtiliſſimus ſatis teſtatus eſt. “ Quis umquam excogitaſſet, hæc in *Programma* ſuum intrudi a Zornio potuiſſe, *variam Thomæ fortunam in Scholis Pontificiorum, præſertim Gallorum*, enarranti? Quæ veluti Scoti verba ex Chemnitio afferuntur, locum indicant in IV. Sent. Diſt. xiv. Q. ii. ubi ſic ait Doctor ſubtilis. „ Peccator . . . . poteſt *ex naturalibus* cum
„ communi influentia conſiderare peccatum commiſſum, ut offenſivum Dei, &
„ contra legem divinam, & ut averſivum a Deo, & ut impeditivum præmii,
„ & ut inductivum ſupplicii . . . . Et poteſt voluntas ipſum ſub aliqua illarum
„ rationum . . . . deteſtari . . . . Poteſt etiam iſta deteſtatio eſſe totaliter circum-
„ ſtantiata circumſtantiis moralibus debitis . . . . Iſte autem motus dicitur at-
„ tritio, & eſt diſpoſitio, ſive *meritum de congruo* ad deletionem peccati mor-
„ talis . . . Si eſt attritio perfecte circumſtantiata in genere moris, videtur o-
„ mnino diſpoſitio ſufficiens ad iuſtitiam, in termino illius attritionis acqui-
„ rendam . . . . Vel enim oportet dicere, quod iuſtificetur peccator ſine omni
„ diſpoſitione ſufficienti *de congruo* ex parte eius: & per conſequens *difficile eſt*
„ ſalvare, quod *apud Deum non ſit acceptio perſonarum*. “ Animadverte, minime fidum fuiſſe Chemnitii calamum in decerpendo Scoti textu: ipſumque de ſuo addidiſſe verba illa, *ſine gratia*, & illa, *non poteſt Deus defendi*. Scotum ſuum pro virili nobiles eius diſcipuli vindicarunt: ſatiſque memorare mihi

fuerit

fuerit Vegam, Delfinum, Faventinum, & Antonium Hiquæum in latiore eius loci commentario. Admonent omnes, *viribus naturalibus* addidiſſe ſubtilem Doctorem præſidium *influentiæ communis:* & hanc *influentiam* Dei ideo *commmem* dictam, quod *ſecundum legem ordinariam divinæ ſapientiæ datur iuxta exigentiam cauſæ, & operis, & motivi:* adeoque demum auxilia gratiæ divinæ non excludi. Textus afferunt quamplures, qui mentem Scoti patefaciunt, Pelagianis commentis omnino adverſam. Hæc ne intellexerit Zornius?

A Scoto tranſilit ille ad Nominales: *quorum doctrinam*, ait, *ipſis Auctoribus collegio & facultate Pariſienſi eiectis, publice proponi vetuerunt* Thomiſtæ. Tum ex Baluzio Libro IV. Miſcellaneorum *Defenſionem Nominalium* refert, *Ludovico XI.* (anno 1473.) oblatam, *qui poſtulantibus Thomiſtis, Okami & Nominalium libros e ſcholis eliminandos edixerat.* Ignoſcant mihi, ſi vagari cogor, vagantem ut inſequar Petrum Zornium. Ignarum ſe præbet adverſæ fortunæ, quam paſſus eſt Guillelmus Okamus, qui poſt Roſcellinum Compendienſem, Nominalium ſcholam erexit. „ Vir quidem acris ingenii erat (minime ſuſpectum Wadingi teſtimonium accipe in Bibliotheca) ſed minime ſobrii: „ plus enim volebat ſapere quam oportebat, nec timuit in cælum os ſuum „ ponere, & ſacram deprimere Pontificiam, nimiumque extollere Imperatoriam dignitatem. Inſipienti zelo, & nimis ardenti defendere volens Franciſcanæ paupertatis excellentiam, timens incidere in manus Ioannis XXII. „ valde contrarii Minorum ſententiæ, fugit cum Michaele Cæſenate ad Ludovicum Bavarum, qui tunc Cæſarem agebat: ſcripſitque intemperanter nimis contra Ioannem. “ Patebat attamen poſt eius obitum ſcola Nominalium: qui nedum Thomiſtas, ſed etiam Scoti aſſeclas, alioſque ſcholaſticos nacti ſunt adverſarios. Plus æquo vero faventes Okamo, & Ioannis XXII. memoriæ iniquiores fuiſſe Auctores articulorum, qui anno 1473. oblati fuerunt Regi Chriſtianiſſimo Ludovico XI. ſine partium ſtudio adnotavit Natalis Alexander in Hiſtoria Eccleſ. Sæculi XIII. capite v. articulo III. Nominalium hiſtoriam molli & propenſo calamo narrat Iacobus Bruckerus in Hiſtoria critica Philoſophiæ Tomo III. Periodo II. Parte II. Libro II. capite III. ſectione III. §. XXVIII. Cur non vero, cum *Melanchthon*, ut ipſe ait, *Lutherus, aliique Nominalibus addicti eſſent?* At ipſe demum teſtis eſt Tomo IV. Periodo III. Parte I. Libro II. capite II. §. IX. *Hanc denique ſectam ſi non totam expiraviſſe, certe ad incitas redactam, momentum non amplius inter Scholaſticos recentiores mereri.*

„ Eadem ferme fata (inquit Zornius) habuit *Ioannes VVeſſelus Hermanni*, „ qui & *Baſilius* cognomine *Gransfortius*, gente Friſo. Is enim, cum ſoli Scripturæ fidem omnem haberi vellet, neglecta Thomæ, quem in diſputando „ ſæpius flocci fecerat, auctoritate, ignis periculum adiit, donec apud Gerhardum Eltenium, & Iacobum Sprengerum ex Ordine Prædicatorum Inquiſitores, errores eiuraret, veniamque impetraſſet. “ Ad annum 1479. negotium ſpectat: quo Moguntiæ typis excuſa prodierunt *Paradoxa D. Ioannis de VVeſalia, ſacrarum litterarum Doctoris, ac concionatoris VVormatienſis*, cum *Examine Magiſtrali eiuſdem Ioannis de VVeſalia*. Novis typis impreſſa leguntur apud Orthavinum Gratium in *Faſciculo Rerum expetendarum*, Coloniæ anno 1535. & Londini anno 1690. & apud Dargentræum anno 1729. in Collectione Iudiciorum de Novis erroribus. Animadverte, in his omnibus editionibus *Ioannem de VVeſalia* vocari: quem a *Ioanne VVeſſelo Hermanni*, alias *Baſilio Gransfortio* diſtinguendum iubet Guillelmus Cave in editione Colonienſi Allobrogum 1720. & Anonymus in Notis ad noviſſimam editionem. Quid hocce de negotio ſenſerit ipſe Gratius, ex eius epiſtola profero *ad Lectorem Apologetica*, quæ in calce

Lon-

Londinenſis editionis proſtat. „ Quid tandem de Ioanne [Weſalienſi Theologo
„ dicemus? Humana certe creatura, & inveteratus ſilicernius. Itaque quas pu-
„ tidas ille protulit vomicas, condemnatæ ſunt. Geronticos enim in omnibus
„ loquitur, ſenecionem ſeſe delirum, ac vetulum indicans inſenſatum. Cuius
„ etiam verba, germanice ab eodem prolata, ſi iuſta lance ponderaverimus,
„ temerarium fuiſſe hominem, nemo non cognoſcet. Quapropter in ſempiter-
„ num illorum dedecus, & in bonorum omnium ædificationem, convictæ &
„ condemnatæ eorum hæreſes in medium proferuntur. “ Quænam fuerint
hæreſes iſtæ, profert Guillelmus Cave: „ E ſcriptis illius, inquiens, excerpti
„ errores in medium ſunt prolati, de Regula fidei: *nihil enim credendum eſſe*
„ *voluit, quod in ſacra Scriptura non habeatur*. De Sacramento Euchariſtiæ: *in*
„ *quo ſubſtantiam panis non manere credidit*. De indulgentiis: *quas parum approbavit*.
„ De Concilii generalis auctoritate: *quam fallibilem eſſe docuit*. De proceſſio-
„ ne Spiritus Sancti: *quam Filio, æque ac Patri deberi negavit*. Deque aliis
„ Theologiæ placitis quam plurimis. Hoſce (pergit Cave) primum tueba-
„ tur Weſſelus (Weſalius:) cum vero ignem ab Inquiſitoribus intentari ſen-
„ tiret, ad palidoniam deſcendit. Maxime id diſplicuit Theologis magni no-
„ minis quibuſdam Academicis: “ qui nempe plus iuſto Weſalio favebant.
An hæc inter varia Theologorum placita, quæ utrinque pro libito ſuſtinen-
tur, numeraverit Zornius?

„ Thomæ adverſariis aliquandiu oppreſſis (verba eius ſunt) vel in or-
„ dinem ſaltem coactis, idem Doctor Angelicus & irrefragabilis ad θεοπνευστίας
„ evectus eſt culmen. “ Tum refert ille miracula, viſiones, revelationes,
quæ ad approbationem doctrinæ Sancti Thomæ ſpectant: itemque Romanorum
Pontificum elogia in Bullis, Ordinum leges & conſtitutiones, ac Salmanti-
cenſis Academiæ iuſiurandum pro tutanda Thomæ auctoritate propoſitum, &
emiſſum. Cum homine Heterodoxo non egerim ego, ut piis quæ narrantur,
hiſtoriis fidem conciliem, ac elogia vindicem Romanorum Pontificum. Uber-
rimi hac de re prodierunt Tractatus. Egregie ſpartam hanc ornavit Iohannes
a S. Thoma in Tractatu *De approbatione & auctoritate Doctrinæ Angelicæ Divi*
Thomæ, qui Tomo I. Theologiæ præmiſſus proſtat, ac ſeorſim etiam prodiit
Auguſtæ Ubiorum, typis Ioannes Buſæi anno 1658. Neque tamen ſodales ac
diſcipuli ſomniarunt umquam, *ad culmen θεοπνευστίας evectum fuiſſe* Magiſtrum
ſuum. Laudati Ioannis a S. Thoma ſententia eſt Diſp. 1. Art. III. *Dico ter-*
tio: Doctores catholicos, *qui ſine irreverentia, vel contemptu, ſed ex alio motivo*
Divi Thomæ doctrinam deſerunt, & aliam ſequuntur etiam oppoſitam, nullam cen-
ſuram mereri: ſed unumquemque in ſenſu ſuo poſſe abundare, ſicut Scotus in multis
Divi Thomæ doctrinam impugnavit, ſed hoc cum magna modeſtia, & nulla irre-
verentia, ſola diſputatione, non aliis verbis agens. Hæc Zornius ignorabat, aut
diſſimulavit certe ad invidiam conflandam.

Quorſum vero hæc omnia? „ Quæretis, amici optimi (inquit) quid utilita-
„ tis ex hoc Programmate ad vos queat redundare? Nimirum, cum conſtet
„ ex Petri de Alva & Aſtorga libro, miraculis, viſionibus, & revelationibus
„ pro Sancto Thoma allatis nullam fidem haberi a Franciſcanis .... non indi-
„ gnari nobis poſſe quemquam, ſi Scriptoribus Pontificiis miracula, viſio-
„ nes, & revelationes in medium adducentibus nullam fidem poſthac præbue-
„ rimus. Quam fluxa, dubiaque, & ambigua ſint Pontificum edicta, Bullæ,
„ Brevia, & privilegia, ex iis magno numero apud Alvam utrinque citatis,
„ affatim apparere credimus.... Sed mittamus Petri de Alva & Aſtorga librum:
„ varium enim eiuſdem uſum eſſe videmus. “ Quis umquam credidiſſet, hunc

deni-

denique finem *Programmati* imponendum fore, *de Varia fortuna Sancti Thomæ Aquinatis in Scholis Pontificiorum?* Fatetur Zornius, *varium* libri Petri de Alva & Aſtorga *uſum eſſe*: noveratque ex Io. Andrea Schmidio, Scriptorem iſtum *ſtudio partium infectum* opuſcula elucubraſſe in Sanctum Thomam. Quis ergo non miretur, unam eiuſdem Petri de Alva & Aſtorga auctoritatem afferri ad elevandam miraculorum fidem, & viſionum, ac revelationum, quæ pro Sancto Thoma adducuntur? Subit etiam miratio, Romanorum Pontificum diplomata traduci, veluti *fluxa & ambigua* ob ea, quæ *magno numero apud Alvam utrinque citantur*. Pollicitus erat Zornius, non admiſſurum ſe Petri de Alva & Aſtorga adſerta, niſi prius *ad veritatis lancem exigenda*. At unum, ut video, Petrum illum tranſcripſit, inſtituto nullo examine, neque oppoſitis vindiciis indicatis, quas expenderit, pro Thoma Aquinate. Fac vero, miraculum aliquod, aut aliud quidpiam pro Thoma allegatum validis argumentis dubium feciſſe Petrum de Alva & Aſtorga: an inde conſequitur, Heterodoxis hominibus non indignandum, *ſi Scriptoribus Pontificiis miracula, viſiones, & revelationes in medium adducentibus nullam fidem præbeant?* Mira, & inſana Zornii Lutherani Dialectica! Nihil ergo anceps dixerim ego, *nihil utilitatis* ex eius *Programmate*, ſive ad Heterodoxos, ſive ad Catholicos, qui doctrinæ Aquinatis minus favent, *redundare poſſe*.

Patellæ denique ſuæ operculum imponit Zornius: „ Iam obſervemus, „ inquiens, quo tendant Romani Pontificis in componendis, definiendiſque „ litibus conſilia. Scilicet, cum Ianſenii ſectatores indignis modis ubique ex- „ agitentur a Romano Pontifice: Dominicanis vero eadem docentibus, nam „ utrique tum Ianſeniſtæ, tum Thomiſtæ Auguſtinum ſequuntur ducem, li- „ ceat eſſe ſalvis; Romanus Pontifex eo vela dare creditur, quocumque re- „ rum ſecundarum flatus in hoc, vel illo Monachorum ordine ſpiraverit. „ Adeo, inquit Schmidius in Hiſtor. Bullar. *ludit aula Romana dogmatibus ſa-* „ *cris, eaque ſecundum utilitatem ſuam dimetitur.* “ Deliræ mentis hæc ſunt commenta. Non ludit dogmatibus ſacris Eccleſia Romana. Dogmata fidei diſcernit a Theologicis Doctorum opinionibus: eaque credenda proponit, ac illibata ut cuſtodiantur invigilat: ac iſtas pro libito tradendas tuendaſque permittit, utpote divina revelatione, quam Sacra Biblia ac genuinæ traditiones complectuntur, minime detectas. His innixa inconcuſſis regulis, diſſona quæ procuduntur, & a quocumque procudantur, ferit anathemate dogmata, ſuperſeminata zizania evellens, bonumque triticum ſervans. Ianſenianas theſes reprobat, quas novit ſacræ Scripturæ, ac omnium ſæculorum Patrum conſenſui ex diametro repugnantes: ſinit vero, ut in Catholicorum ſcholis placita Theologica tradantur, quæ divinæ gratiæ œconomiam, & efficaciam ita exponunt, ut ſalva ſint divinæ fidei dogmata de gratiæ neceſſitate ad ſalutares omnes actus, deque libertate arbitrii. *Ianſeniſtæ*, inquis, *& Dominicani eadem docent*. Neque Ianſenii, neque Thomæ Aquinatis, neque Dominicanorum opera ſalutaverit, qui ſic effutiat. *Utrique*, reponis, *tum Ianſeniſtæ, tum Thomiſtæ, Auguſtinum ſequuntur ducem*. Par eſſet argumentum eius, qui Lutheranos, & Calviniſtas, & Catholicos eadem ſentire contenderet, propterea quod ex eiſdem ſacris Scripturis omnes, genuina fidei dogmata iſti, errores & hæreſes illi depromant. Satis vero hactenus egiſſe contra Zornium ineptientem, & delirantem.

II. Deliria, & commenta, quæ a Petro Zornio Heterodoxo cuſa & vulgata refutavimus plura, paſſim etiam occurrunt apud huiuſce furfuris homines, pro data qualibet occaſione bilem effundentes in Clariſſimos Viros, quos Do-

Doctores ſcholaſticos vocant. Centies inconcuſſis argumentis tametſi protrita fuerint a noſtratibus, centies nihilominus ab illis refricantur, auritoque gregi proponuntur veluti indubia: ac veteribus immo commentis nova ſemper adiiciuntur. Ita ſe gerentem video *Adamum Tribbechovium*, qui *Theologus primarius in Ducatu Saxo-Gothano* dicitur, in *Libro ſingulari*, quem edidit, *de Doctoribus ſcholaſticis &c.* Secunda utor editione, quæ Ienæ anno 1719. curata fuit.

Ad Sanctiſſimum Aquinatem pertinent, quæ ſcripta leguntur capite v. „ Simul ac vero e medio Thomas exceſſit .... vocata in examen eius ſcripta, „ nec obſtante Pontificia (ut vocant) canonizatione, multa ex iis hæreſeos „ poſtulata, proſcriptaque fuerunt. Videri de his poterit Henricus de Er- „ phordia, qui & diploma Stephani Pariſienſis Epiſcopi de anno 1324. recen- „ ſet, provocantis ad MCCC. ſuffragia, & Prædeceſſorum ſuorum Epiſcoporum „ auctoritatem, Thomæ doctrinam convellentium. Extat præterea Catalogus „ errorum Thomæ, ut & Lombardi, a Pariſienſibus condemnatorum, adiun- „ ctus editioni Lombardi, quam Iacobus Almainus Doctor Pariſienſis luci com- „ miſit. “ Tot ſcilicet putidiſſima ſphalmata, quot verba.

1. *Vocata*, inquis, *in examen ſcripta* Aquinatis, ac *multa ex iis hæreſeos poſtulata, proſcriptaque fuiſſe*. Mendacia tria paucis hiſce efferuntur verbis: neque enim Scriptorum Thomæ peculiare examen inſtitutum umquam fuit: neque ex iis hæreſeos poſtulata ſive multa, ſive pauca: neque tandem eorumdem lata proſcriptio. 2. Hæc attamen intentata narras, *non obſtante Pontificia, ut vocant, canonizatione, de anno* 1324. Immo poſt ſacram Aquinatis apotheoſim, quam Ioannes XXII. die 18. Iulii anno 1323. decrevit, integritati doctrinæ eius conſulens Stephanus de Bourreto Epiſcopus Pariſienſis, litteris Gentiliaci datis *anno* 1324. (ſtylo novo 1325.) *die Iovis ante ſacros cineres*, ideſt die 14. Februarii, pro *comperto* habet: *dictum Confeſſorem Beatum, & Doctorem egregium* (Thomam) *nihil ſenſiſſe, docuiſſe, ſeu ſcripſiſſe, quod ſcientiæ fidei, vel bonis moribus adverſetur*: ac præterea quorumdam *articulorum condemnationem, & excommunicationis ſententiam* (a Stephano Tempier Prædeceſſore anno 1277. latas) *inquantum tangunt, vel tangere aſſeruntur ſanam doctrinam ſancti Thomæ, ex certa ſcientia totaliter annullat*. 3. Hinc patet inſcitia Tribbechovii, qui Pariſienſes Epiſcopos duos, ac litteras eorum diverſas, ac diſtincta tempora imperitiſſime confundit. Neque tamen putes, Pariſienſem Eccleſiam regente Stephano Tempier, Thomæ ſcripta hæreſeos poſtulata fuiſſe, eademque proſcripta. Proſcriptos equidem novemdecim ſupra ducentos articulos complectuntur eiuſdem Antiſtitis epiſtolæ: ſimulque errantes auctores indicant, ſciolos ac impudentes quoſdam ſtudentes in artibus, *propriæ facultatis limites excedentes*, quos inter Aquinatem numerare inſania foret. Conſule, quæ numero ſuperiore contra Zornium diſſeruimus.

4. Inter eos damnatos articulos plurimi ſunt, aut certe vani & inſani, aut execrabiles, & erronei, ac hæretici: quos docuit numquam Sanctus Thomas, immo ſuis in operibus data opera profligavit. Sunt etiam theſes aliquæ pauciſſimæ, ut ſummum quatuor vel quinque, quas verborum cortice tenus in Operibus Thomæ proſtare, negat nemo: ipſo etiam ſenſu, nedum verbis, putant aliqui. At ſatis abſque dubio utriſque factum ſuis in litteris a Stephano de Bourreto, qui articulorum condemnationem irritam, nullamque habuit, *inquantum tangit, vel tangere aſſeritur ſanam doctrinam Sancti Thomæ*. Adeo nempe Aquinatis dogmata, ſive Philoſophica, ſive ad Theologiam pertinentia, integra pronunciantur & ab errore aliena, ut ſi qui inter articulos a Stephano Tempier damna-

Digitized by Google

damnatos, reperirentur, quos ipſe Thomas propugnaverit, non ipſi erroris damnandi ſint, ſed lata cenſura tollenda. Hac de re nos uberius egimus in Præviis noſtris Admonitionibus in primum, & ſecundum Librum Sententiarum 5. Iamvero inſanum illud exſufflatur commentum *de Stephano Pariſienſi Epiſcopo*; qui *de anno* 1324. (1325.) *provocaverit ad MCCC. ſuffragia*, & *Prædeceſſorum ſuorum Epiſcoporum auctoritatem*, *Thomæ doctrinam convellentium*. Eccleſiam Pariſienſem anno 1324. regebat Stephanus de Bourreto, qui Thomæ doctrinam minime convulſit; ſed ipſum *nihil ſenſiſſe*, *docuiſſe*, *vel ſcripſiſſe* coram palamque pronunciavit, *quod ſcientiæ fidei*, *vel bonis moribus adverſaretur*. Quinam ſunt illi *Prædeceſſores Epiſcopi*, qui *Thomæ doctrinam convulſiſſe* dicuntur? Ubinam proſtant, aut edita, aut manu exarata, illa *MCCC. ſuffragia* contra Aquinatem, ad quæ *provocaverit* Pariſienſis Antiſtes? Somnia ſua venditat Tribbechovius. 6. Teſtem advocat *Henricum de Erphordia*. At unus eſt, qui hoc ævo floruerit, *Henricus de Hervordia*, civitate Imperiali Diœceſeos Mindenſis in Comitatu Ravensburgenſi. Trithemium ſequutus, qui vocat ipſum *Henricum de Erſordia*, Turingiæ civitate, in errorem Tribbechovius incidit, aliis etiam Nomenclatoribus communem. Ordinis Prædicatorum alumnus fuit, qui *Chronicon* elucubravit *ab orbe condito ad annum Domini* 1355. Eius calamo putida excidiſſe commenta, quæ profert Heterodoxus homo, credat nemo.

7. Pari demum inſcitia, & audacia *catalogum* recenſet *errorum Thomæ*, *ut* & *Lombardi*, *a Pariſienſibus condemnatorum*, *adiunctum editioni eiuſdem Lombardi*. Proſtat nimirum catalogus nonnullarum Theſium, quas a Magiſtro Sententiarum adſertas communis Doctorum ſenſus reprobat: quamplurium articulorum, quos Pariſienſis, & Oxonienſis Facultates damnarunt, catalogi proſtant: errorum index, in quos inciderit Thomas, quoſve prædictæ ſacræ Facultates proſcripſerint, nullus extat. 8. Præterire non licet eiuſdem Tribbechovii verba, quæ eodem quinto capite habentur: *Franciſcus de Mara Franciſcanus*, *Pariſienſis Doctor*, *edidit librum anno* 1288. *quem Reprehenſorium Thomæ inſcripſit*. Egregie. *Guillelmo* de la Mare pro ſua auctoritate nomen indit *Franciſci*: itemque *Profeſſorem* & *Doctorem Oxonienſem* creat *Pariſienſem Doctorem*: ac opus, quod Auctor inſcripſerat *Correctorium Fratris Thomæ*, inſcriptum profert *Reprehenſorium*: atque demum nobiles vindices plures, qui Lamaræum caſtigarunt, ſilentio præterit omnes.

Ironia ſequitur, qua eodem in capite textum quemdam Aquinatis excipit, ac ſugillat: „ Quam egregie (inquiens) & acute Thomas Scholaſticorum „ anteſignanus diſtinguit II. Sent. diſt. IX. num. 4. inter *Cherubim*, *Cherubin*, „ & *Cherub*. “ Indicatum Aquinatis locum affero ex Q. 1. art. 4. ad 7. „ Dicendum, quod nomina iſta deſinentia in *in*, ut *Cherubin*, *Seraphin*, ſunt „ neutri generis, pluralis numeri: & ponuntur pro toto collegio unius Ordinis. Deſinentia autem in *im* (*Cherubim*, *Seraphim*) ſunt maſculini generis, & pluralis numeri: & ponuntur pro pluribus perſonis unius Ordinis. „ Sed *Cherub*, & *Seraph* ſunt maſculini generis, & ſingularis numeri: & ſignificant unam perſonam illius ordinis. “ Animadvertendum eſt, rem aliter legi in Commentario in caput VI. Iſaiæ verſ. 2. „ Item notatur, quod „ *Seraphim* ſcriptum per *m*, pluralis eſt, & neutri generis: & ſignificat totum agmen illius ordinis. Sed *Seraphin* ſingularis numeri eſt, & maſculini „ generis: & ſignificat unum tantum de ordine illo. “ Locum iſtum corruptum puto, corrigendumque iuxta priorem. Vulgatam ævo illo hanc fuiſſe regulam grammaticalem, ſatis indicat Albertus Magnus, qui eadem nona diſtinctione Libri II. Sent. art. 5. ad 5. ſic habet: „ Dicendum, quod in N ter-

 „ mina-

„ minata illa (*Seraphin*, *Cherubin*) neutri generis ſunt , & ſignificant inte-
„ grum agmen unius ordinis: & ideo pluralis ſunt numeri. In M autem ter-
„ minata ſunt pluralis numeri , & maſculina : & ſignificant plures perſonas
„ de agmine illo. Sed *Seraph*, & *Cherub* dicitur ſingularis aliqua perſona de
„ agmine. Unde verſus: *Hæc Seraphin, dic hi Seraphim, dic hic Seraph illum.* “
Inſigne eiuſdem latinitatis, quæ obtinebat ævo medio , aut infimo , teſtimo-
nium perhibet Ioannes de Ianua , eiuſdem ævi Scriptor, in Catholico : „ *Che-*
„ *rub*, inquiens, (*Cherubis* , *Cherubi*) *Cherubim*, *cherubem*, *cherub*, *cherube* :
„ & pluraliter *Cherubim* per omnes caſus, maſculini generis per *m* ſcriptum.
„ Item *Cherub* indeclinabiliter in ſingulari, & in plurali pro eodem. Item
„ hic *Cherubim* indeclinabiliter maſculini generis, & ſcriptum per *m* tantum
„ in ſingulari numero: & ſignificat unumquemquam Angelorum de illo or-
„ dine. Et tunc debet dici : *Sancte Cherubim ora pro nobis*. Item pluraliter
„ hæc *Cherubin*, & indeclinabiliter, & neutri generis, & tantum in plurali
„ ſcribitur per *n*: & ſignificat illum ordinem Angelorum. Et tunc debet di-
„ ci : *Sancta Cherubin orate pro nobis*. Et ſecundum primam declinationem pot-
„ eſt dici : *Sancti Cherubim orate pro nobis*. “ Hæc ignoraſſe videtur omnia ir-
riſor Tribbechovius . Haud me latet , ab Eraſmo acerbe ſugillari ac rideri
Ioannis noſtri latinitatem : at cordati quique Viri animadvertant cum Doctiſ-
ſimo Echardo, eiuſdem *Vocabularium eſſe non tam primæ, ſed mediæ, & infimæ
latinitatis: quod & ſuo, & noſtro ſeculo apprime neceſſarium*.

Huiuſce tamen grammaticalis regulæ rationem ſumi nullam poſſe fateor ex lingua hebræa, quæ Iſaiæ capite VI. hanc unam vocem habet שרפים, *Seraphim*: & Ezechielis capite X. כרבים, *Cherubim*, itemque כרוב , *Cherub* . Ad genus quod attinet ac terminationem, liberius egiſſe conſtat Græcos Interpretes . Adnotat Hieronymus in Epiſtola ad Damaſum Papam *de Seraphim* num. 17. *Septuaginta, Aquilam, & Theodotionem Seraphim neutro genere tranſtuliſſe, Symmachum maſculino:* habentque Dictionaria latina, *Seraphim*, & *Cherubim* pluralis eſſe numeri, ac generis tam maſculini, quam neutri. In Hexaplis Origenis apud Montfauconium , & in Codice Alexandrino, & in Polyglottis Waltoni, voces illæ utroque modo per M, & per N deſinentes occurrunt : nimirum σεραφειμ vel σεραφιμ, & χερυβειμ vel χερυβιμ, ac σεραφειν & χερυβιν. Hinc ergo anſa fortaſſe data , ut latini ætatis mediæ vel infimæ Grammatici regulam ſtatuerent, de qua agimus.

Hanc itaque vocum illarum diſtinctionem quo ad genus, diverſamque terminationem , neque Thomas , neque eius ætatis Theologi , veluti quidpiam *egregium*, & *acutum* excogitarunt. Vulgata apud Grammaticos latinitate uſi ſunt, ut maioris claritatis gratia Seraphim, & Cherubim ordines, ac plures ex eodem ordine, ac unum denique & ſingularem triplici voce appellarent. Neque tamen eidem regulæ, ac latinitati ſemper hæſit Aquinas , qui I. P. quæſt. CVIII. art. 5. ſupremos duos Angelorum ordines vocat ordines *Seraphim*, & *Cherubim*, non *Seraphin* , & *Cherubin*. Hinc immerito Aquinatem irridet Tribbechovius, merito ipſe irridendus.

INDEX
DISTINCTIONUM, & PARTITIONUM
QUARTI LIBRI SENTENTIARUM
MAGISTRI PETRI LOMBARDI,

hoc in volumine contentarum.

DISTINCTIO XXIII.

De ſacramento unctionis extremæ.
A quibus ſit inſtitutum hoc ſacramentum.
De iteratione huius ſacramenti.

DISTINCTIO XXIV.

De ordinibus eccleſiaſticis.
Quales aſſumendi ſunt ad clerum.
De Oſtiariis.
De Lectoribus.
De Exorciſtis.
De Acolytis.
De Subdiaconis.
De Diaconis.
De Presbyteris.
Quid ſit quod hic dicitur ordo.
De nominibus dignitatis, vel officii.
De quadripartito ordine Epiſcoporum.

DISTINCTIO XXV.

De ordinatis ab hæreticis.
De ſimonia, unde dicatur, & quid ſit.
De his qui a ſimoniacis ſcienter ordinantur.
De his qui dicunt ſe emere corporalia, non ſpiritualia.
Diſtinctio ſimoniacorum.
De ætate ordinandorum.

DISTINCTIO XXVI.

De ſacramento coniugii, cuius inſtitutio, & cauſa oſtenditur.
De duplici inſtitutione coniugii.
Quando ſecundum præceptum, quando ſecundum indulgentiam contractum ſit coniugium.
Quibus modis accipiatur indulgentia.
Quod nuptiæ ſunt bonæ.
Cuius rei ſacramentum ſit coniugium.
Qualiter intelligendum ſit illud: *Mulier illa non pertinet ad matrimonium cum qua non eſt coniunctio ſexuum.*

DISTINCTIO XXVII.

Quæ ſint conſideranda in coniugio.
Quid ſit coniugium.
De conſenſu qui efficit coniugium.
Quod ſolus conſenſus facit matrimonium.
Quando incipiat eſſe coniugium.
Secundum quoſdam non eſt coniugium ante carnalem copulam; ſed ſponſi, & ſponſæ ſunt.
Quod coniugatus, vel coniugata nequeant continentiam profiteri ſine alterius conſenſu.
Reſponſio ad prædicta cum determinatione ſuperiorum.
Quomodo accipiatur ſponſa in ſupradictis capitulis.
Quod aliter accipitur in his, ac aliis capitulis ſponſa.
Quare non ſtatim tradantur ſponſæ.
Quæ ſponſa ſit vidua, mortuo ſponſo, & quæ non.
Qui alterius ſponſam eo mortuo ducit, ad ſacros ordines accedere poteſt.

DISTINCTIO XXVIII.

Si conſenſus de futuro cum iuramento faciat coniugium.
De qua re ſit conſenſus ille: an de carnali copula, an de cohabitatione.

DISTINCTIO XXIX.

Coactio excludit conſenſum coniugalem.

DISTINCTIO XXX.

De errore qui evacuat conſenſum.
De coniugio Mariæ & Ioſeph.
Quod perfectum inter eos fuit coniugium.

De

De cauſa finali coniugii.
Quod malus finis non contaminat ſacramentum.

DISTINCTIO XXXI.

De tribus bonis coniugii.
De duplici ſeparatione.
De his qui procurant venena ſterilitatis.
Quando ſunt homicidæ qui procurant abortum.
De excuſatione coitus.
Indulgentia Apoſtoli quomodo ſit accipienda.
Quod non omnis delectatio carnis peccatum eſt.

DISTINCTIO XXXII.

De ſolutione carnalis debiti.
Quod neuter contineri valeat niſi ex communi conſenſu.
Quibus temporibus ceſſandum ſit a coitu.
Quibus temporibus non ſunt celebrandæ nuptiæ.

DISTINCTIO XXXIII.

De diverſis coniugii legibus.
Non præfertur virginitas Ioannis caſtitati Abrahæ.
Cui licebat habere plures uxores, vel non.
De virginitate mentis, & carnis.

DISTINCTIO XXXIV.

De perſonis legitimis.
De frigidis ſeparandis.
De his qui impediti maleficiis coire non poſſunt.
De furioſis.
De his qui cum duabus ſororibus dormiunt.
Non eſt dimittenda uxor pro aliqua macula, ſeu deformitate corporis.

DISTINCTIO XXXV.

Eodem iure utitur vir, & mulier.
Quod fornicariam nequit dimittere vir, niſi ipſe expers fuerit, & e converſo.
Quod poſſunt reconciliari qui ſeparantur cauſa fornicationis.
Quæ prædictis videntur obviare.
De his qui ante polluerunt ſe propter adulterium.

DISTINCTIO XXXVI.

Si pro extrema conditione valeat uxor ſeparari a viro, & e converſo.
De copula ſervi & ancillæ diverſorum dominorum.
De viro qui ſe facit ſervum, ut dividatur ab uxore.
De ætate contrahentium.

DISTINCTIO XXXVII.

In quo ordine nequeat fieri coniugium.
De interfectoribus ſuarum coniugum.

DISTINCTIO XXXVIII.

De votorum differentiis.
De virginibus non velatis.
Quam grande malum ſit adulterium.
De illis qui poſt longam captivitatem redeunt.

DISTINCTIO XXXIX.

De diſpari cultu.
De coniugio fidelis & infidelis, & duorum infidelium.
De fornicatione ſpirituali ob quam poteſt dimitti coniux.
Pro quibus vitiis poſſit dimitti.
Si fideli liceat aliam ducere, infideli diſcedente, vel dimiſſa.
An coniugium ſit inter infideles.
Quod legitimum ſit coniugium infidelium, ſed non ratum, & quare.

DISTINCTIO XL.

De cognatione carnali, & ſpirituali, & prius de carnali.
De comparatione graduum conſanguinitatis.
Quare ſex gradus computantur.

DISTINCTIO XLI.

De gradibus affinitatis.
Variæ traditiones de affinitate.
Si coniugium ſit inter eos qui nota conſanguinitate dividuntur.

DISTINCTIO XLII.

De ſpirituali cognatione.
Qui ſunt filii ſpirituales.
De copula ſpiritualium, vel adoptivorum, & naturalium filiorum.
Si filii qui ante compaternitatem, vel poſt nati ſunt, valeant coniungi.
Si quis ducere poſſit duas commatres, alteram poſt alteram.

DISTINCTIONUM.

De ſecundis, & tertiis nuptiis.
Si vir, & uxor poſſint ſimul tenere puerum.

DISTINCTIO XLIII.

De reſurrectionis, & iudicii conditione.
De voce tubæ.
De media nocte.
De memoria electorum, ſi tunc præcedentia mala teneat.
De his qui vivi reperientur.
Quomodo intelligitur Chriſtus iudex vivorum, & mortuorum.
Quomodo omnes reſurgent incorrupti.

DISTINCTIO XLIV.

De ætate, & ſtatura reſurgentium.
Quod reſurget quidquid fuit de ſubſtantia, & natura corporis, & in eadem parte corporis.
Quod ſancti ſine omni deformitate reſurgent.
Si mali tunc habent quas hic habuerunt deformitates.
Quod non conſumentur corpora, quæ tunc ardebunt.
Si dæmones corporali igne cremabuntur.
Si animæ ſine corporibus ſentiunt ignem corporalem.
De abortivis fœtibus, & monſtris.

DISTINCTIO XLV.

De ſuffragiis defunctorum.
De diverſis animarum receptaculis.
De officiis ſepulturæ.
De duobus bonis quorum alter plura poſt mortem habet auxilia.
Quibus ſuffragiis iuvabuntur mediocriter boni qui in fine invenientur.
Quomodo ſancti glorificati audiunt preces ſupplicantium, & quomodo intercedunt pro nobis ad Dominum.
Quod dictum eſt de Angelis, attribuitur ſanctis animabus.

DISTINCTIO XLVI.

Si valde malis detur mitigatio pœnæ.
De iuſtitia, & miſericordia Dei.
Quædam iuſtitiæ, quædam miſericordiæ, quædam bonitati attribuuntur.
Quomodo univerſæ viæ Domini dicantur miſericordia, & veritas.

DISTINCTIO XLVII.

De ſententia iudicii.
Quod ſancti iudicabunt, & quomodo.
De ordinibus eorum qui iudicandi erunt.
De ordine iudicii, & miniſterio Angelorum.
Si poſt iudicium dæmones præerunt hominibus ad puniendum.

DISTINCTIO XLVIII.

De forma iudicis.
Quod apparebit tunc in forma ſervi.
Quare ſecundum formam ſervi dicatur Chriſtus ſuſcitaturus corpora.
De loco iudicii.
De qualitate luminarium, & temporis poſt iudicium.

DISTINCTIO XLIX.

De differentia manſionum in cælo, & inferno.
Si omnes homines volunt eſſe beati.
Si quid de Deo cognoſcit aliquis quod ibi non intelligunt omnes.
De paritate gaudii.
Si maior ſit beatitudo ſanctorum poſt iudicium.

DISTINCTIO L.

Si mali in inferno peccabunt.
Quare dicuntur tenebræ exteriores.
De animabus damnatorum, ſi quam habent notitiam eorum quæ hic fiunt.
Quomodo accipienda ſunt quæ de Lazaro, & divite leguntur.
Si ſe vident boni, & mali.
De chaos inter bonos, & malos.
Quod viſa impiorum pœna non minuit beatorum gloriam.

F I N I S.

INDEX
QUAESTIONUM, ARTICULORUM, ET QUAESTIUNCULARUM
SANCTI THOMAE
IN QUARTUM LIBRUM SENTENTIARUM,

quæ in hoc volumine continentur.

DISTINCTIONIS XXIII.
Quæſtio I.

Art. I. Utrum extrema unctio ſit ſacramentum.
Quæſt. 2. Utrum extrema unctio ſit unum ſacramentum, vel plura.
Quæſt. 3. Utrum hoc ſacramentum fuerit inſtitutum a Chriſto.
Art. II. Utrum extrema unctio valeat ad remiſſionem peccatorum.
Quæſt. 2. Utrum ſanitas corporalis ſit effectus huius ſacramenti.
Quæſt. 3. Utrum hoc ſacramentum characterem imprimat.
Art. III. Utrum oleum olivæ ſit conveniens materia huius ſacramenti.
Quæſt. 2. Utrum oporteat eſſe oleum conſecratum.
Quæſt. 3. Utrum oporteat eſſe conſecratum ab Epiſcopo.
Art. IV. Utrum hoc ſacramentum habeat aliquam formam.
Quæſt. 2. Utrum forma huius ſacramenti debeat proferri per orationem indicativam, vel deprecativam.
Quæſt. 3. Utrum oratio illa, *Per iſtam unctionem &c.* ſit competens forma huius ſacramenti, & de partibus eius.

Quæſtio II.

Art. I. Utrum laicus poſſit conferre hoc ſacramentum.
Quæſt. 2. Utrum diaconi poſſint.
Quæſt. 3. Utrum ſolus Epiſcopus poſſit.
Art. II. Utrum ſanis debeat conferri hoc ſacramentum.
Quæſt. 2. Utrum in qualibet infirmitate conferendum ſit.
Quæſt. 3. Utrum furioſis, & amentibus debeat dari.
Quæſt. 4. Utrum debeat dari pueris.
Art. III. Utrum totum corpus iniungi debeat in hoc ſacramento.
Quæſt. 2. Utrum convenienter ordinatur ſic, quod tantum oculi, & nares, & pedes inungantur &c.
Quæſt. 3. Utrum mutilati, vel carentes illis membris inungendi ſint in illis locis.
Art. IV. Utrum hoc ſacramentum debeat iterari.
Quæſt. 2. Utrum in infirmitate eadem debeat iterari.

DISTINCTIONIS XXIV.
Quæſtio I.

Art. I. Utrum in Eccleſia debeat eſſe ſacramentum ordinis.
Quæſt. 2. Utrum diffinitio qua diffinitur ordo, *Ordo eſt ſignaculum &c.* ſit conveniens ſecundum omnes partes ſuas.
Quæſt. 3. Utrum ordo ſit ſacramentum.
Quæſt. 4. Utrum forma huius ſacramenti convenienter exprimatur in littera.
Quæſt. 5. Utrum hoc ſacramentum habeat materiam.
Art. II. Utrum in ſacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.
Quæſt. 2. Utrum in hoc ſacramento imprimatur character.
Quæſt. 3. Utrum character ordinis præſupponat characterem baptiſmalem.
Quæſt. 4. Utrum de neceſſitate præſupponat characterem confirmationis.
Quæſt. 5. Utrum character unius ordinis de neceſſitate præſupponat characterem alterius ordinis.
Art. III. Utrum in ſuſcipientibus ordines requirenda ſit bonitas vitæ.
Quæſt. 2. Utrum ſcientia totius ſacræ Scripturæ in ordinandis requiri debeat.
Quæſt. 3. Utrum aliquis ex ipſo merito vitæ ordinem conſequatur.
Quæſt. 4. Utrum promovens indignos ad ordines peccet.
Quæſt. 5. Utrum aliquis in peccato exiſtens poſſit ſine peccato uti ordine ſuſcepto.

Quæſtio II.

Art. I. Utrum in hoc ſacramento debeant eſſe plures ordines.

Quæſt. 2. Utrum debeant eſſe tantum ſeptem ordines, vel plures.

Quæſt. 3. Utrum convenienter diſtinguantur per ſacros, & non ſacros.

Art. II. Utrum actus ordinum convenienter aſſignetur cuilibet ordini per Magiſtrum in littera.

Art. III. Utrum character ſacerdotii imprimatur in ipſa calicis datione.

Quæſtio III.

Art. I. Utrum ordinati debeant habere coronæ tonſuram.

Quæſt. 2. Utrum corona ſit ordo.

Quæſt. 3. Utrum per acceptionem coronæ abrenuntiet corporalibus bonis.

Art. II. Utrum ſupra ſacerdotalem ordinem debeat eſſe poteſtas epiſcopalis.

Quæſt. 2. Utrum epiſcopatus ſit ordo.

Quæſt. 3. Utrum ſupra Epiſcopos poſſit eſſe aliqua poteſtas ſuperior.

Art. III. Utrum veſtes miniſtrorum convenienter inſtitutæ ſint.

DISTINCTIONIS XXV.

Quæſtio I.

Art. I. Utrum Epiſcopus ordinis ſacramentum conferre poſſit.

Art. II. Utrum hæretici, & ab Eccleſia præciſi poſſint ordinare.

Quæſtio II.

Art. I. Utrum ſexus femineus impediat ordinis ſuſceptionem.

Quæſt. 2. Utrum pueri, & qui carent uſu rationis, impediantur.

Art. II. Utrum ſervitus impediat a ſuſceptione ordinis.

Quæſt. 2. Utrum propter homicidium aliquis impediatur.

Quæſt. 3. Utrum illegitime nati impediantur.

Quæſt. 4. Utrum propter defectum membrorum quis impediatur.

Quæſtio III.

Art. I. Utrum diffinitio de ſimonia ſit competens ſecundum omnes partes.

Quæſt. 2. Utrum ſimonia ſit hæreſis.

Quæſt. 3. Utrum ſimoniacus perdat executionem ordinis.

Art. II. Utrum ſacramenta poſſint emi, & vendi ſine ſimonia.

Quæſt. 2. Utrum in emptione, & venditione aliorum ſpiritualium committatur ſimonia.

Quæſt. 3. Utrum committatur ſimonia in emptione, & venditione eorum quæ ſpiritualibus ſunt annexa.

Art. III. Utrum iſtis tribus modis poſſit committi ſimonia, ſcilicet lingua, manu, & obſequio.

DISTINCTIONIS XXVI.

Quæſtio I.

Art. I. Utrum matrimonium ſit naturale, vel de iure naturali.

Art. II. Utrum matrimonium adhuc maneat ſub præcepto.

Art. III. Utrum actus matrimonialis ſemper ſit peccatum.

Art. IV. Utrum actus matrimonii poſſit eſſe meritorius.

Quæſtio II.

Art. I. Utrum matrimonium ſit ſacramentum.

Art. II. Utrum matrimonium debuit inſtitui ante peccatum, & quando fuit inſtitutum.

Art. III. Utrum conferat gratiam.

Art. IV. Utrum carnalis commixtio ſit de integritate matrimonii.

DISTINCTIONIS XXVII.

Quæſtio I.

Art. I. Utrum matrimonium ſit in genere coniunctionis.

Quæſt. 2. Utrum matrimonium congrue nominetur.

Quæſt. 3. Utrum convenienter diffiniatur matrimonium a Magiſtro in littera.

Art. II. Utrum conſenſus ſit cauſa efficiens matrimonii.

Quæſt. 2. Utrum conſenſus oporteat per verba de præſenti exprimi.

Quæſt. 3. Utrum conſenſus per verba de futuro faciat matrimonium.

Quæſt. 4. Utrum conſenſus per verba expreſſus ſine interiori conſenſu faciat matrimonium.

Art. III. Utrum poſt carnalem copulam alter coniugum religionem poſſit intrare alio invito.

Quæſt. 2. Utrum ante carnalem copulam poſſit intrare.

Quæſt. 3. Utrum mulier poſſit nubere alteri, ſi vir religionem ingrediatur ante carnalem copulam, vel e converſo.

Quæſtio II.

Art. I. Utrum convenienter ſponſalia deſcribantur quod ſint futurarum nuptiarum promiſſio.

Art. II. Utrum convenienter tempus ſeptennii ſponſalibus contrahendis aſſignetur.

Art. III. Utrum ſponſalia dirimi poſſint altero religionem intrante.

Utrum dirimantur per ægritudinem quam aliquis incurrit poſt contracta ſponſalia.

Utrum poſſint dirimi altero ad regiones longinquas eunte.

Utrum dirimantur per affinitatem intervenientem.

Utrum poſſint ſe invicem abſolvere.

Vtrum dirimantur ſponſalia propter unius coniugum fornicationem.
Vtrum contractu cum alio vel alia per verba de præſenti dirimantur.
Vtrum per defectum ætatis dirimi poſſint.

Quæſtio II.

Art. I. Vtrum illi bigamiæ quæ eſt ex hoc quod aliquis duas uxores ſucceſſive habuit, ſit irregularitas annexa.
Quæſt. 2. Vtrum incurrat irregularitatem qui ſimul duas uxores habuit, vel ſucceſſive.
Quæſt. 3. Vtrum aliquis fiat irregularis ex hoc quod ducit uxorem non virginem.
Art. II. Vtrum bigamia ſolvatur per baptiſmum.
Art. III. Vtrum cum bigamo liceat diſpenſare.

DISTINCTIONIS XXVIII.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum iuramentum adiunctum conſenſui per verba de futuro faciat matrimonium.
Art. II. Vtrum carnalis copula poſt verba de futuro conſenſum exprimentia faciat matrimonium.
Art. III. Vtrum conſenſus factus in occulto per verba de præſenti faciat matrimonium.
Art. IV. Vtrum conſenſus qui facit matrimonium, ſit conſenſus in carnalem copulam.

DISTINCTIONIS XXIX.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum aliquis conſenſus poſſit eſſe coactus.
Art. II. Vtrum coactio, vel metus cadat in conſtantem virum.
Art. III. Vtrum conſenſus coactus tollat matrimonium.
Quæſt. 2. Vtrum conſenſus coactus ſaltem ex parte cogentis faciat matrimonium.
Quæſt. 3. Vtrum per conſenſum conditionatum fiat matrimonium.
Art. IV. Vtrum aliquis præcepto patris poſſit compelli ad contrahendum matrimonium.

DISTINCTIONIS XXX.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum error debeat poni impedimentum matrimonii per ſe.
Art. II. Vtrum omnis error matrimonium impediat.
Art. III. Vtrum poſſit eſſe ubi eſt conſenſus propter inhoneſtam nauſam.

Quæſtio II.

Art. I. Vtrum beata Virgo debuerit virginitatem vovere.
Quæſt. 2. Vtrum debuerit matrimonio eſſe iuncta.
Quæſt. 3. Vtrum cauſæ matrimonii beatæ Virginis in littera aſſignatæ ſint convenientes: & generaliter quæritur de cauſis matrimonii, & ſufficientia.
Art. II. Vtrum matrimonium illud beatæ Virginis fuerit perfectum.
Art. III. Vtrum matrimonium illud aliquando fuerit conſummatum.

DISTINCTIONIS XXXI.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excuſetur, & quæ ſint illa bona.
Art. II. Vtrum convenienter aſſignentur illa bona matrimonii, fides, proles, & ſacramentum.
Art. III. Vtrum ſacramentum ſit principalius bonum inter matrimonii bona.

Quæſtio II.

Art. I. Vtrum actus matrimonii poſſit excuſari per illa bona.
Art. II. Vtrum actus matrimonii poſſit excuſari ſine illis bonis.
Art. III. Vtrum vir peccet mortaliter quotieſcumque cognoſcit uxorem ſuam, vel e converſo, non intendens aliquod bonum matrimonii, ſed ſolam delectationem.

DISTINCTIONIS XXXII.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum alter coniugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex neceſſitate præcepti.
Art. II. Vtrum vir teneatur reddere uxori debitum non petenti.
Quæſt. 2. Utrum liceat mulieri menſtruatæ debitum petere.
Quæſt. 3. Vtrum mulier menſtruata debeat reddere debitum petenti.
Art. III. Vtrum vir, & mulier ſint in actu matrimonii æquales.
Art. IV. Vtrum vir, & mulier poſſint votum emittere contra debitum matrimonii ſine conſenſu mutuo.
Art. V. Vtrum temporibus ſacris poſſit aliquis impediri ne debitum petat, vel reddat.
Quæſt. 2. Vtrum mortaliter peccet petendo in tempore ſacro.
Quæſt. 3. Vtrum teneatur reddere in tempore ſacro.
Quæſt. 4. Vtrum nuptiæ ſint prohibendæ temporibus in littera determinatis.

DISTINCTIONIS XXXIII.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum habere plures uxores ſit contra legem naturæ.
Art. II. Vtrum habere plures uxores potuerit aliquando eſſe licitum.
Art. III. Utrum habere concubinam ſit contra legem naturæ.
Quæſt. 2. Vtrum accedere ad concubinam ſit peccatum mortale.

Quæſt. 3.

Digitized by Google

Quæſt. 3. Vtrum fuit aliquando licitum habere concubinam.
Quæſtio II.
Art. I. Vtrum inſeparabilitas viri, & uxoris ſit de lege naturæ.
Art. II. Vtrum uxorem dimittere per diſpenſationem licitum eſſe poſſit.
Quæſt. 2. Vtrum ſub lege Moyſi fuerit licitum dimittere uxorem.
Quæſt. 3. Vtrum liceat uxori repudiatæ accipere alium.
Quæſt. 4. Vtrum liceat viro repudiatam a ſe recipere iterum.
Art. III. Vtrum cauſa permiſſionis libelli repudii fuerit uxoris odium.
Quæſt. 2. Vtrum cauſæ repudii debeant in libello ſcribi.
Quæſtio III.
Art. I Vtrum bene diffiniatur virginitas quod eſt *in carne incorruptibili &c.* & de partibus diffinitionis.
Art. II. Vtrum virginitas ſit virtus.
Art. III. Vtrum virginitas ſit maior omnibus virtutibus.
DISTINCTIONIS XXXIV.
Quæſtio I.
Art. I. Vtrum matrimonio debeant aliqua impedimenta aſſignari.
Art. II. Vtrum frigiditas matrimonium impediat contrahendum, & contractum dirimat.
Art. III. Vtrum maleficium impedimentum matrimonii eſſe poſſit.
Art. IV. Vtrum furia matrimonium impediat.
Art. V. Vtrum inceſtus quo quis cognoſcit ſororem, vel conſanguineam uxoris, vel e converſo, ſit impedimentum dirimens.
DISTINCTIONIS XXXV.
Quæſtio I.
Art. I. Vtrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.
Art. II. Vtrum vir teneatur ex præcepto uxorem fornicariam dimittere.
Art. III. Vtrum proprio iudicio poſſit vir uxorem fornicantem dimittere abſque requiſitione Eccleſiæ.
Art. IV. Vtrum vir, & uxor in cauſa divortii debeant ad paria iudicari.
Art. V. Vtrum poſt divortium vir alteri nubere poſſit.
Art. VI. Vtrum poſt divortium vir, & uxor poſſint reconciliari.
DISTINCTIONIS XXVI.
Quæſtio I.
Art. I. Vtrum conditio ſervitutis impediat matrimonium.
Art. II. Vtrum ſervus poſſit matrimonium contrahere ſine conſenſu domini.
Art. III. Vtrum aliquis poſtquam uxoratus eſt, poſſit ſe ſervum facere ſine conſenſu uxoris.
Art. IV. Vtrum filii debeant ſequi conditionem patris, vel matris.
Art. V. Vtrum defectus ætatis ſit impedimentum matrimonii.
DISTINCTIONIS XXXVII.
Quæſtio I.
Art. I. Vtrum ordo impediat matrimonium.
Art. II. Vtrum aliquis poſt matrimonium ſacrum ordinem ſuſcipere poſſit.
Quæſtio II.
Art. I. Vtrum viro liceat uxorem interficere in adulterio comprehenſam.
Art. II. Vtrum uxoricidium impediat matrimonium.
DISTINCTIONIS XXXVIII.
Quæſtio I.
Art. I. Vtrum votum convenienter a Magiſtro diffiniatur, & de partibus diffinitionis.
Quæſt. 2. Vtrum votum tantum ſit de meliori bono.
Quæſt. 3. Vtrum ille qui non eſt ſui iuris, poſſit aliquid vovere.
Art. II. Vtrum votum convenienter dividatur in commune, & in ſingulare.
Quæſt. 2. Vtrum votum convenienter dividatur in privatum, & ſolemne.
Quæſt. 3. Vtrum votum ſolemnizetur per profeſſionem ad certam regulam, & per ordinis ſacri ſuſceptionem.
Art. III. Vtrum votum obliget ut ſemper neceſſe ſit illud obſervari.
Quæſt. 2. Vtrum per obligationem voti ſimplicis matrimonium dirimatur.
Quæſt. 3. Vtrum ſolemne votum dirimat matrimonium.
Art. IV. Vtrum in voto poſſit fieri diſpenſatio.
Quæſt. 2. Utrum quilibet prælatus poſſit in voto diſpenſare.
Quæſt. 3. Utrum aliquod votum poſſit commutari.
Quæſt. 4. Vtrum aliquis propria auctoritate poſſit votum commutare.
Art. V. Vtrum virginibus voventibus continentiam ſpeciale velum debeatur.
Quæſtio II.
Art. I. Vtrum diffinitio data de ſcandalo quæ ponitur Matth. XVIII. ſuper illud, *Ve mundo a ſcandalis*, ſit competens ſecundum omnes partes ſuas.
Art. II. Vtrum ſcandalum ſit peccatum ſemper.
Quæſt. 2. Vtrum ſit ſpeciale peccatum.

INDEX QUAESTIONUM,

Quæſt. 3. Vtrum ſemper ſit mortale peccatum.
Art. III. Vtrum ſcandalum paſſivum ſit tantum puſillorum.
Quæſt. 2. Vtrum perfectis competat ſcandalum activum.
Quæſt. 3. Vtrum ſoli perfecti poſſint ſcandalizare.
Art. IV. Vtrum veritas ſit propter ſcandalum dimittenda.
Quæſt. 2. Vtrum conſilia ſint dimittenda propter ſcandalum.
Quæſt. 3. Vtrum res temporales ſint propter ſcandalum dimittendæ.

DISTINCTIONIS XXXIX.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum fidelis poſſit cum infideli matrimonium contrahere.
Art. II. Vtrum inter infideles poſſit eſſe matrimonium.
Art. III. Vtrum coniux converſus ad fidem poſſit commanere cum uxore infideli nolente converti.
Art. IV. Vtrum fidelis converſus poſſit dimittere uxorem infidelem nolentem cohabitare ſibi ſine contumelia Creatoris.
Art. V. Vtrum fidelis converſus ad fidem qui habuit uxorem infidelem, & eam dimiſit, poſſit aliam uxorem ducere.
Art. VI. Vtrum alia vitia quam infidelitas ſolvant matrimonium.

DISTINCTIONIS XL.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum diffinitio qua diffinitur conſanguinitas, quod conſanguinitas eſt *vinculum ab eodem &c.* ſit competens ſecundum omnes partes.
Art. II. Vtrum conſanguinitas convenienter diſtinguatur per lineas, & gradus.
Art. III. Vtrum conſanguinitas de iure naturali matrimonium impediat.
Art. IV. Vtrum gradus conſanguinitatis ab Eccleſia potuerint taxari, maxime illi qui impediunt matrimonium.

DISTINCTIONIS XLI.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum affinitas ex matrimonio conſanguinei cauſetur.
Quæſt. 2. Vtrum affinitas maneat poſt mortem viri vel e converſo.
Quæſt. 3. Vtrum illicitus concubitus cauſet affinitatem.
Quæſt. 4. Vtrum ex ſponſalibus aliqua affinitas contrahatur.
Quæſt. 5. Vtrum affinitas ſit cauſa affinitatis.
Art. II. Vtrum affinitas matrimonium impediat.
Quæſt. 2. Vtrum affinitas habeat per ſeipſam gradus.
Quæſt. 3. Vtrum gradus affinitatis extendantur ſicut gradus conſanguinitatis.
Art. III. Vtrum filii qui naſcuntur extra verum matrimonium ſint illegitimi.
Quæſt. 2. Vtrum filii illegitimi ex hoc debeant aliquod incommodum reportare.
Quæſt. 3. Vtrum tales poſsint legitimari.
Art. IV. Vtrum inceſtus differat ſpecie ab aliis ſpeciebus luxuriæ.
Quæſt. 2. Vtrum convenienter Magiſter dividat in littera ſpecies luxuriæ.
Quæſt. 3. Vtrum bene ordinet iſta peccata luxuriæ.
Art. V. Vtrum matrimonium quod eſt inter conſanguineos, & affines contractum ſemper ſit dirimendum per divortium.
Quæſt. 2. Vtrum ad dirimendum tale matrimonium per viam accuſationis ſit procedendum.
Quæſt. 3. Vtrum in tali cauſa procedendum ſit per teſtes.

DISTINCTIONIS XLII.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum ſpiritualis cognatio matrimonium impediat.
Art. II. Vtrum per ſolum baptiſmum ſpiritualis propinquitas contrahatur.
Art. III. Vtrum ſpiritualis cognatio contrahatur inter ſuſcipientem ſacramentum baptiſmi & levantem de ſacro fonte.
Quæſt. 2. Vtrum cognatio ſpiritualis tranſeat a viro in uxorem.
Quæſt. 3. Vtrum tranſeat ad filios carnales patris ſpiritualis.

Quæſtio II.

Art. I. Vtrum convenienter adoptio diffiniatur.
Art. II. Vtrum per adoptionem contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.
Art. III. Vtrum talis cognatio ſit tantum inter patrem adoptantem & filium adoptatum.

Quæſtio III.

Art. I. Vtrum ſecundæ nuptiæ ſint licitæ.
Art. II. Vtrum ſecundum matrimonium ſit ſacramentum.

DISTINCTIONIS XLIII.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum reſurrectio corporum ſit futura.
Quæſt. 2. Vtrum reſurrectio ſit omnium generaliter.
Quæſt. 3. Vtrum reſurrectio ſit naturalis, vel miraculoſa.

Art. II.

Digitized by Google

Art. II. Vtrum reſurrectio Chriſti ſit cauſa noſtræ reſurrectionis.

Quæſt. 2. Vtrum vox tubæ ſit cauſa reſurrectionis noſtræ.

Quæſt. 3. Vtrum Angeli operentur ad reſurrectionem noſtram.

Art. III. Vtrum reſurrectio debeat differri uſque ad finem mundi.

Quæſt. 2. Vtrum tempus reſurrectionis ſit occultum, vel manifeſtum.

Quæſt. 3. Vtrum reſurrectio fiet ſubito, vel ſucceſſive.

Quæſt. 4. Vtrum reſurrectio ſit noctis tempore.

Art. IV. Vtrum mors ſit terminus a quo reſurrectionis in omnibus.

Quæſt. 2. Vtrum reſurrectio omnium ſit a cineribus vel pulveribus.

Quæſt. 3. Vtrum pulveres illi habeant naturalem inclinationem ad animam.

Art. V. Vtrum poſt reſurrectionem cognoſcat quilibet homo omnia peccata quæ fecit.

Quæſt. 2. Vtrum quilibet poſſit legere conſcientiam alterius.

Quæſt. 3. Vtrum omnia merita, vel demerita uno intuitu poſſint videri.

DISTINCTIONIS XLIV.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum anima reſumat idem corpus numero in reſurrectione.

Quæſt. 2. Vtrum idem corpus numero reſurget.

Quæſt. 3. Vtrum oporteat pulveres ad eaſdem partes in quibus fuerant ante diſſolutionem, reverti.

Art. II. Vtrum omnia membra corporis humani reſurgent.

Quæſt. 2. Vtrum capilli, & ungues reſurgent in homine.

Quæſt. 3. Vtrum humores in corpore reſurgent.

Quæſt. 4. Vtrum totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, reſurget in ipſo.

Quæſt. 5. Vtrum quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum reſurget.

Art. III. Vtrum omnes reſurgent in eadem ætate.

Quæſt. 2. Vtrum omnes reſurgent eiuſdem naturæ.

Quæſt. 3. Vtrum omnes reſurgent in ſexu virili.

Quæſt. 4. Vtrum omnes reſurgent in vita animali.

Quæſtio II.

Art. I. Vtrum corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt paſſibilia.

Quæſt. 2. Vtrum impaſſibilitas in omnibus erit æqualis.

Quæſt. 3. Vtrum impaſſibilitas ſenſum in actu a corporibus glorioſis excludat.

Quæſt. 4. Vtrum ſint ibi omnes ſenſus in actu.

Art. II. Vtrum ſubtilitas quæ erit in corporibus glorificatis, ſit proprietas corporis glorificati, ideſt ut ſit ſubtilius luce, & vento.

Quæſt. 2. Vtrum ratione huius ſubtilitatis competat corpori glorioſo quod ſit in eodem loco cum corpore non glorificato.

Quæſt. 3. Vtrum per miraculum poſſit fieri quod duo corpora ſint ſimul in eodem loco.

Quæſt. 4. Vtrum corpus glorioſum poſſit eſſe in eodem loco cum alio glorioſo.

Quæſt. 5. Vtrum ex ſubtilitate ſua careat neceſſitate exiſtendi in æquali loco.

Quæſt. 6. Vtrum corpus glorioſum ratione ſuæ ſubtilitatis ſit impalpabile.

Art. III. Vtrum corpora glorioſa futura ſint agilia.

Quæſt. 2. Vtrum corpora illa ſua agilitate utantur, ut ſcilicet moveantur.

Quæſt. 3. Vtrum moveantur in inſtanti.

Art. IV. Vtrum corporibus glorioſis conveniat claritas.

Quæſt. 2. Vtrum claritas corporis glorioſi poſſit videri ab oculo non glorioſo.

Quæſt. 3. Vtrum corpus glorioſum neceſſario videatur in corpore non glorioſo.

Quæſtio III.

Art. I. Vtrum corpora damnatorum reſurgent cum deformitatibus ſuis.

Quæſt. 2. Vtrum corpora damnatorum erunt corruptibilia.

Quæſt. 3. Vtrum futura ſint impaſſibilia.

Art. II. Vtrum ignis infernalis quo corpora cruciabuntur, ſit corporeus.

Quæſt. 2. Vtrum ignis ille ſit eiuſdem ſpeciei cum igne quem videmus.

Quæſt. 3. Vtrum ignis ille ſit ſub terra.

Art. III. Vtrum potentiæ ſenſitivæ remaneant in anima ſeparata.

Quæſt. 2. Vtrum actus ſenſitivarum potentiarum remaneant.

Quæſt. 3. Vtrum anima ſeparata poſſit pati ab igne corporeo.

INDEX QUAESTIONUM,

DISTINCTIONIS XLV.

Quæſtio I.

Art. I. Utrum aliqua receptacula aſſignentur animabus poſt mortem.

Quæſt. 2. Vtrum aliquæ animæ ſtatim poſt mortem deducantur in cælum, vel in infernum.

Quæſt. 3. Vtrum animæ in paradiſo, vel in inferno exiſtentes egredi valeant.

Art. II. Vtrum limbus inferni ſit idem quod ſinus Abrahæ.

Quæſt. 2. Vtrum limbus ſit idem quod infernus damnatorum.

Quæſt. 3. Vtrum limbus patrum ſit idem quod limbus puerorum.

Art. III. Vtrum tot receptacula debeant diſtingui.

Quæſtio II.

Art. I. Vtrum ſuffragia quæ per unum hominem fiunt, alii prodeſſe poſſint.

Quæſt. 2. Vtrum opera vivorum mortuis proſint.

Quæſt. 3. Vtrum ſuffragia per peccatores facta mortuis proſint.

Quæſt. 4. Vtrum ſuffragia a vivis facta ipſis factoribus proſint.

Art. II. Vtrum ſuffragia proſint exiſtentibus in inferno.

Quæſt. 2. Vtrum proſint exiſtentibus in purgatorio.

Quæſt. 3. Vtrum ſuffragia valeant pueris exiſtentibus in limbo.

Quæſt. 4. Vtrum aliquo modo proſint exiſtentibus in patria.

Art. III. Vtrum ſola tria quæ dicit Auguſtinus, oratio Eccleſiæ, ſacrificium altaris, & eleemoſyna, proſint mortuis.

Quæſt. 2. Vtrum indulgentiæ quas facit Eccleſia, proſint defunctis.

Quæſt. 3 Vtrum cultus exequiarum defunctis proſint.

Art. IV. Vtrum ſuffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis proſint ei pro quo fiunt, quam aliis, ac ſi pro unoquoque fierent.

Quæſt. 2. Vtrum ſuffragia facta pro multis tantum valeant ſingulis ac ſi pro unoquoque ſingulariter fierent.

Quæſt. 3. Vtrum tantum valeant ſuffragia communia illis pro quibus ſpecialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent ſpecialia, & communia ſimul.

Quæſtio III.

Art. I. Vtrum orationes vivorum a ſanctis cognoſcantur.

Art. II. Vtrum debeamus interpellare ſanctos ad orandum pro nobis.

Art. III. Vtrum orationes ſanctorum ad Deum fuſæ pro nobis ſemper exaudiantur.

DISTINCTIONIS XLVI.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum Deo iuſtitia debeat attribui.

Quæſt. 2. Vtrum ſecundum eamdem rationem dicantur in Deo bonitas, & iuſtitia.

Quæſt. 3. Vtrum in Deo ſit eadem ratio iuſtitiæ, & veritatis.

Art. II. Vtrum opus Dei dicatur iuſtum ex hoc ſolo quod eſt ei placitum.

Quæſt. 2. Vtrum Deus poſſit prætermittere aliquid eorum quæ concurrunt ad iuſtitiam ex parte operis eius.

Quæſt. 3. Vtrum Deus puniat aliquem niſi pro peccato.

Quæſt. 4. Vtrum Deut agat iuſtius cum uno homine quam cum alio.

Art. III. Vtrum ex divina iuſtitia infligatur peccatoribus pœna æterna.

Quæſtio II.

Art. I. Vtrum in Deo ſit ponere miſericordiam.

Quæſt. 2. Vtrum in Deo ſecundum eamdem rationem dicatur miſericordia, & bonitas.

Quæſt. 3. Vtrum opus divinæ miſericordiæ ad attributum potentiæ reducatur.

Art. II. Vtrum Deus miſericordiam ſuam ſemper exhibeat in hoc quod punit citra, & remunerat ſupra condignum.

Quæſt. 2. Vtrum in omni opere Dei miſericordia, & veritas coniungantur.

Quæſt. 3. Vtrum in omni opere Dei principalior ſit iuſtitia quam miſericordia.

Art. III. Vtrum per miſericordiam divinam omnis pœna tam hominum, quam dæmonum terminetur.

Quæſt. 2. Vtrum divina miſericordia ſaltem homines in æternum permittat punire.

Quæſt. 3. Vtrum Chriſtianorum pœna per divinam miſericordiam terminetur.

Quæſt. 4. Vtrum ſaltem qui opera miſericordiæ faciunt, non puniantur æternaliter.

DISTINCTIONIS XLVII.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum generale iudicium futurum ſit.

Quæſt. 2. Vtrum iudicium diſceptationis fiet per locutionem vocalem.

Quæſt. 3. Vtrum tempus futuri iudicii ſit ignotum.

Art. II. Vtrum aliqui homines iudicaturi ſint cum Chriſto.

Quæſt. 2. Vtrum voluntariæ paupertati correſpondeat iudiciaria poteſtas.

Quæſt. 3. Vtrum Angeli debeant iudicare.

Quæſt.

Digitized by Google

Quæſt. 4. Vtrum poſt diem iudicii dæmones exequantur ſententiam iudicis in damnatis.
Art. III. Vtrum homines in iudicio comparere debeant.
Quæſt. 2. Vtrum aliqui boni iudicandi ſint.
Quæſt. 3. Vtrum aliqui mali iudicandi ſint.
Quæſt. 4. Vtrum Angeli iudicandi ſint in futuro iudicio.
Quæſtio II.
Art. I. Vtrum aliqua mundi purgatio futura ſit.
Quæſt. 2. Vtrum hæc purgatio ſit futura per ignem.
Quæſt. 3. Vtrum ille ignis ſit eiuſdem ſpeciei cum igne elementari.
Art. II. Vtrum ille ignis conflagrationis purgaturus ſit cælos ſuperiores.
Quæſt. 2. Vtrum conſumpturus ſit alia elementa.
Quæſt. 3. Vtrum per ignem illum elementa omnia purganda ſint.
Art. III. Vtrum ignis ultimæ conflagrationis ſequi debeat iudicium.
Quæſt. 2. Vtrum per ignem illum conſumendi ſint homines, ut in littera dicitur.
Quæſt. 3. Vtrum ignis ille debeat involvere malos.
DISTINCTIONIS XLVIII.
Quæſtio I.
Art. I. Vtrum Chriſtus in forma ſervi ſit iudicaturus.
Art. II. Vtrum apparere debeat in forma humanitatis glorioſa.
Art. III. Vtrum divinitas a malis ſine gaudio videri poſſit.
Art. IV. Vtrum adventum Domini ad iudicium præcedere debeant aliqua ſigna.
Quæſt. 2. Vtrum circa diem iudicii ſecundum veritatem ſol, & luna obſcurari debeant.
Quæſt. 3. Vtrum veniente Domino virtutes cælorum movendæ ſint.
Quæſt. 4. Vtrum iudicium fiet in valle Ioſaphat, aut in loco circumſtanti.
Quæſtio II.
Art. I. Vtrum mundus aliquando innovabitur.
Art. II. Vtrum innovato mundo motus corporum cæleſtium ceſſabit.
Art. III. Vtrum corporibus cæleſtibus claritas augeatur per innovationem.
Art. IV. Vtrum elementa renoventur per receptionem alicuius claritatis.
Art. V. Vtrum plantæ, & animalia remaneant poſt innovationem.
DISTINCTIONIS XLIX.
Quæſtio I.
Art. I. Vtrum beatitudo in bonis corporis conſiſtat.
Quæſt. 2. Vtrum beatitudo magis conſiſtat in his quæ ſunt voluntatis, quam in his quæ ſunt intellectus.
Quæſt. 3. Vtrum magis conſiſtat in actu intellectus practici quam ſpeculativi.
Quæſt. 4. Vtrum beatitudo in hac vita habeatur.
Art. II. Vtrum beatitudo ſit quid creatum, vel increatum.
Quæſt. 2. Vtrum ſit actus.
Quæſt. 3. Vtrum beatitudo hominis ſit idem quod vita æterna.
Quæſt. 4. Vtrum ſit idem quod pax.
Quæſt. 5. Vtrum ſit idem quod regnum Dei.
Art. III. Vtrum omnes appetant beatitudinem.
Quæſt. 2. Vtrum aliquis poſſit miſeriam appetere.
Quæſt. 3. Vtrum aliquis appetendo beatitudinem mereatur.
Quæſt. 4. Vtrum omne quod aliquis vult, propter beatitudinem velit.
Art. IV. Vtrum beatitudo ſanctorum ſit maior futura poſt iudicium quam ante.
Quæſt. 2. Vtrum beatitudo æqualiter participanda ſit ab omnibus.
Quæſt. 3. Vtrum gradus diverſi beatitudinis manſiones dici debeant.
Quæſt. 4. Vtrum manſiones diſtingui debeant penes gradus caritatis.
Quæſtio II.
Art. I. Vtrum intellectus humanus poſſit pervenire ad videndum Deum per eſſentiam.
Art. II. Vtrum ſancti poſt reſurrectionem Deum corporalibus oculis ſint viſuri.
Art. III. Vtrum ſancti videndo Deum comprehendant ipſum.
Art. IV. Vtrum eorum qui vident per eſſentiam, unus alio videat perfectius.
Art. V. Vtrum ſancti videntes Deum per eſſentiam omnia videant quæ Deus in ſe ipſo videt.
Art. VI. Vtrum aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus poſſit Deum per eſſentiam videre.
Art. VII. Vtrum Deus in ſtatu viæ poſſit videri per eſſentiam.
Quæſtio III.
Art. I. Vtrum delectatio ſit paſſio.
Quæſt. 2. Vtrum delectatio in parte intellectiva animæ, vel in aliis ſubſtantiis ſpiritualibus poſſit eſſe.
Quæſt.

INDEX QUAESTIONUM &c.

Quæſt. 3. Vtrum delectatio ſit in tempore.
Quæſt. 4. Vtrum delectatio, & gaudium ſint penitus idem.
Art. II. Vtrum cauſa delectationis ſit ſolum operatio connaturalis habitus non impedita.
Art. III. Vtrum delectationi triſtitia ſit contraria.
Quæſt. 2. Vtrum delectationi quæ eſt in conſiderando, ſit aliqua triſtitia contraria.
Quæſt. 3. Vtrum triſtitia fortius afficiat quam delectatio.
Art. IV. Vtrum omnis delectatio ſit bona.
Quæſt. 2. Vtrum omnis triſtitia ſit mala.
Quæſt. 3. Vtrum aliqua delectatio ſit optimum.
Art. V. Vtrum delectationes corporales ſint potiores ſpiritualibus.
Quæſt. 2. Vtrum inter delectationes corporales ſit potiſſima quæ eſt ſecundum tactum.
Quæſt. 3. Vtrum inter ſpirituales potior ſit delectatio quæ eſt in operibus activæ, quam quæ contemplativæ.
Quæſt. 4. Vtrum in beatis hominibus ſit æqualis delectatio.

Quæſtio IV.

Art. I. Vtrum in hominibus beatis ponendæ ſint aliquæ dotes.
Art. II. Vtrum dos idem quod beatitudo ſit.
Art. III. Vtrum Chriſto competat habere dotes.
Art. IV. Vtrum Angeli habeant dotes.
Art. V. Vtrum convenienter ponantur tres animæ dotes, ſcilicet dilectio, viſio, fruitio.
Quæſt. 2. Vtrum ſint aliquæ dotes in corpore præter dotes animæ.
Quæſt. 3. Vtrum dotes corporis convenienter aſſignentur quatuor, ſcilicet ſubtilitas, agilitas, claritas, & impaſſibilitas.

Quæſtio V.

Art. I. Vtrum aureola ſit aliud præmium ab eſſentiali præmio, quod dicitur aurea.
Art. II. Vtrum aureola differat a fructu.
Quæſt. 2. Vtrum fructus ſoli virtuti continentiæ debeatur.
Quæſt. 3. Vtrum convenienter tres fructus tribus partibus continentiæ debeantur.
Art. III. Vtrum virginitati debeatur aureola.
Quæſt. 2. Vtrum martyribus aureola debeatur.
Quæſt. 3. Vtrum doctoribus aureola debeatur.
Art. IV. Vtrum Chriſto aureola debeatur.
Quæſt. 2. Vtrum Angelis aureola debeatur.
Quæſt. 3. Vtrum aureola corpori debeatur.
Art. V. Vtrum convenienter tres aureolæ aſſignentur, ſcilicet virginum, martyrum, & doctorum.
Quæſt. 2. Vtrum aureola virginum ſit potior, vel aureola doctorum, vel martyrum.
Quæſt. 3. Vtrum unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris alio excellentius habeat.

DISTINCTIONIS L.

Quæſtio I.

Art. I. Vtrum anima ſeparata poſſit aliquid intelligere.
Art. II. Vtrum anima ſeparata aliquid intelligat per ſpecies quas corpori coniuncta abſtraxit.
Art. III. Vtrum anima ſeparata ſingularia cognoſcat.
Art. IV. Vtrum diſtantia localis cognitionem animæ ſeparatæ impediat.

Quæſtio II.

Art. I. Vtrum omnis voluntas damnatorum ſit mala.
Quæſt. 2. Vtrum damnati aliquando pœniteant de malis quæ fecerunt.
Quæſt. 3. Vtrum damnati recta ratione, & deliberativa poſſint velle ſe non eſſe.
Quæſt. 4. Vtrum damnati vellent aliquos eſſe damnatos qui damnati non ſunt.
Quæſt. 5. Vtrum damnati habeant odio Deum.
Quæſt. 6. Vtrum damnati demereantur.
Art. II. Vtrum damnati poſſint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt.
Quæſt. 2. Vtrum aliquando cogitent de Deo.
Quæſt. 3. Vtrum damnati gloriam beatorum viſuri ſint.
Art. III. Vtrum damnati in inferno ſola pœna ignis affligantur.
Quæſt. 2. Vtrum vermis quo affliguntur, ſit vermis corporalis.
Quæſt. 3. Vtrum fletus qui erit in damnatis, erit corporalis.
Quæſt. 4. Vtrum damnati ſint in tenebris corporalibus.
Art. IV. Vtrum ſancti videant pœnam damnatotum poſt diem iudicii.
Quæſt. 2. Vtrum beati miſeriis damnatorum compatiantur.
Quæſt. 3. Vtrum beati lætentur de pœnis impiorum.

FINIS.

LIBRI QUARTI SENTENTIARUM MAGISTRI PETRI LOMBARDI

DISTINCTIO XXIII.

De ſacramento unctionis extremæ.

PRæter præmiſſa eſt etiam aliud ſacramentum, ſcilicet unctio infirmorum, quæ fit in extremis, oleo per Epiſcopum conſecrato: & ſunt tria genera unctionis. Eſt enim unctio quæ fit chriſmate, quæ dicitur principalis unctio, quia in ea principaliter Paraclytus datur. Unde & propter abundantiam gratiæ duos liquores mixtos habet, oleum ſcilicet, & balſamum; oleum conſcientiæ, balſamum bonæ famæ. Chriſma vero græce, unctio latine dicitur. Nec tamen omne oleum ad unctionem ſanctificatum chriſma vocatur, ſed illud ſolum quod miſcetur cum balſamo; quo capita Regum, & Pontificum unguntur; quo etiam baptizatos ſacerdos ungit in vertice, & Pontifex per impoſitionem manus confirmandos ungit in fronte. Eſt & alia unctio qua catechumeni, & neophyti unguntur in pectore, & inter ſcapulas in perceptione baptiſmi. Tertia vero unctio eſt quæ dicitur oleum infirmorum, de qua nunc agitur.

A quibus inſtitutum ſit hoc ſacramentum.

HOc ſacramentum unctionis infirmorum ab Apoſtolis inſtitutum legitur. Ait enim Iacobus (cap. v. 14.) „ Infirmatur aliquis in vobis? inducat presbyteros „ Eccleſiæ, & orent ſuper eum, ungentes eum oleo in nomine Domini: & alleviabit eum Dominus, & ſi in peccatis fuerit, dimittentur ei. “ In quo oſtenditur duplici ex cauſa ſacramentum hoc inſtitutum, ſcilicet ad peccatorum remiſſionem, & ad corporalis infirmitatis alleviationem. Unde conſtat eum qui hanc unctionem fideliter, devoteque percipit, & in corpore, & in anima alleviari, ſi tamen expedit ut in utroque allevietur. Quod ſi forte corporis valetudinem illi habere non expedit, illam quæ eſt animæ ſanitatem in hoc ſacramento acquirit. Et ſicut in aliis ſacramentis, ita & in iſto aliud eſt ſacramentum, aliud res ſacramenti. Sacramentum eſt ipſa unctio exterior, res ſacramenti unctio interior, quæ peccatorum remiſſione, & virtutum ampliatione perficitur. Et ſi ex contemptu, vel negligentia ſacramentum hoc prætermittitur, periculoſum eſt, & damnabile.

De iteratione huius ſacramenti.

QUærunt aliqui, ſi hoc ſacramentum iterari poſſit, cum baptiſmus, & alia quædam ſacramenta ſemel ſuſcepta non iterentur. Auguſtinus (1) dicit (Lib. II. contra epiſt. Parmeniani cap. XIII.) ſacramentum non iterandum, & ſacramento non faciendam eſſe iniuriam. Sed hoc dicit ubi (2) agit de ſacramento baptiſmi, & ordinationis. Unde non videtur illud generaliter accipiendum, ſed de ſacramento baptiſmi, & confirmationis, & ordinationis, quæ nullatenus ſunt repetenda: quia ſemel tantum, & non ſæpius datur baptiſmus, & confirmatio, & ordinatio. Sacramentum vero altaris, & pœnitentiæ, & coniugii ſæpe iterari videtur: quia ſæpe ſacramentum corporis percipitur, frequenter pœnitentia agitur, coniugium ſæpe contrahitur. Quare ergo unctio ſimiliter non poteſt iterari? Si morbus non revertitur, medicina non iteretur. Si vero morbus non poteſt cohiberi, quare medicina debet prohiberi? Sicut oratio iterari poteſt, ita & unctio iterari poſſe videtur: utramque enim illic commemorat Iacobus, & utrumque illic cooperatur (3) ad conferendam alleviationem corporis, & animæ. Cur ergo negatur unctionem ſuper infirmum poſ-

(1) *Nicolai addit* utique. (2) *Al.* ait. (3) *Al.* ferendam.

ſe iterari ad impetrandam ſæpius ſanitatem mentis, & corporis, cum propter infirmitatem eadem ſæpe iteranda ſit oratio? Quidam autem de omni ſacramento intelligi volunt, quod non ſit iterandum, ſcilicet ſecundum totum illud quod pertinet ad ſacramentum, dicentes, quædam ſacramenta ſæpius poſſe ſuſcipi, quædam vero non. Nec tamen quæ ſæpius ſumuntur, totaliter iterantur, ut ſacramentum altaris, & unctionis; quæ licet ſumantur ſæpius, tamen quia non iterum benedicitur eadem hoſtia, vel idem oleum, non iteratur ſacramentum cum iniuria. Sed dicet quis: Sic & baptiſmus non iteratur, etſi aliquis frequenter baptizatur, dum eadem aqua non iterum benedicatur. Sed aliud eſt, inquiunt illi, de benedictione aquæ, qua fit baptiſmus, aliud de benedictione panis, & olei. Poteſt enim baptiſmus celebrari in aqua etiam non benedicta: quia illa benedictio pro reverentia tantum fit, & decore, non virtute ſacramenti. Sed corpus Chriſti non poteſt confici niſi de pane conſecrato; nec unctio illa fieri poteſt niſi de oleo ab Epiſcopo conſecrato: ideoque illa ſanctificatio ad virtutem ſacramenti pertinere videtur. In coniugio quoque ſemel tantum benedicitur quiſque, non ſæpius. Benedicitur enim, ut ait Ambroſius (Ambroſiaſter in I. Corinth. cap. VII.) cum prima, & non cum ſecunda uxore. Si ergo cum dicitur, ſacramentum non eſſe iterandum, nec iniuriam ei eſſe faciendam, rationem dicti referas ad ſanctificationem rei, qua ſacramentum expletur, de omni ſacramento generaliter id verum eſt. Si vero ad ſuſceptionem ſacramenti, de quibuſdam verum eſt, quod non iterantur crebra ſuſceptione; de aliis vero quibuſdam non, quia frequenter ſumuntur, ut hoc unctionis ſacramentum, quod in omni pene Eccleſia ſæpe repetitur.

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit Magiſter de baptiſmo, qui eſt ſacramentum intrantium, & de confirmatione, euchariſtia, pœnitentia, quæ ſunt ſacramenta progredientium, hic quinto loco determinat de extrema unctione, quæ eſt ſacramentum exeuntium: & dividitur in partes duas. In prima determinat de ipſo ſacramento; in ſecunda de uſu ipſius, ibi, *Quærunt aliqui, ſi hoc ſacramentum iterari poſſit*. Prima in duas. In prima diſtinguit hoc ſacramentum ab aliis unctionibus. In ſecunda determinat omnia quæ ad hoc ſacramentum pertinent, ibi, *Hoc ſacramentum unctionis infirmorum ab Apoſtolis inſtitutum legitur*. Et circa hoc tria facit. Primo determinat inſtitutionem; ſecundo effectum, ibi, *In quo oſtenditur duplici ex cauſa ſacramentum hoc inſtitutum*; tertio conformitatem iſtius ſacramenti ad alia, ibi, *Et ſicut in aliis ſacramentis, ita & in iſto aliud eſt ſacramentum, aliud res ſacramenti*.

Quærunt aliqui, ſi hoc ſacramentum iterari poſſit. Hic determinat de uſu iſtius ſacramenti: & dividitur in duo ſecundum duas opiniones quas tangit de iteratione iſtius ſacramenti, & aliorum per conſequens. (*a*) Secunda oſtenditur ibi, *Quidam autem de omni ſacramento intelligi volunt quod non ſit iterandum*.

QUAESTIO I.

Hic eſt duplex quæſtio. Prima de ipſo ſacramento extremæ unctionis. Secunda de adminiſtratione, & uſu ipſius.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo. De ipſa extrema unctione.
Secundo. De effectu eius.
Tertio. De materia ipſius.
Quarto. De forma.

ARTICULUS I.

Utrum extrema unctio ſit ſacramentum.

IV. cont. Gentiles cap. LXXIII.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod extrema unctio non ſit ſacramentum. Quia ſicut oleum aſſumitur ad infirmos, ita ad catechumenos. Sed unctio quæ fit oleo ad catechumenos non eſt ſacramentum. Ergo nec extrema unctio quæ fit oleo ad infirmos.

2. Præterea. Sacramenta veteris legis fuerunt ſigna ſacramentorum novæ legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege. Ergo non eſt ſacramentum novæ legis.

3. Præterea. Secundum Dionyſium (de eccl. Hier. cap. V. part. I.) omne ſacramen-

tum

(a) *Nicolai:* Prima oſtenditur ibi, *Quare ergo unctio &c.* Secunda &c.

Digitized by Google

tum eſt vel ad purgandum, vel ad illuminandum, vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur neque ad purgandum; neque ad illuminandum, quia hoc ſoli baptiſmo attribuitur; neque ad perficiendum, quia hoc ſecundum ipſum pertinet ad chriſma, & euchariſtiam. Ergo extrema unctio non eſt ſacramentum.

Sed contra. Sacramenta Eccleſiæ ſufficienter ſubveniunt defectibus hominum ſecundum quemlibet ſtatum. Sed exeuntibus non ſubvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipſa eſt ſacramentum.

Præterea. Sacramenta, ut ſupra dictum eſt diſt. I. nihil aliud ſunt quam quædam ſpirituales medicinæ. Sed extrema unctio eſt quædam ſpiritualis medicina: quia valet ad remiſſionem peccatorum, ut habetur Iac. V. Ergo eſt ſacramentum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod extrema unctio non ſit unum ſacramentum. Quia unitas rei eſt ex ſua materia, & ex ſua forma, cum ex eodem res eſſe habeat, & unitatem. Sed forma huius ſacramenti frequenter iteratur etiam eadem vice, & materia pluries in uncto adhibetur ſecundum diverſas partes. Ergo non eſt unum ſacramentum.

2. Præterea. Ipſa unctio eſt ſacramentum: ridiculum enim eſt dicere, quod oleum ſit ſacramentum. Sed ſunt plures unctiones. Ergo ſunt plura ſacramenta.

3. Præterea. Unum ſacramentum ab uno miniſtro perfici debet. Sed in aliquo caſu extrema unctio non poteſt perfici uno miniſtro, ſicut ſi poſt primam unctionem factam ſacerdos moriatur, tunc enim alius ſacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unctio non eſt ſacramentum unum.

Sed contra eſt, quia ſicut immerſio ſe habet ad baptiſmum, ita ſe habet unctio ad hoc ſacramentum. Sed plures immerſiones ſunt unum ſacramentum baptiſmi. Ergo & plures unctiones ſunt unum ſacramentum.

Præterea. Si non eſſet unum ſacramentum, tunc facta prima unctione non oporteret ad perfectionem ſacramenti quod fieret ſecunda: quia quodlibet ſacramentum per ſe habet eſſe perfectum. Sed hoc falſum eſt. Ergo eſt unum ſacramentum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod hoc ſacramentum non fuit inſtitutum a Chriſto. Quia de inſtitutione ſacramentorum quæ Chriſtus inſtituit, fit mentio in Evangelio, ſicut de euchariſtia, & baptiſmo. Sed nulla fit mentio de extrema unctione. Ergo non eſt a Chriſto inſtituta.

2. Præterea. Magiſter expreſſe dicit in littera, quod eſt inſtitutum ab Apoſtolis. Ergo ipſe Chriſtus per ſe non inſtituit.

3. Præterea. Sacramentum euchariſtiæ, quod Chriſtus inſtituit, etiam ipſe per ſe exhibuit. Sed hoc ſacramentum ipſe nulli exhibuit. Ergo per ſe non inſtituit.

Sed contra. Sacramenta novæ legis ſunt digniora quam ſacramenta veteris legis. Sed omnia ſacramenta veteris legis ſunt ab ipſo Deo inſtituta. Ergo multo fortius omnia ſacramenta novæ legis habent inſtitutionem ab ipſo Chriſto.

Præterea. Eiuſdem eſt ſtatuere, & ſtatuta removere. Sed Eccleſia quæ in ſucceſſoribus Apoſtolorum habet eamdem auctoritatem quam Apoſtoli habuerunt, non poſſet auferre ſacramentum extremæ unctionis. Ergo Apoſtoli non inſtituerunt, ſed ipſe Chriſtus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in his quæ Eccleſia viſibiliter operatur, quædam ſunt ſacramenta, ut baptiſmus; quædam ſacramentalia, ut exorciſmus, ut ſupra diſt. VI. dictum eſt: quorum hæc eſt differentia, quia ſacramentum dicitur illa actio Eccleſiæ quæ attingit ad effectum principaliter intentum in adminiſtratione ſacramentorum; ſed (*a*) ſacramentale dicitur illa actio quæ quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in adminiſtratione ſacramentorum eſt curatio morbi peccati. Iſaiæ XXVII. 9. (*b*) *Hic eſt omnis fructus, ut auferatur peccatum*. Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Iacobi patet, nec ordinetur ad aliud ſacramentum quaſi ei annexum, conſtat quod extrema unctio non eſt ſacramentale, ſed ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum quo catechumeni unguntur, ſua unctione non perducit ad peccati remiſſionem, quia hoc ad baptiſmum pertinet; ſed aliquo modo ad baptiſmum diſponit, ut ſupra diſt. VI. dictum eſt: & ideo non eſt ſacramentum illa unctio, ſicut unctio extrema.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ſacramentum immediate hominem ad gloriam diſpo-

A 2

(a) Al. ſacramentaliter. (b) Vulgata: *& iſte omnis fructus*.

diſponit, cum exeuntibus a corpore detur : & quia in veteri lege non erat adhuc tempus perveniendi ad gloriam, quia neminem ad gloriam adduxit lex ; ideo illud ſacramentum ibi præfigurari non debuit per aliquod ſacramentum ſibi reſpondens, ſicut per figuram ejuſdem generis ; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum ſit in omnibus curationibus quæ leguntur in veteri teſtamento.

Ad tertium dicendum, quod Dionyſius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, ſicut nec de pœnitentia, nec de matrimonio : quia ipſe non intendit determinare de ſacramentis, niſi quatenus per ea innoteſcere poteſt eccleſiaſticæ hierarchiæ ordinata diſpoſitio quantum ad miniſtros, & actiones miniſtrorum, & recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis conſequatur gratiam, & remiſſionem peccatorum, non eſt dubium quod habet vim illuminativam, & purgativam, ſicut baptiſmus, quamvis non ita plenam.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod unum numero, per ſe loquendo, dicitur tripliciter. Uno modo ſicut indiviſibile, quod nec actu, nec potentia eſt plura, ut punctus, & unitas. Alio modo ſicut continuum, quod quidem eſt unum actu, ſed plura potentia, ut linea. Sed tertio modo ſicut perfectum aliquod quod ex pluribus partibus conſtituitur, ut domus, quod eſt multa quodammodo etiam actu, ſed illa multa conveniunt in aliquo uno : & hoc modo quodlibet ſacramentum dicitur unum, inquantum multa quæ ſunt in uno ſacramento, adunantur ad unum ſignificandum, vel cauſandum, quia ſacramentum ſignando cauſat. Et ideo quando una actio ſufficit ad perfectam ſignificationem, unitas ſacramenti conſiſtit in illa actione tantum, ſicut patet in confirmatione : quando autem ſignificatio ſacramenti poteſt eſſe & in una, & in multis actionibus, tunc ſacramentum perfici poteſt & una actione, & pluribus, ſicut baptiſmus in una immerſione, & tribus : quia ablutio quæ ſignificatur in baptiſmo, poteſt eſſe per unam immerſionem, vel per multas. Quando autem perfecta ſignificatio non poteſt eſſe niſi per plures actiones, tunc plures actiones ſunt de perfectione ſacramenti, ſicut patet de euchariſtia : quia refectio corporalis, quæ ſignificat ſpiritualem, non poteſt eſſe niſi per cibum, & potum : & ſimiliter eſt in hoc ſacramento, quia curatio interiorum vulnerum non poteſt perfecte ſignificari niſi per appoſitionem medicinæ ad diverſas vulnerum radices : & ideo plures actiones ſunt de perfectione hujus ſacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius perfecta non tollitur propter diverſitatem materiæ, aut formæ, quæ eſt in partibus totius ; ſicut conſtat quod non eadem materia eſt carnis & oſſis, ex quibus conſtituitur unus homo, nec eadem forma : & ſimiliter etiam in ſacramento euchariſtiæ, & in hoc ſacramento pluralitas materiæ, & formæ unitatem ſacramenti non tollit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis illæ actiones ſint plures ſimpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quæ eſt unctio omnium exteriorum ſenſuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in euchariſtia, ſi poſt conſecrationem panis moriatur ſacerdos, alius ſacerdos poſſit ad conſecrationem vini incipere ubi ille dimiſit, vel etiam incipere a capite ſupra aliam materiam ; tamen in extrema unctione non poteſt a capite incipere, ſed debet ſemper procedere : quia unctio in eadem parte facta, tantum valet ac ſi conſecraretur bis eadem hoſtia, quod nullo modo faciendum eſt. Nec tamen miniſtrorum pluralitas tollit unitatem ſacramenti, quia inſtrumentaliter tantum operantur ; mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ſacramentum iſtud, & confirmationis, Chriſtus non inſtituit per ſe, ſed Apoſtolis inſtituendum dimiſit : quia hæc duo propter plenitudinem gratiæ quæ in eis confertur, non potuerunt ante Spiritus ſancti miſſionem pleniſſimam inſtitui : unde ſunt ita ſacramenta novæ legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed hæc ratio non multum cogit : quia ſicut Chriſtus ante paſſionem promiſit plenam Spiritus ſancti miſſionem, ita potuit inſtituere hæc ſacramenta. Et ideo alii dicunt, quod omnia ſacramenta Chriſtus inſtituit per ſeipſum ; ſed quædam per ſeipſum promulgavit, quæ ſunt majoris difficultatis ad credendum ; quædam autem Apoſtolis promulganda reſervavit, ſicut extremam unctionem, & confirmationem. Et hæc opinio pro tanto videtur probabilior, quia ſacramenta ad fundamentum legis pertinent, & ideo ad legislatorem pertinet eorum inſtitutio : & iterum quia ex inſtitutione

ne efficaciam habent, quæ eis non niſi divinitus eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit, & dixit quæ in Evangeliis non continentur. Illa enim præcipue curaverunt Evangeliſtæ tradere quæ ad ſalutis neceſſitatem, (a) & ad ordinem eccleſiaſticæ diſpoſitionis pertinent: & ideo potius inſtitutionem baptiſmi, & pœnitentiæ, & euchariſtiæ, & ordinis a Chriſto factam narraverunt, quam extremæ unctionis, vel confirmationis, quæ neque ſunt de neceſſitate ſalutis, neque ad diſpoſitionem, ſive diſtinctionem Eccleſiæ pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio Matth. VI. ubi dicitur, quod Apoſtoli oleo ungebant infirmos.

Ad ſecundum dicendum, quod Magiſter dicit ab Apoſtolis inſtitutum, quia per doctrinam Apoſtolorum nobis promulgata eſt eius inſtitutio.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus, ſicut in præcedenti diſt. (quæſt. II. art. 3. quæſtiunc. 3.) dictum eſt, non exhibuit aliquod ſacramentum, niſi quod ipſe accepit in exemplum. Accipere autem pœnitentiam, & extremam unctionem ſibi non competebat, quia ſine peccato erat: & ideo ipſe non exhibuit.

ARTICULUS II.

Utrum extrema unctio valeat ad remiſſionem peccatorum.

IV. contra Gentil. ubi ſupra.

I. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remiſſionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum poteſt effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur ad peccatorum remiſſionem pœnitentia. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Præterea. In peccato non ſunt niſi tria, macula, reatus pœnæ, & reliquiæ peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quo ad maculam ſine contritione, quæ etiam ſine unctione remittit; nec iterum quo ad pœnam, quia adhuc ſi convaleſcat, tenetur perficere ſatisfactionem iniunctam; nec quo ad reliquias culpæ, quia adhuc remanent diſpoſitiones ex actibus præcedentibus relictæ, ut patet poſt convaleſcentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remiſſio.

3. Præterea. Remiſſio peccatorum non fit ſucceſſive, ſed in inſtanti. Sed extrema unctio non fit tota ſimul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo eius effectus non eſt remiſſio peccatorum.

Sed contra eſt quod dicitur Iac. V. 15. *Si in peccatis eſt, dimittentur ei.*

Præterea. Omne ſacramentum novæ legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remiſſio peccatorum. Ergo extrema unctio, cum ſit ſacramentum novæ legis, operatur ad remiſſionem peccati.

QUAESTIUNCULA II.

I. Ulterius. Videtur quod ſanitas corporalis non ſit effectus huius ſacramenti. Omne enim ſacramentum eſt medicina ſpiritualis. Sed ſpiritualis medicina ad ſpiritualem ſanitatem ordinatur, ſicut corporalis ad corporalem. Ergo ſanitas corporalis non eſt effectus huius ſacramenti.

2. Præterea. Sacramentum ſemper habet effectum ſuum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non ſanatur corporaliter ſuſcipiens hoc ſacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo ſanitas corporalis non eſt effectus eius.

3. Præterea. Efficacia huius ſacramenti Iacob V. nobis oſtenditur. Sed ibi non attribuitur (b) ſanationis effectus unctioni, ſed orationi: dicit enim: (c) *Oratio fidei ſanabit infirmum*. Ergo corporalis ſanatio non eſt effectus huius ſacramenti.

Sed contra. Operatio Eccleſiæ habet maiorem efficaciam poſt Chriſti paſſionem quam ante. Sed ante oleo inuncti per Apoſtolos ſanabantur, ut patet Matth. VI. Ergo & nunc habet effectum in corporali ſanatione.

Præterea. Sacramenta ſignificando efficiunt. Sed baptiſmus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, ſignificat, & efficit ſpiritualem. Ergo & extrema unctio per ſanationem corporalem, quam exterius efficit, ſignificat, & cauſat ſpiritualem.

QUAESTIUNCULA III.

I. Ulterius. Videtur quod hoc ſacramentum characterem imprimat. Character enim eſt ſignum diſtinctivum. Sed ſicut baptizatus diſtinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto. Ergo ſicut baptiſmus imprimit characterem, ita extrema unctio.

2. Præterea. In ordinis, & confirmationis

(a) *Al.* & eccleſiaſticæ &c. (b) *Al.* ſanatio. *Nicolai:* ſanatio quaſi effectus. (c) Vulgata; *& oratio fidei ſalvabit infirmum.*

nis ſacramentis eſt unctio, ſicut & in hoc ſacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo & in iſto.

3. Præterea. In omni ſacramento eſt aliquid quod eſt res tantum, aliquid quod eſt ſacramentum tantum, aliquid quod eſt res & ſacramentum. Sed non poteſt aliquid aſſignari in hoc ſacramento quod ſit res & ſacramentum niſi character. Ergo in hoc ſacramento imprimitur character.

Sed contra. Nullum ſacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicetur. Ergo non imprimit characterem.

Præterea. Diſtinctio quæ fit ſecundum characterem ſacramentalem, eſt diſtinctio eorum qui ſunt in præſenti Eccleſia. Sed extrema unctio confertur ei qui de præſenti Eccleſia exit. Ergo non decet quod in eo character conferatur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod quodlibet ſacramentum eſt inſtitutum principaliter ad unum effectum, quamvis etiam alios ex conſequenti inducere poſſit, quia ſacramentum efficit quod figurat: ideo ex ipſa ſignificatione ſacramenti debet accipi eius principalis effectus. Adhibetur autem hoc ſacramentum ſecundum modum cuiuſdam medicationis, ſicut baptiſmus per modum ablutionis. Medicina autem eſt ad pellendum infirmitatem: unde principaliter hoc ſacramentum eſt inſtitutum ad ſanandum infirmitatem peccati, ut ſicut baptiſmus eſt quædam ſpiritualis regeneratio, & pœnitentia quædam ſpiritualis ſuſcitatio; ita & extrema unctio ſit quædam ſpiritualis ſanatio, vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio præſupponit corporalem vitam in medicato, ita ſpiritualis ſpiritualem: & ita hoc ſacramentum non datur contra defectus quibus ſpiritualis vita tollitur, ſcilicet peccatum originale, & mortale, ſed contra illos defectus quibus homo ſpiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ, vel gloriæ: & hic defectus nihil eſt aliud quam quædam debilitas, & ineptitudo quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali, vel originali; & contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc ſacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quæ ſecum non compatitur peccatum, ideo ex conſequenti ſi invenit peccatum aliquod vel mortale, vel veniale quo ad culpam, tollit ipſum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, ſicut etiam de eucharistia, & confirmatione ſupra dictum eſt: & ideo etiam Iacobus de remiſſione peccati conditionaliter loquitur dicens: *Si in peccatis ſit, dimittentur ei* quo ad culpam: non enim ſemper delet peccatum, quia non ſemper invenit; ſed ſemper remittit quo ad debilitatem prædictam, quam quidam reliquias peccati dicunt. Quidam vero dicunt, quod principaliter eſt inſtitutum propter veniale; quod quidem non poteſt, dum hæc vita agitur, perfecte curari: & ideo ſacramentum exeuntium ſpecialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum: quia pœnitentia ſufficienter etiam in hac vita delet venialia quo ad culpam. Quod autem non poſſunt evitari poſt peractam pęnitentiam, non aufert præcedenti pœnitentiæ ſuum effectum: & iterum hoc pertinet ad debilitatem prædictam. Unde dicendum, quod principalis effectus huius ſacramenti eſt remiſſio peccatorum quo ad reliquias peccati, ex conſequenti autem quantum ad culpam, ſi eam inveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicuius ſacramenti poſſit haberi ſine actuali perceptione illius ſacramenti, vel ſine ſacramento, vel per aliud ſacramentum ex conſequenti; numquam tamen poteſt haberi ſine propoſito illius ſacramenti: & ideo quia pœnitentia eſt principaliter inſtituta contra actualem culpam, quodcumque aliud ſacramentum actualem culpam deleat ex conſequenti, non excludit neceſſitatem pœnitentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum. Quamvis enim culpa quo ad maculam ſine contritione non dimittatur, tamen hoc ſacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus *liberi* arbitrii in peccatum ſit contritio, ſicut etiam in euchariſtia, & confirmatione poteſt accidere. Similiter etiam & reatum pœnæ temporalis dimittit, ſed ex conſequenti, inquantum debilitatem tollit: quia eamdem pœnam levius portat fortis quam debilis: unde non oportet quod propter hoc minuatur ſatisfactionis menſura. Reliquiæ autem peccati non dicuntur hic diſpoſitiones ex actibus relictæ, quæ ſunt quidam habitus inchoati; ſed quædam ſpiritualis debilitas in ipſa mente exiſtens, qua ſublata, etiam eiſdem habitibus, vel diſpoſitionibus manentibus, non ita poteſt inclinari mens ad peccata.

Ad tertium dicendum, quod quando ſunt mul-

multæ actiones ordinatæ ad unum effectum, ultima eſt formalis reſpectu omnium præcedentium, & agit in virtute earum: & ideo in ultima unctione gratia infunditur, quæ effectum ſacramento præbet.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut baptiſmus per ablutionem corporalem facit ſpiritualem emundationem a maculis ſpiritualibus; ita hoc ſacramentum per medicationem ſacramentalem exteriorem facit ſanationem interiorem. Et ſicut ablutio baptiſmi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit; ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, ſcilicet corporalem ſanationem. Sed hæc eſt differentia: quia corporalis ablutio ex ipſa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem, & ideo ſemper eam facit; ſed extrema unctio non facit corporalem ſanationem ex proprietate naturali materiæ, ſed ex virtute divina, quæ operatur rationabiliter. Et quia ratio operans numquam inducit ſecundarium effectum, niſi ſecundum quod expedit ad principalem; ideo ex hoc ſacramento non ſequitur corporalis ſanatio ſemper, ſed quando expedit ad ſpiritualem ſanationem; & tunc ſemper eam inducit, dummodo non ſit impedimentum ex parte recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod corporalis ſanitas non ſit effectus principalis huius ſacramenti; & hoc verum eſt.

Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod oratio illa eſt forma iſtius ſacramenti, ut dicetur: & ideo hoc ſacramentum ex ſua forma habet efficaciam, quantum eſt de ſe, ad ſanitatem corporalem.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ſupra diſt. iv. (quæſt. i. art. 4. quæſtiunc. 1. & 2.) dictum eſt, character non imprimitur niſi in illis ſacramentis quibus homo ad aliquod ſacrum deputatur. Hoc autem ſacramentum eſt ſolum in remedium, & non deputatur per ipſum homo ad aliquod ſacrum agendum, vel ſuſcipiendum: & ideo non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum, quod character facit diſtinctionem ſtatuum quantum ad ea quæ in Eccleſia agenda ſunt; & talem diſtinctionem homo non habet ab aliis per hoc quod ipſe eſt inunctus.

Ad ſecundum dicendum, quod unctio quæ fit in ordine, & confirmatione, eſt unctio conſecrationis, qua homo deputatur ad aliquod ſacramentum; ſed hæc unctio eſt unctio medicationis: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod in hoc ſacramento res, & ſacramentum non eſt character, ſed quædam interior devotio, quæ eſt ſpiritualis (a) unctio.

ARTICULUS III.

Utrum oleum olivæ ſit conveniens materia huius ſacramenti.

IV. contr. Gent. ubi ſup.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod oleum olivæ non ſit conveniens materia huius ſacramenti. Quia hoc ſacramentum immediate ad incorruptionem ordinat. Sed incorruptio ſignatur (b) per balſamum, quod in chriſmate ponitur. Ergo chriſma eſſet convenientior huius ſacramenti materia.

2. Præterea. Hoc ſacramentum eſt ſpiritualis medicatio. Sed ſpiritualis medicatio per vini appoſitionem ſignificatur, ſicut patet Luc. x. in parabola de ſauciato. Ergo vinum eſſet convenientior huius ſacramenti materia.

3. Præterea. Ubi eſt maius periculum, ibi debet communius remedium adhiberi. Sed oleum olivæ non eſt commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc ſacramentum detur exeuntibus, qui ſunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivæ non ſit materia conveniens.

Sed contra eſt quod Iac. v. oleum materia huius ſacramenti determinatur. Sed oleum proprie non dicitur niſi oleum olivæ. Ergo eſt materia huius ſacramenti.

Præterea. Spiritualis ſanatio per olei inunctionem ſignificatur, ut patet Iſa. 1. ubi dicitur: *Plaga tumens non eſt .... curata medicamine, neque fota oleo*. Ergo conveniens materia huius ſacramenti eſt oleum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non oporteat eſſe oleum conſecratum. Quia hoc ſacramentum habet unam ſanctificationem in uſu per formam verborum. Ergo ſuperfluit alia ſan-

(a) *Al. deeſt* unctio. (b) *Al.* per baptiſmum qui chriſmate.

ſanctificatio, ſi ad materiam ipſius fiat.

2. Præterea. Sacramenta habent efficaciam, & ſignificationem in ipſa materia. Sed ſignificatio effectus huius ſacramenti competit oleo ex naturali proprietate, efficacia autem ex inſtitutione divina. Ergo non eſt neceſſaria aliqua ſanctificatio materiæ.

3. Præterea. Baptiſmus eſt perfectius ſacramentum quam extrema unctio. Sed in baptiſmo non præexigitur materiæ ſanctificatio, quantum eſt de neceſſitate ſacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

Sed contra eſt, quia in omnibus aliis unctionibus eſt materia conſecrata prius. Ergo cum hoc ſacramentum ſit quædam unctio, requirit materiam conſecratam.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non oporteat materiam huius ſacramenti eſſe conſecratam per Epiſcopum. Quia dignior eſt conſecratio materiæ in ſacramento euchariſtiæ quam in hoc ſacramento. Sed in euchariſtia materiam ſacerdos poteſt conſecrare. Ergo & in hoc ſacramento.

2. Præterea. In operationibus corporalibus ars dignior numquam præparat materiam inferiori: quia dignior eſt quæ utitur quam quæ materiam præparat, ut dicitur in II. Phyſic. (text. com. xxv.) Sed Epiſcopus eſt ſupra ſacerdotem. Ergo non præparat materiam in illo ſacramento quo ſacerdos utitur. Sed ſacerdos diſpenſat hoc ſacramentum, ut dicetur. Ergo conſecratio materiæ non pertinet ad Epiſcopum.

Sed contra eſt, quia etiam in aliis unctionibus materia per Epiſcopum conſecratur. Ergo debet ita eſſe in iſta.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſpiritualis curatio quæ in fine adhibetur, debet eſſe perfecta, quia poſt eam alia non relinquitur, & lenis, ut ſpes, quæ exeuntibus maxime eſt neceſſaria, non frangatur, ſed foveatur. Oleum autem lenitivum eſt, & penetrativum uſque ad intima, & etiam diffuſivum: & ideo quantum ad utrumque prædictorum eſt conveniens materia huius ſacramenti: & quia oleum principaliter nominatur olivæ liquor, cum alii liquores ex ſimilitudine ad ipſum olei nomen accipiant; ideo oleum olivæ etiam debet eſſe quod aſſumitur in materiam huius ſacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriæ eſt res non contenta in hoc ſacramento; nec oportet quod tali rei ſignificatio materiæ reſpondeat: unde non oportet quod balſamum ponatur in materia huius ſacramenti, quia balſamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, qua de cetero non indigent propter ſe exeuntes, ſed indigent tantum nitore conſcientiæ, qui per oleum ſignificatur.

Ad ſecundum dicendum, quod vinum ſanat mordicando, oleum leniendo: & ideo curatio per vinum magis pertinet ad pœnitentiam, quam ad hoc ſacramentum.

Ad tertium dicendum, quod oleum olivæ quamvis non ubique creſcat, tamen de facili poteſt ad quemlibet locum transferri: & præterea hoc ſacramentum non eſt tantæ neceſſitatis, quod exeuntes ſine hoc ſacramento non poſſint ſalutem conſequi.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum ſimplex eſt materia huius ſacramenti, & in ipſa ſanctificatione olei, quæ fit per Epiſcopum, perficitur ſacramentum. Sed hoc patet eſſe falſum ex his quæ de euchariſtia dicta ſunt, ubi oſtenſum eſt quod ſolum illud ſacramentum conſiſtit in conſecratione materiæ. Et ideo dicendum, quod hoc ſacramentum conſiſtit in ipſa unctione, ſicut baptiſmus in ablutione: & materia huius ſacramenti eſt oleum ſanctificatum. Poteſt autem triplex ratio aſſignari, quare exigitur materiæ ſanctificatio in hoc ſacramento, & in quibuſdam aliis. Prima eſt, quia omnis efficacia ſacramentorum a Chriſto deſcendit: & ideo ſacramenta illa quibus ipſe eſt uſus, habent efficaciam ex ſuo uſu, ſicut tactu ſuæ carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc ſacramento non eſt uſus, nec aliqua corporali unctione: & ideo in omnibus unctionibus requiritur ſanctificatio materiæ. Secunda cauſa eſt propter plenitudinem gratiæ quæ confertur non ſolum ut culpam tollat, ſed etiam reliquias, & infirmitatem corporis. Tertia eſt ex hoc quod effectus eius corporalis, ſcilicet ſanatio corporalis, non cauſatur ex materiæ naturali proprietate: & ideo oportet quod hæc efficacia ſibi per ſanctificationem detur.

Ad primum ergo dicendum, quod prima ſanctificatio eſt materiæ ſecundum ſe; ſed ſecunda magis pertinet ad uſum ipſius, ſecundum quod eſt actu conferens effectum ſuum: & ideo neutra ſuperfluit: quia etiam inſtrumenta efficaciam accipiunt ab artifice & dum fiunt, & dum ad actum applicantur.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod illa efficacia quæ eſt ex inſtitutione ſacramenti, applicatur huic materiæ per ſanctificationem.
Ad tertium patet ſolutio ex dictis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod miniſter ſacramenti non propria virtute effectum ſacramenti inducit ut principale agens, ſed per efficaciam ſacramenti quod diſpenſat: quæ quidem efficacia primo eſt a Chriſto, & ab ipſo in alios deſcendit ordinate, ſcilicet in populum mediantibus miniſtris qui ſacramenta diſpenſant, & in miniſtros inferiores mediantibus ſuperioribus qui materiam ſanctificant: & ideo in omnibus ſacramentis quæ indigent materia ſanctificata, prima ſanctificatio materiæ fit per Epiſcopum, & uſus quandoque per ſacerdotem, ut oſtendatur ſacerdotalis poteſtas ab epiſcopali derivata, ſecundum illud Pſalm. CXXXII. 2. *Sicut unguentum in capite*, quod prius deſcendit in barbam, deinde uſque ad oram veſtimenti.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacramentum euchariſtiæ conſiſtit in ipſa materiæ ſanctificatione, non autem in uſu: & ideo proprie loquendo, illud quod eſt materia ſacramenti non eſt quid conſecratum: unde non præexigitur aliqua ſanctificatio circa materiam per Epiſcopum facta; ſed exigitur ſanctificatio altaris, & huiuſmodi, & etiam ipſius ſacerdotis, quæ non niſi per Epiſcopum fieri poteſt. Unde in illo etiam ſacramento oſtenditur poteſtas ſacerdotalis ab Epiſcopo derivata, ut Dionyſius dicit (de eccleſ. Hierar. cap. III. part. 3.) Ideo autem illam conſecrationem materię poteſt facere ſacerdos quæ eſt in ſe ſacramentum, & non illam quæ ut ſacramentale quoddam ordinatur ad ſacramentum quod conſiſtit in uſu fidelium, quia quantum ad corpus Chriſti verum nullus ordo eſt ſupra ſacerdotium, ſed quantum ad corpus Chriſti myſticum epiſcopalis ordo eſt ſupra ſacerdotalem, ut in ſequenti diſt. dicetur.

Ad ſecundum dicendum, quod materia ſacramenti non eſt talis materia ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, ſicut eſt in artibus mechanicis; ſed ut cuius virtute aliquid fiat: & ſic participat aliquid de ratione cauſæ agentis, inquantum eſt inſtrumentum quoddam divinæ operationis, ut ſupra diſt. 1. (quæſt. 1. arr. 4. quæſtiunc. 1.) dictum eſt: & ideo oportet quod a ſuperiori arte, vel poteſtate talis virtus materiæ acquiratur: quia in cauſis agentibus quanto aliquod agens eſt prius, tanto perfectius; in cauſis autem pure materialibus, quanto materia eſt prior, tanto imperfectior.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc ſacramentum habeat aliquam formam.

Opuſc. XXII. *cap.* 1.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum non habeat aliquam formam. Cum enim efficacia ſacramentorum ſit ab inſtitutione, & item a forma, oportet quod forma tradatur ab ipſo qui ſacramentum inſtituit. Sed forma huius ſacramenti non invenitur tradita neque a Chriſto, neque ab Apoſtolis. Ergo ſacramentum non habet aliquam formam.

2. Præterea. Quæ ſunt de neceſſitate ſacramenti, obſervantur eodem modo apud omnes. Sed nihil eſt magis de neceſſitate ſacramenti habentis formam quam ipſa forma. Ergo cum non ſit aliqua forma communiter obſervata ab omnibus in hoc ſacramento, quia diverſi diverſis verbis utuntur, videtur quod hoc ſacramentum non habeat aliquam formam.

3. Præterea. In baptiſmo non requiritur forma niſi ad ſanctificationem materiæ, quia eſt aqua verbo vitæ diluendis criminibus ſanctificata, ut ſupra dictum eſt. Sed hoc ſacramentum habet materiam prius ſanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

Sed contra eſt quod Magiſter ſupra dixit diſt. 1. quod omne ſacramentum novæ legis conſiſtit in rebus, & in verbis. Verba autem ſunt forma ſacramenti. Ergo cum hoc ſit ſacramentum novæ legis, videtur quod habeat formam.

Præterea. Ad hoc eſt ritus univerſalis Eccleſiæ, quæ quibuſdam verbis utitur in collatione huius ſacramenti.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod forma huius ſacramenti debeat proferri per orationem indicativam, & non per deprecativam. Quia omnia ſacramenta novæ legis habent certum effectum. Sed certitudo effectus non exprimitur in formis ſacramentorum, niſi per orationem indicativam, ut cum dicitur, *Hoc eſt corpus meum*; vel, *Ego baptizo te*. Ergo debet eſſe forma huius ſacramenti oratio indicativa.

2. Præterea. In formis ſacramentorum oportet exprimi intentio miniſtri, quæ requiritur ad ſacramentum. Sed intentio conferendi ſacramentum non exprimitur niſi per orationem indicativam. Ergo &c.

3. Præterea. In quibuſdam Eccleſiis dicuntur huiuſmodi verba in collatione huius ſacramenti: *Ungo hos oculos oleo ſanctificato, in nomine Patris &c.* * & hoc eſt conforme aliis formis ſacramentorum. Ergo videtur quod in hoc conſiſtat forma huius ſacramenti.

Sed contra. Illud quod eſt forma ſacramenti, ab omnibus oportet quod ſervetur. Sed verba prædicta non dicuntur ſecundum conſuetudinem omnium Eccleſiarum, ſed tantum verba deprecativa, ſcilicet, *Per iſtamunctionem, & ſuam piiſſimam miſericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquiſti per viſum &c.* Ergo forma huius ſacramenti eſt oratio deprecativa.

Præterea. Hoc videtur ex verbis Iacobi (cap. III. 15.) qui attribuit efficaciam huius ſacramenti orationi. *Oratio*, inquit, *fidei* (*a*) *ſanabit infirmum*. Ergo cum efficacia ſacramenti ſit ex forma, videtur quod forma huius ſacramenti ſit prædicta oratio.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod prædicta oratio non ſit competens forma huius ſacramenti. Quia in formis aliorum ſacramentorum ſit mentio de materia (ſicut patet in confirmatione) quæ non ſit in verbis prædictis. Ergo non eſt conveniens forma.

2. Præterea. Sicut effectus huius ſacramenti provenit in nos per miſericordiam divinam, ita & aliorum ſacramentorum. Sed in forma aliorum ſacramentorum non fit mentio de miſericordia divina, ſed magis de Trinitate, & de paſſione. Ergo ſimiliter debet hic eſſe.

3. Præterea. Duplex effectus huius ſacramenti in littera ponitur. Sed in verbis prædictis non fit mentio niſi de uno, ſcilicet remiſſione peccatorum; non autem de corporali ſanatione, ad quam Iacobus ordinat orationem fidei dicens (loc. cit.) *Oratio fidei ſanabit infirmum*. Ergo forma prædicta eſt incompetens.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod quidam dixerunt, quod nulla forma eſt de neceſſitate huius ſacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui huius ſacramenti: quia omne ſacramentum efficit ſignando; ſignatio autem materiæ non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa ſe poſſit habere, niſi per formam verborum: & ideo in omnibus ſacramentis novæ legis, quæ efficiunt quod figurant, oportet eſſe & res, & verba, ut ſupra diſtinct. 1. Magiſter dixit. Et præterea Iacobus totam vim huius ſacramenti videtur conſtituere in oratione, quæ eſt forma huius ſacramenti, ut dicetur: & ideo prædicta opinio præſumptuoſa videtur, & erronea. Et propterea hoc dicendum, ſicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, ſicut & alia ſacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacra Scriptura omnibus communiter proponitur: & ideo forma baptiſmi, quia ab omnibus dari poteſt, debet in ſacra Scriptura exprimi: & ſimiliter forma euchariſtiæ, quæ exprimit fidem illius ſacramenti, quæ eſt de neceſſitate ſalutis. Sed formæ aliorum ſacramentorum non inveniuntur in Scriptura tradita, ſed Eccleſia ex traditione Apoſtolorum habet, qui a Domino acceperunt, ut dicit Apoſtolus I. Corinth. XI. 23. *Ego enim accepi a Domino quod & tradidi vobis*.

Ad ſecundum dicendum, quod illa verba quæ ſunt de eſſentia formæ, ſcilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; ſed alia quæ ſunt de bene eſſe, non obſervantur ab omnibus.

Ad tertium dicendum, quod materia baptiſmi habet quamdam ſanctificationem per ſe ex ipſo tactu carnis Salvatoris; ſed ex forma verborum accipit ſanctificationem actu ſanctificantem: & ſimiliter poſt ſanctificationem materiæ huius ſacramenti ſecundum ſe, requiritur ſanctificatio in uſu, per quam actu ſanctificet.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod forma huius ſacramenti eſt oratio deprecativa, ut patet per verba Iacobi, & ex uſu Romanæ Eccleſiæ, quæ ſolum verbis deprecativis utitur in collatione huius ſacramenti: cuius ratio multiplex aſſignatur. Primo quia ſuſcipiens ſacramentum hoc, eſt viribus propriis deſtitutus, unde indiget orationibus ſublevari. Secundo quia datur exeuntibus, qui

(a) Vulgata, *ſalvabit*.

* EX EDIT. P. NICOLAI. Sic in antiquo Rituali Ratoldi, quod in ſuis ad Gregorii Sacramentarium notis Menardus refert, cum hac tamen concluſione, *Per Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum*.

qui iam deſinunt de foro Eccleſiæ eſſe, & in ſolius Dei manu (*a*) requieſcunt: unde & ei per orationem committuntur. Tertio quia hoc ſacramentum non habet aliquem effectum qui ſemper ex operatione miniſtri conſequatur, omnibus quæ ſunt de eſſentia ſacramenti, rite peractis, ſicut character in baptiſmo, & confirmatione, & tranſubſtantiatio in euchariſtia, & remiſſio peccati in pœnitentia exiſtente contritione, quæ eſt de eſſentia ſacramenti pœnitentiæ, (*b*) non autem de eſſentia huius ſacramenti: & ideo in hoc ſacramento non poteſt eſſe forma indicativi modi, ſicut in prædictis ſacramentis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ſacramentum, ſicut & prædicta, quantum eſt de ſe, habet certitudinem; ſed poteſt impediri ex fictione recipientis (etiam ſi ſe ſacramento ſubiiciat per intentionem) quod nullum effectum conſequatur: & propter hoc non eſt ſimile de hoc, & de aliis ſacramentis, in quibus ſemper aliquis effectus conſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod per ipſum actum qui ponitur in forma, ſcilicet, *Per iſtam ſanctam unctionem*, ſatis exprimitur intentio.

Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi, quæ ſecundum morem quorumdam præmittuntur orationi, non ſunt forma huius ſacramenti; ſed ſunt quædam diſpoſitio ad formam, inquantum intentio miniſtri determinatur ad actum illum per illa verba.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod prædicta oratio eſt competens (*c*) forma huius ſacramenti: quia tangit ſacramentum in hoc quod dicitur, *Per iſtam unctionem*, & illud quod operatur in ſacramento, ſcilicet divinam miſericordiam, & effectum, ſcilicet remiſſionem peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod materia huius ſacramenti poteſt intelligi per actum unctionis, non autem materia confirmationis per actum in forma expreſſum: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod miſericordia reſpicit miſeriam, quia hoc ſacramentum datur in ſtatu miſeriæ, ſcilicet infirmitatis: ideo potius hic quam in aliis fit de miſericordia mentio.

Ad tertium dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, & qui ſemper inducitur ex ſacramento, niſi ſit defectus ex parte recipientis. Non autem talis effectus eſt corporalis ſanitas, ut ex dictis patet; quamvis quandoque ſequatur: ratione cuius Iacobus hunc effectum attribuit orationi, quæ eſt forma huius ſacramenti.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de adminiſtratione huius ſacramenti; & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Quis ſit miniſter huius ſacramenti.
Secundo. Cui debeat conferri.
Tertio. In qua parte.
Quarto. Utrum debeat iterari.

ARTICULUS I.

Utrum laicus poſſit hoc ſacramentum conferre.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod etiam laicus poſſit hoc ſacramentum conferre. Quia hoc ſacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Iacobus dicit. Sed oratio laici quandoque eſt (*d*) æque Deo accepta ſicut ſacerdotis. Ergo poteſt hoc ſacramentum conferre.

2. Præterea. De quibuſdam patribus in AEgypto legitur, quod oleum ad infirmos tranſmittebant, & ſanabantur: & ſimiliter dicitur de beata Genovefa, quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc ſacramentum poteſt conferri etiam a laicis.

Sed contra eſt, quia in hoc ſacramento fit remiſſio peccatorum. Sed laici non habent poteſtatem dimittendi peccata. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod diaconi poſſint hoc ſacramentum conferre. Quia ſecundum Dionyſium (de eccleſ. Hier. cap. v. part. 1.) diaconi habent virtutem purgativam. Sed hoc ſacramentum eſt inſtitutum ad purgandum tantum ab infirmitate mentis, & corporis. Ergo diaconi poſſunt conferre.

2. Præterea. Dignius ſacramentum eſt baptiſmus quam hoc de quo agimus. Sed diaconi poſſunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo & poſſunt hoc ſacramentum conferre.

Sed contra eſt quod dicitur Iac. v. 14. *Inducat preſbyteros Eccleſiæ.*

(a) *Al.* inquieſcunt. (b) *Al.* non videtur. (c) *Al.* formæ. (d) *Al.* a Deo.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſolus Epiſcopus poſſit hoc ſacramentum conferre. Quia hoc ſacramentum unctione perficitur, ſicut & confirmatio. Sed ſolus Epiſcopus poteſt confirmare. Ergo ſolus poteſt hoc ſacramentum conferre.

2. Præterea. Qui non poteſt quod eſt minus, non poteſt quod eſt maius. Sed maius eſt uſus materiæ ſanctificatæ quam ſanctificatio eius, quia eſt finis ipſius. Ergo cum ſacerdos non poſſit ſanctificare materiam, nec poteſt materia ſanctificata uti.

Sed contra. Huius ſacramenti miniſter inducendus eſt ad eum qui ſuſcipit ſacramentum, ut patet Iacob. v. Sed Epiſcopus non poſſet accedere ad omnes infirmos ſuæ diœceſis. Ergo non ſolus Epiſcopus poteſt hoc ſacramentum conferre.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſecundum Dionyſium in eccleſ. Hier. (cap. v. part. 1.) ſunt quidam exercentes actiones hierarchicas, & quidam recipientes tantum, qui ſunt laici: & ideo nullius ſacramenti diſpenſatio laico ex officio competit; ſed quod baptizare poſſunt in caſu neceſſitatis, eſt divina diſpenſatione factum, ut nulli regenerationis ſpiritualis facultas deſit.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio illa non fit a ſacerdote in perſona ſua: quia cum ſit quandoque peccator, non eſſet exaudibilis: ſed fit in perſona totius Eccleſiæ, in cuius perſona orare poteſt quaſi perſona publica; non autem laicus, qui eſt perſona privata.

Ad ſecundum dicendum, quod illæ unctiones non erant ſacramentales, ſed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, & meritis ungentium, vel oleum mittentium conſequebatur effectus ſanitatis corporalis per gratiam ſanitatum, non per gratiam ſacramentalem.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non autem illuminativam: unde cum illuminatio ſit per gratiam, nullum ſacramentum in quo gratia conferatur, poteſt diaconus ex officio dare: & ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ſacramentum illuminando per collationem gratiæ purgat: & ideo diaconis eius non competit collatio.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ſacramentum non eſt neceſſitatis ſacramentum, ſicut baptiſmus: unde non ita committitur diſpenſatio eius omnibus in articulo neceſſitatis, ſed ſolum illis quibus ex officio competit; diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſecundum Dionyſium (ubi ſup.) Epiſcopus proprie habet perficiendi officium, ſicut ſacerdos illuminandi: unde illa ſacramenta diſpenſanda ſolis Epiſcopis reſervantur quæ (a) ſuſcipientem in aliquo ſtatu perfectionis ſuper alios ponunt: hoc autem non eſt in hoc ſacramento, cum omnibus detur: & ideo per ſimplices ſacerdotes poteſt adminiſtrari.

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in ſtatu perfectionis, ut ſupra (diſt. VII. quæſt. II. art. I. quæſtiunc. I.) dictum eſt; non autem hoc eſt in hoc ſacramento: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in genere cauſæ finalis uſus materiæ ſanctificatæ ſit potior quam ſanctificatio materiæ, tamen in genere cauſæ efficientis ſanctificatio materiæ eſt potior, quia ab eodem pendet uſus ſicut ab activa cauſa: & ideo ſanctificatio requirit altiorem virtutem activam quam uſus.

ARTICULUS II.

Utrum etiam ſanis debeat conferri hoc ſacramentum.

IV. cont. Gent. cap. LXXIII.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod etiam ſanis debeat conferri hoc ſacramentum. Quia principalior effectus huius ſacramenti eſt ſanatio mentis quam ſanatio corporis, ut dictum eſt. Sed etiam ſani corpore indigent ſanatione mentis. Ergo eis debet hoc ſacramentum conferri.

2. Præterea. Hoc ſacramentum eſt exeuntium, ſicut baptiſmus intrantium. Sed omnibus intrantibus baptiſmus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc ſacramentum. Sed quandoque illi qui ſunt in propinquo exitus, ſunt ſani, ſicut illi qui decapitandi ſunt.

(a) Al. ſuſceptione.

ſunt. Ergo talibus debet hoc ſacramentum dari.

Sed contra eſt quod dicitur Iacob. v. 14. *Infirmatur quis in vobis? &c.* Ergo ſolis infirmis competit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in qualibet infirmitate hoc ſacramentum dari debeat. Quia Iacob. v. ubi hoc ſacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo omnibus infirmitatibus debet hoc ſacramentum conferri.

2. Præterea. Quanto remedium eſt dignius, tanto debet eſſe generalius. Sed hoc ſacramentum eſt dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur quod etiam hoc ſacramentum.

Sed contra. Hoc ſacramentum dicitur ab omnibus extremæ unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitæ perducit, cum quædam infirmitates ſint cauſæ longioris vitæ, ut dicit Philoſophus (Lib. de brevitate vitæ circa princ.) Ergo non omnibus infirmantibus debet hoc ſacramentum dari.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod furioſis, & amentibus hoc ſacramentum dari debeat. Quia tales ægritudines ſunt periculoſiſſimæ, & cito ad mortem diſponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc ſacramentum, quod eſt in remedium infirmitatis humanæ, debet talibus conferri.

2. Præterea. Dignius ſacramentum eſt baptiſmus quam iſtud. Sed baptiſmus datur furioſis, ut ſupra dictum eſt. Ergo & hoc ſacramentum eis debet dari.

Sed contra. Hoc ſacramentum non eſt dandum niſi recognoſcentibus ipſum. Sed tales non ſunt furioſi, & amentes. Ergo eis dari non debet.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod debeat dari pueris. Quia eiſdem infirmitatibus quandoque laborant pueri, & adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo ſicut adultis, ita & pueris debet hoc ſacramentum conferri.

2. Præterea. Hoc ſacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut prædictum eſt, tam originalis, quam actualis. Sed in pueris ſunt reliquiæ originalis peccati. Ergo eis debet hoc ſacramentum dari.

Sed contra eſt quod nulli debet dari ſacramentum cui non competit forma ſacramenti. Sed forma huius ſacramenti non competit pueris, qui non peccaverunt per viſum, & auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis non debet dari hoc ſacramentum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod hoc ſacramentum eſt quædam ſpiritualis curatio, ut prius dictum eſt; quæ quidem per quendam corporalis curationis modum ſignificatur: & ideo illis quibus corporalis curatio non competit, ſcilicet ſanis, non debet hoc ſacramentum conferri.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſpiritualis ſanitas ſit principalis effectus huius ſacramenti, tamen oportet quod per curationem corporalem ſignificetur curatio ſpiritualis, etiam ſi corporalis ſanatio non ſequatur: & ideo ſolum illis hoc ſacramento ſanitas ſpiritualis dari poteſt quibus curatio corporalis competit, ſcilicet infirmis; ſicut ille ſolus poteſt baptiſmum ſuſcipere qui poteſt corporalis ablutionis eſſe particeps, non autem puer in ventre matris exiſtens.

Ad ſecundum dicendum, quod baptiſmus etiam non eſt niſi illorum intrantium qui corporali ablutioni ſubiici poſſunt: & ideo hoc ſacramentum illorum tantum exeuntium eſt quibus corporalis curatio competit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod hoc ſacramentum eſt ultimum remedium quod Eccleſia poteſt conferre, quaſi immediate diſponens ad gloriam: & ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui ſunt in ſtatu exeuntium, propter hoc quod ægritudo nata eſt mortem inducere, & de periculo timetur.

Ad primum ergo dicendum, quod qualibet infirmitas augmentata poteſt mortem inducere: & ideo ſi genera infirmitatum penſantur, in qualibet ægritudine poteſt dari hoc ſacramentum, quia Apoſtolus non determinat infirmitatem aliquam; ſed ſi penſetur infirmitatis modus, & ſtatus, non ſemper debet infirmantibus hoc ſacramentum dari.

Ad ſecundum dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu ſanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet ſtatu indigent; ſed hoc ſacramentum habet pro principali effectu illam ſoſpitatem quæ exeuntibus, & iter ad gloriam agentibus eſt neceſſaria: & ideo non eſt ſimile.

Digitized by Google

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod id effectum huius ſacramenti percipiendum plurimum valet devotio ſuſcipientis, & perſonale meritum conferentium, & generale totius Eccleſiæ: quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma huius ſacramenti confertur: & ideo illis qui non poſſunt recognoſcere, & cum devotione ſuſcipere, hoc ſacramentum dari non debet, & præcipue furioſis, & amentibus, qui poſſunt irreverentiam ſacramento per aliquam immunditiam facere; niſi haberent lucida intervalla, in quibus ſacramenta recognoſcerent, & ſic eis conferri in ſtatu illo poſſent.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque ſint, tamen remedium per devotionem propriam non poteſt eis applicari; & ideo non debet eis conferri.

Ad ſecundum dicendum, quod baptiſmus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex noſtro libero arbitrio; ſed in hoc ſacramento requiritur motus liberi arbitrii: & ideo non eſt ſimile. Et præterea baptiſmus eſt ſacramentum neceſſitatis, non autem extrema unctio.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod hoc ſacramentum exigit actualem devotionem in ſuſcipiente, ſicut & euchariſtia: unde ſicut euchariſtia non debet dari pueris, ita nec hoc ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, niſi ſecundum quod ſunt per actualia peccata quodammodo confortatæ: unde principaliter contra actualia peccata datur, ut ex ipſa forma patet, quæ non ſunt in pueris.

Ad ſecuudum dicendum, quod infirmitates in pueris non ſunt ex peccato actuali cauſatæ, ſicut in adultis; & contra illas præcipue infirmitates hoc ſacramentum datur quæ ſunt ex peccato cauſatæ, quaſi peccati reliquiæ.

ARTICULUS III.

Utrum hoc ſacramento totum corpus inungi debeat.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramento totum corpus inungi debeat. Quia ſecundum Auguſtinum (Lib. de immortalitate animæ (cap. xvi.) anima tota eſt in toto corpore. Sed præcipue datur hoc ſacramentum ad ſanandum animam. Ergo in toto corpore debet inunctio fieri.

2. Præterea. Ubi eſt morbus, ibi debet apponi medicina. Sed morbus eſt univerſalis in toto corpore, ſicut ſebris. Ergo totum corpus inungi debet.

3. Præterea. In baptiſmo totum corpus immergitur. Ergo & hic totum deberet inungi.

Sed contra eſt univerſalis Eccleſiæ ritus, ſecundum quem non inungitur infirmus niſi in determinatis partibus corporis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod inconvenienter determinentur iſtæ partes, ut ſcilicet infirmans ungatur in oculis, in auribus, in naribus, in labiis, in manibus, & pedibus. Quia ſapiens medicus curat morbum in radice. Sed de corde exeunt cogitationes, quæ coinquinant hominem, ut dicitur Matth. xiv. Ergo in pectore debet fieri unctio.

2. Præterea. Puritas mentis non minus eſt neceſſaria exeuntibus quam intrantibus. Sed intrantes unguntur chriſmate in vertice a ſacerdote ad ſignificandum puritatem mentis. Ergo & exeuntes hoc ſacramento debent ungi in vertice.

3. Præterea. Ibi debet adhiberi remedium ubi eſt maior vis morbi. Sed ſpiritualis morbus præcipue viget in renibus viris, & mulieribus in umbilico, ut patet Iob xl. 11. (a) *Poteſtas eius in lumbis eius*, ſecundum expoſitionem Gregorii (Lib. XXXII. Moral. cap. xi.) Ergo ibi debet fieri inunctio.

4. Præterea. Sicut per pedes peccatur, ita & per alia membra corporis. Ergo ſicut unguntur pedes, ita & alia corporis membra inungi debent.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod mutilati non ſunt ungendi illis unctionibus quæ partibus illis competunt. Quia ſicut hoc ſacramentum exigit determinatam diſpoſitionem in ſuſcipiente, ut ſcilicet ſit infirmus, ita & determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non poteſt inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri inunctio.

2. Præterea. Ille qui eſt cæcus a nativitate, non delinquit per viſum. Sed in unctione quæ fit ad oculos, fit mentio de delicto per viſum. Ergo talis inunctio cæco nato non deberet fieri; & ſic de aliis.

Sed contra eſt quod defectus corporis non im-

(a) Vulgata, *fortitudo*.

impedit aliquod aliud ſacramentum. Ergo nec iſtud impedire debet. Sed de neceſſitate iſtius ſacramenti eſt quælibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilato.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod hoc ſacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appoſitam, ſed illis partibus ubi eſt radix morbi: & ideo unctio etiam ſacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus eſt radix ſpiritualis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis ſit tota in qualibet parte corporis quantum ad eſſentiam, non tamen quantum ad potentias, quæ ſunt radices actuum peccati: & ideo oportet quod in determinatis partibus unctio fiat, in quibus illæ potentiæ habent eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſemper apponitur medicina ubi eſt morbus; ſed congruentius ubi eſt radix morbi.

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus fit per modum ablutionis; ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte niſi cui apponitur, & ideo baptiſmus toti corpori exhibetur: ſecus autem eſt de extrema unctione, ratione iam dicta.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod principia peccandi in nobis ſunt eadem quæ & principia agendi: quia peccatum in actu conſiſtit. Principia autem agendi in nobis ſunt tria. Primum eſt dirigens, ſcilicet vis cognoſcitiva: ſecundum eſt imperans, ſcilicet vis appetitiva: tertium eſt exequens, ſcilicet motiva. Omnis autem noſtra cognitio a ſenſu ortum habet: & quia ubi eſt in nobis prima origo peccati, ibi debet unctio adhiberi; ideo unguntur loca quinque ſenſuum, ſcilicet oculi propter viſum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter guſtum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum præcipue viget. Sed propter appetitivam unguntur a quibuſdam renes; propter motivam unguntur pedes, qui ſunt principalius eius inſtrumentum. Et quia primum principium eſt cognoſcitiva, ideo illa unctio ab omnibus obſervatur quæ fit ad quinque ſenſus quaſi de neceſſitate ſacramenti. Sed quidam non ſervant alias; quidam vero illam ſervant quæ ad pedes, & non quæ ad renes: quia appetitiva, & motiva ſunt ſecundaria principia.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit niſi per aliquam imaginationem, quæ eſt motus a ſenſu factus, ut dicitur in II. de Anima (text. clx.) & ideo cor non eſt prima radix cogitationis, ſed organa ſenſuum, niſi quatenus cor eſt principium totius corporis; ſed hoc principium eſt radix remota.

Ad ſecundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem, ſed exeuntes eam purgare: & ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum quorumdam conſuetudinem fit in renibus propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiſcibilis; ſed appetitiva non eſt prima radix, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod organa corporis quibus actus peccati exercentur, ſunt pedes, manus, & lingua, quibus etiam unctio exhibetur, & membra genitalia, quibus propter immunditiam illarum partium, & honeſtatem ſacramenti non debet unctio adhiberi.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod mutilati inungi debent quanto propinquius eſſe poteſt ad partes illas in quibus unctio fieri debuerat: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ quæ illis membris debentur, ſaltem in radice, & interius peccare poſſunt per ea quæ ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc ſacramentum debeat iterari.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod hoc ſacramentum non debeat iterari. Quia dignior eſt unctio quæ fit homini quam quæ fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, niſi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quæ adhibetur homini, debet iterari.

2. Præterea. Poſt ultimum nihil eſt. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra. Hoc ſacramentum eſt quædam ſpiritualis curatio per modum curationis corporalis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo & hoc ſacramentum iterari poteſt.

QUAE-

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in eadem infirmitate non debeat iterari. Quia uni morbo non debetur niſi una medicina. Sed hoc ſacramentum eſt quædam ſpiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Præterea. Secundum hoc poſſet aliquis infirmus tota die inungi, ſi in eodem morbo poſſet iterari inunctio; quod eſt abſurdum.

Sed contra eſt quod aliquando morbus diu durat poſt ſacramenti perceptionem, & ſic reliquiæ peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc ſacramentum datur. Ergo debet iterato inungi.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod nullum ſacramentale, nec ſacramentum quod habet effectum perpetuum, debet iterari: quia oſtenderetur ſacramentum non fuiſſe efficax ad faciendum illum effectum, & ſic fieret iniuria illi ſacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, poteſt iterari ſine iniuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur. Et quia ſanitas corporis, & mentis, quæ ſunt effectus huius ſacramenti, poſſunt amitti poſtquam fuerunt per ſacramentum effecta; ideo hoc ſacramentum ſine ſui iniuria poteſt iterari.

Ad primum ergo dicendum, quod inunctio lapidis fit ad ipſius altaris conſecrationem, quæ eſt perpetuo in lapide, quamdiu altare manet, & ideo non poteſt iterari; ſed hæc unctio non fit ad conſecrationem hominis, cum non imprimatur character: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod ſecundum æſtimationem hominum eſt extremum, quandoque ſecundum rei veritatem non eſt extremum; & ſic dicitur hoc ſacramentum extrema unctio, quia non debet iterari niſi illis quorum mors eſt propinqua ſecundum æſtimationem hominum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod hoc ſacramentum non reſpicit tantum infirmitatem, ſed etiam infirmitatis ſtatum: quia non debet dari niſi infirmis qui ſecundum humanam æſtimationem videntur morti appropinquare. Quadam ergo infirmitates non ſunt diuturnæ: unde ſi in eis datur hoc ſacramentum, tunc cum homo ad illum ſtatum perveniat, quod ſit in periculo mortis, non recedit a ſtatu illo niſi infirmitate curata, & ita iterum non debet inungi. Sed ſi recidivum patiatur, erit alia infirmitas, & poterit fieri alia inunctio. Quædam vero ſunt ægritudines diuturnæ, ut (*a*) hectica, & hydropiſis, & huiuſmodi; & in talibus non debet fieri inunctio, niſi quando videntur perducere ad periculum mortis: & ſi homo illum articulum evadat eadem infirmitate durante, & iterum ad ſimilem ſtatum per illam infirmitatem reducatur, iterum poteſt inungi: quia iam eſt quaſi alius infirmitatis ſtatus, quamvis non ſit alia infirmitas ſimpliciter.

Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

EXPOSITIO TEXTUS.

Præter præmiſſa eſt etiam aliud ſacramentum, ſcilicet unctio infirmorum. Videtur quod male ordinet: quia cum hoc ſacramentum exeuntibus detur, deberet ultimo poni. Et dicendum, quod alia duo quæ ſequuntur, ordinantur ad bonum commune Eccleſiæ, vel totius humanæ ſpeciei. Bonum autem unius eſt prius quam bonum multorum, quod ex ſingularibus bonis conſurgit: unde hoc ſacramentum debuit ultimo poni inter illa quæ ordinantur ad bonum unius perſonæ, & ante illa quæ ordinantur ad bonum multitudinis.

Quæ dicitur principalis: (*b*) quia in ea ſola imprimitur character, & datur Spiritus ſancti plenitudo ad robur.

Capita Regum, & Pontificum unguntur. Contra eſt quod Reges non unguntur ſecundum conſuetudinem Eccleſiæ chriſmate in capite, ſed oleo in ſcapulis. Et dicendum, quod illa unctio Regum non eſt ſacramentum, & ideo ſecundum diverſas conſuetudines poteſt diverſimode fieri. Vel dicendum, quod exponendum eſt, *Regum, & Pontificum*, ideſt eorum qui habent ſacerdotium regale, ut pro eodem ſumatur utraque (*c*) gens.

Sed ex contemptu, vel negligentia. Contra. Negligentia in his quæ non ſunt de neceſſitate ſalutis, non eſt damnabilis. Hoc autem ſacramentum non eſt de neceſſitate ſalutis. Et dicendum, quod hoc magis accipiendum eſt copulative quam disjunctive: non enim quælibet negligentia, ſed ex contemptu procedens, vel contemptum inducens, damnabilis eſt.

Non poteſt confici niſi de pane conſecrato: non quod panis conſecratus ſit materia ſacramenti, ſed quod ipſe panis conſecratus ſit ſacramentum.

D I-

(a) *Al.* ethica. (b) *Al.* quia eo ſolo. (c) *Forte* vox.

Digitized by Google

DISTINCTIO XXIV.

De ordinibus eccleſiaſticis.

NUnc ad conſiderationem ſacræ ordinationis accedamus. Septem ſunt ſpiritualium officiorum gradus, ſive ordines, ſicut ex ſanctorum Patrum dictis aperte traditur, & capitis noſtri, ſcilicet Ieſu Chriſti, exemplo monſtratur, qui omnium officia in ſemetipſo exhibuit, & corpori ſuo, quod eſt Eccleſia, eoſdem ordines obſervandos reliquit. Septem autem ſunt propter ſeptiformem gratiam ſancti Spiritus, cuius qui non ſunt participes, ad gradus eccleſiaſticos indigne accedunt. Illi vero in quorum mentibus diffuſa eſt ſeptiformis gratia Spiritus ſancti, cum ad eccleſiaſticos ordines accedunt, in ipſa ſpiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur.

Quales aſſumendi ſunt ad clerum.

TAles autem ad miniſterium ſpirituale eligendi ſunt clerici, qui digne poſſint dominica ſacramenta tractare. Melius eſt enim (1) Domini ſacerdoti paucos habere miniſtros, qui poſſint digne opus Dei exercere, quam multos inutiles, qui ordinatori grave onus inducant. Tales enim decet eſſe miniſtros Chriſti qui ſeptiformis gratia Spiritus ſancti ſint decori, ex quorum doctrina, & converſationis forma, eadem gratia in alios transfundatur; ne cæleſtes margaritas (2) ſpiritualium verborum, officiorumque divinorum (3) ſordidæ vitæ pedibus conculcent. In ſacramento ergo ſeptiformis Spiritus ſeptem ſunt gradus eccleſiaſtici, ſcilicet oſtiarii, lectores, exorciſtæ, acolythi, ſubdiaconi, diaconi, ſacerdotes. Omnes tamen clerici vocantur, ideſt ſortiti. Corona enim ſignaculum eſt, quo ſignantur in partem ſortis miniſterii divini. Corona (4) quippe regale decus ſignificat, (5) quia ſervire Deo regnare eſt. Unde miniſtri Eccleſiæ, reges eſſe debent, ut ſe, & alios regant; quibus Petrus ait (I. Petr. II. 9.) „ Vos eſtis genus electum, regale ſacer„ dotium &c. “ Summitas capitis deſuper nudatur, ut eorum mens ad Dominum libera monſtretur, (6) qua revelata facie gloriam Dei contemplentur. Summitas enim capitis eſt eminentia mentis, denudatio capitis eſt revelatio mentis. Clericus enim ſecretorum Dei non ignarus eſſe debet. Tondentur etiam capilli uſque ad revelationem ſenſuum, ſcilicet oculorum, & aurium, ut vitia in corde, & opere pullulantia doceantur præcidenda, ne ad audiendum, & intelligendum verbum Dei præpediatur mens, pro quo ſervato reddetur in excelſis corona. Tonſuræ autem eccleſiaſticæ uſus a Nazaræis exortus videtur, qui prius crine ſervato, deinde ob vitæ continentiam caput radebant, & capillos in igne ſacrificii ponebant. Hinc uſus inolevit ut qui divinis cultibus mancipantur, quaſi Nazaræi, id eſt ſancti, crine poſito inveniantur, ſicut ad Ezechielem dicitur (cap. V. 1.) „ Fili hominis ſume „ gladium acutum, & duc ſuper caput tuum, & barbam. “ In Actibus etiam Apoſtolorum (cap. XVIII.) Priſcillam, & Aquilam hoc feciſſe legimus. Paulus quoque, & alii quidam diſcipuli Chriſti hoc fecerunt (Act. XXI.) (7) Recte ergo in quibuslibet gradibus conſtituti clerici vocantur, quorum nomina, & rationes nominum Iſidorus exponens ait (Lib. VII. etym. tit. de clericis) „ Cleros, „ & clericos hinc appellatos eſſe credimus, quia Mathias electus eſt ſorte, „ quem primum per Apoſtolos legimus ordinatum. Cleros enim græce, latine „ ſors, vel hereditas dicitur. Ideo ergo dicti ſunt clerici, quia de ſorte ſunt Do„ mini, vel quia Deum (8) patrem habent (9). Generaliter vero clerici nuncupati

(1) *Al.* Domino ſacerdoti: *in Magiſtri textu ſeparatim cuſo*: melius eſt enim Epiſcopo paucos &c. (2) *Al.* ſpiritualia. (3) *Al.* ordines vitæ &c. (4) *Al. deeſt* quippe. (5) *Al.* & ſervire. (6) *Magiſtri textus* : quæ revelata facie gloriam Dei contempletur. (7) *Addit Nicolaius* (ut ait Hugo Lib. II. de ſacram. part. III. cap 2. ac deinceps.) (8) *Forte* partem. (9) *Nicolai* (ſive Domini partem habent.)

ſunt omnes qui in Eccleſia Dei ſerviunt , quorum gradus , & nomina ſunt hæc ; oſtiarius, lector, exorciſta, acolythus, ſubdiaconus, diaconus, ſacerdos.

De oſtiariis.

Oſtiarii iidem & ianitores ſunt , qui in veteri teſtamento (Paral.I. cap. xxvi.) electi ſunt ad cuſtodiam templi, ut non ingrederetur in illud immundus ; dicti autem oſtiarii, eo quod præſint oſtiis templi. Ipſi enim tenentes clavem, omnia intus, & extra cuſtodiunt, atque inter bonos & malos habentes iudicium, dignos recipiunt, indignos reſpuunt. Unde & eis, cum ordinantur, claves Eccleſiæ dantur ab Epiſcopo, & dicitur eis : „ Sic agite tamquam rationem Deo reddituri pro rebus quæ clavibus „ iſtis recluduntur . “ * Hoc officium Dominus in ſua perſona ſuſcepit , quando flagello de funiculis facto vendentes & ementes eiecit de templo. Ipſe enim ſe oſtiarium ſignificans , dicit (Ioan. x. 9.) „ Ego ſum oſtium : per me ſi quis in. „ troierit ſalvabitur , & ingredietur , & egredietur , & paſcua inveniet . “ (1)

De lectoribus.

Secundus eſt gradus lectorum. Lectores a legendo, ſicut pſalmiſtæ a pſalmis canendis vocati ſunt . Illi enim prædicant populis quid ſequantur, iſti cantant ut excitent ad compunctionem animos audientium; licet quidam lectores ita miſerabiliter pronuntient, ut quoſdam ad luctum, lamentationemque compellant. Iidem etiam pronuntiatores vocantur , (2) qui porro apte nuntiant : quia tam erit clara eorum vox ut etiam longe poſitorum aures adimpleant . Ad lectores autem pertinet lectiones pronuntiare , & ea quæ Prophetæ nuntiaverunt, populis prædicare , ut iam ex officio in Eccleſia legant prophetias, & lectiones : unde & ei vidente populo traditur ab Epiſcopo codex divinarum lectionum, & dicitur ei : „ Accipe , „ & eſto verbi Dei relator, habiturus , ſi fideliter impleveris officium, partem cum „ his qui bene verbum Dei miniſtraverunt. “ ** Qui ad hunc gradum provehitur , litterarum ſcientia debet eſſe inſtructus, ut ſenſum verborum intelligat, vim accentuum ſciat , diſtincte legat , ne confuſione prolationis intellectum auditoribus auferat . Attendat quid indicative , quid interrogative ſit legendum , ubi ſit in oratione facienda diſtinctio. Hæc enim male ſervata intellectum turbant , & alios ad riſum provocant . Auribus , & cordi conſulere debet vox lectoris. Hoc officium implevit Chriſtus , cum in medio ſeniorum librum Iſaiæ aperiens , diſtincte ad intelligendum legit : „ Spiritus Domini ſuper me &c. “ (Iſai. lxi. 1.) Ex quo lectoribus datur intelligi, quia gratia ſpirituali clarere debent qui aliis verbum Dei annuntiant . Hic ordo formam , & initium a Prophetis accepiſſe videtur , quibus dicitur (Iſai. lviii. 1.) „ Clama , ne ceſſes , quaſi tuba exalta vocem „ tuam . “

De exorciſtis.

Tertius eſt ordo exorciſtarum. Exorciſtæ autem ex græco in latinum , adiurantes , vel increpantes vocantur . (Ex Iſidoro ut ſupra , & in Decr. cap. „ Cleros . “) Invocant enim ſuper catechumenos , & ſuper eos qui habent ſpiritum immundum , nomen Domini , adiurantes per eum , ut egrediatur ab eis . Ad exorciſtam pertinet exorciſmos memoriter retinere , manuſque ſuper energumenos in exorcizando imponere . Debet autem habere ſpiritum mundum qui ſpiritibus immundis imperat , & malignum expellere de corde ſuo , quem expellit de corpore alieno ; ne medicina quam alii facit , ſibi non proſit , & dicatur ei : „ Medice „ cura teipſum. “ (Luc. iv. 23.) Hi cum ordinantur , accipiunt de manu Epiſcopi librum exorciſmorum , & dicitur eis : „ Accipite , & habetote poteſtatem „ impo-

(1) *Nicolai* (ait Hugo ut ſupra cap. vi.) (2) *Idem* : quod porro annuntient ; *item al.* qui porro ante nuntiant.

EX EDIT. P. NICOLAI. * *Ut* ex Concilio Carthaginenſi IV .cap. ix. in Decretis refertur diſt. xxiii. cap. *Oſtiarius*. ** Ex cap. viii. Concilii Carthaginenſis IV. & in Decretis diſt. xxiii. cap. *Lector*.

„ imponendi manus ſuper energumenos, vel catechumenos. “ (1) Hoc officio uſus eſt Dominus, quando ſaliva ſua tetigit aures, & linguam ſurdi, & muti, dicens (Marc. VII. 34.) „ Ephphetha, quod eſt adaperire: “ per hoc docens nos ſpiritualiter debere aperire aures præcordiorum hominum ad intelligendum, & ora ad confitendum, ut pulſo dæmone Spiritus ſanctus vas ſuum recipiat. (2) Hoc etiam officio uſus eſt Chriſtus cum dæmoniacos multos ſanavit. Hic ordo a Salomone videtur deſcendiſſe, qui quemdam modum exorcizandi invenit, quo dæmones adiurati ex obſeſſis corporibus pellebantur. (3) Huic officio mancipati exorciſtæ vocati ſunt, de quibus Chriſtus in Evangelio (Lucæ XI. 19.) „ Si ego in Beelzebub „ eiicio dæmonia, filii veſtri (ſcilicet exorciſtæ) in quo eiiciunt? “

De acolythis.

QUarto loco ſuccedunt acolythi. Acolythi vero græce, latine ceroferarii dicuntur a deportandis cereis quando legendum eſt Evangelium, vel ſacrificium offerendum. Tunc enim accenduntur luminaria, & deportantur ab eis, non ad effugandas aeris tenebras, cum ſol eo tempore rutilet, ſed ad ſignum lætitiæ demonſtrandum, ut ſub typo luminis corporalis illa lux oſtendatur de qua legitur (Ioan. I. 9.) „ Erat „ lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. “ Ad acolythum pertinet præparatio luminarium in ſacrario. Ipſe cereum portat, ipſe urceolum cum vino, & aqua ſuggeſta pro euchariſtia ſubdiaconis præparat. Hi cum ordinantur, cum edocti fuerint ab Epiſcopo qualiter in officio ſuo agere debeant, ab Archidiacono accipiunt candelabrum cum cereo, (4) & urceolum vacuum (5). Hoc officium Dominus ſe habere teſtatur dicens (Ioan. VIII. 12.) „ Ego ſum lux mundi: qui ſequitur me, non ambulat in tenebris. “ (6) Huius officii formam illi gerebant in veteri teſtamento (Exod. XXXII. & Levit. VIII.) qui lucernas candelabri componebant, & accendebant igne cæleſti ad illuminandas tenebras aquilonares. (7)

De ſubdiaconis.

QUintus eſt ordo ſubdiaconorum. Græce hypodiacones vocantur, quos nos ſubdiacones dicimus. Qui ideo ſic appellantur, quia ſubiacent præceptis, & officiis levitarum. Oblationes enim in templo a fidelibus ſuſcipiunt, & levitis (8) ſuperponendas altaribus deferunt. Hi apud Hebræos (9) Nathinæi vocabantur, ideſt in humilitate Domino ſervientes. Ad ſubdiaconum pertinet calicem, & patenam ad altare Chriſti deferre, & levitis tradere, eiſque miniſtrare. Urceolum quoque (10) cum aqua, manile, & manutergium tenere; Epiſcopo, & presbyteris, & levitis pro lavandis ante altare manibus, aquam præbere. His lex continentiæ imponitur, quia altari propinquantes vaſa corporis, & ſanguinis Chriſti portant. Unde illud (Iſai. LII. 11.) implere debent: „ Mundamini qui fertis vaſa Domi„ni. “ Ad hos etiam pertinet tantum de oblationibus ponere in altari quantum ſufficere poſſit populo, nec non corporales, & pallas, & ſubſtratoria lavare. Hi cum ordinantur, accipiunt de manu Epiſcopi patenam, & calicem vacuum, ab Archidiacono vero urceolum cum aqua, & manile, & manutergium. Hoc officio

C 2

(1) *Nicolai* (ait Auguſtinus, & ex Concilio Carthaginenſi IV. cap. VII. in Decretis refertur ubi ſupra cap. *Exorciſta*.) (2) *Idem* (ait iterum Hugo ubi ſupra.) (3) *Idem* (ut inſinuat Hugo, & ex Ioſepho Lib. VIII. Antiquit. Iudaic. colligi poteſt.) (4) *Nicolai addit* (ut ſciant ſe ad accendenda Eccleſiæ luminaria mancipari.) (5) *Idem* (ad infundendum vinum in calicem, ex quo conſecrandus eſt ſanguis Chriſti.) (6) *Idem* (ait etiam Hugo.) (7) *Idem*. Quamvis autem in Concilio Carthaginenſi IV. & in Decretis ubi ſupra cap. *Acolythus* nulla forma verborum præſcribatur, ſed ſolummodo ceroferarium (ſeu candelabrum) cum cereo accipere dicatur, *ut ſciat ſe ad accendenda Eccleſia luminaria mancipari*; & accipere item urceolum *ad ſuggerendum vinum in Euchariſtiam corporis Chriſti*, tamen in Ordine Romano præſcribuntur hæc verba, quæ ſimul illis dicenda ſint: *Accipite ceroferarium cum cereo, ut ſciatis vos ad accendenda Eccleſia luminaria mancipari*; & in Sacramentario Gregorii: *Accipite hoc geſtatorium luminis, ut per illud valeatis adverſariorum tenebras effugare, & veriſſimum lumen, quod illuminat omnem hominem, invenire.* (8) *Idem* (ſive diaconis.) (9) *Idem* (ſive potius Nathanæi.) (10) *Al. hic & infra* cum aquamanili.

ſicio uſus eſt Dominus quando linteo ſe præcinxit, & mittens aquam in pelvim, pedes diſcipulorum lavit, & linteo terſit. (Ioan. XIII.)

De diaconis.

Diaconorum ordo ſextum tenet locum propter ſenarii perfectionem. Hic ordo in veteri teſtamento a tribu Levi nomen accepit, vel traxit: dicuntur enim & levitæ. Præcepit quippe Dominus Moyſi (Num. III.) ut poſt ordinationem Aaron, & filiorum eius, (1) rurſus tribus Levi ad divini cultus miniſteria ordinaretur, conſecraretur Domino, & ſerviret pro Iſrael coram Aaron, & filiis eius in tabernaculo: ipſique geſtarent arcam, & tabernaculum, & omnia vaſa eius, & in circuitu tabernaculi excubarent, & in tranſportando tabernaculo ipſi deponerent, rurſumque componerent. A vigintiquinque vero annis & ſupra iuſſi ſunt ſervire in tabernaculo (Num. VIII.) quam regulam in novo teſtamento ſancti Patres conſtituerunt, quia hæc ætas ad ferenda onera eſt robuſta. (2) Levitæ ergo ex nomine auctoris vocati ſunt. De Levi enim Levitæ exorti ſunt, a quibus in templo myſtici ſacramenti myſteria explebantur. Hi græce diacones, latine miniſtri dicuntur: quia ſicut in ſacerdote (3) conſecratio, ita in diacono miniſterii diſpenſatio habetur. Ad diaconum pertinet aſſiſtere ſacerdotibus, & miniſtrare in omnibus quæ aguntur in ſacramentis Chriſti, ſcilicet in baptiſmo, in chriſmate, in patena, & calice: oblationes quoque inferre, & diſponere in altari. Componere etiam menſam Domini, & veſtire, crucem ferre, & prædicare Evangelium, & Epiſtolam ad populum. Nam ſicut lectoribus vetus teſtamentum, ita diaconibus novum prædicare præceptum eſt. Ad ipſum etiam pertinet officium precum, & recitatio nominum catechumenorum. Ipſe præmonet aures habere ad Dominum, ipſe donat pacem, & ipſe annuntiat. Quod autem huic ordini a Moyſe ſtatutum eſt, hoc etiam in novo teſtamento repræſentatur, cum diacono ſuper lævum humerum ſtola ponitur, & caſula in diebus ieiunii complicatur: quia quidquid laboris, & ſuſtinentiæ in hac vita toleratur, quaſi in læva portatur, donec in dextera, ideſt in æternitate, requies habeatur. Hic ordo ab Apoſtolis celebratus eſt, quando, ut legitur in Actibus Apoſtolorum (cap. VI.) ſeptem viros plenos Spiritu ſancto ad hoc officium elegerunt, & oratione præmiſſa manus eis impoſuerunt. Unde & conſuetudo inolevit ut in omni matrice Eccleſia ſeptem diacones circa Chriſti aram quaſi ſeptem columnæ aſſiſtant. Hi ſunt ſeptem Angeli tuba canentes in Apocalypſi: qui quales eſſe debeant, Apoſtolus docet Timotheo ſcribens. (4) Hi cum ordinantur, ſolus Epiſcopus eis manum imponit, quia ad miniſterium applicantur. Ponit eis orarium, ideſt ſtolam, ſuper lævum humerum, ut per hoc intelligant ſe accepiſſe iugum Domini ſuave, quo ad ſiniſtram pertinentia divino timori ſubiiciant. Accipiunt & textum Evangelii, ut intelligant ſe eſſe (5) præcones Evangelii Chriſti. (6) Hi autem, antequam ordinentur, probentur, ut docet Apoſtolus, & ſic miniſtrent nullum crimen habentes. Hoc officio uſus eſt Chriſtus, quando poſt cœnam ſacramentum carnis, & ſanguinis diſcipulis diſpenſavit, & quando Apoſtolos dormientes ad orationem excitavit, dicens (Matth. VI. 41.) „Vigilate, & orate, ut non intretis in tentationem." (7)

De presbyteris.

Septimus eſt ordo presbyterorum. Presbyter græce, ſenior interpretatur latine. Non modo pro ætate, vel decrepita ſenectute, ſed propter honorem, & dignitatem quam acceperunt, presbyteri nominantur, qui morum prudentia, & maturi-

(1) *Al.* prorſus. (2) *Nicolaius* (ut Hugo ait ubi ſupra.) Et Iſidorus: Levitæ ergo &c. (3) *In edit. Nicolai* conſecrato. (4) *Nicolai:* cum eos I. ad Timoth. III. iubet eſſe pudicos, non bilingues, non multo vino deditos, non turpe lucrum ſectantes, habentes myſterium fidei in conſcientia pura, probatos primumq, ut ſic miniſtrent nullum crimen habentes. Cum ordinantur porro, Epiſcopus &c. (5) *Al.* præcones. (6) *Nicolai omittit quæ ſequuntur uſque ad* Hoc officio. (7) *Nicolai* (ait Hugo ut ſupra cap. XI.)

turitate converſationis præcellere dicuntur in populo. Unde ſcriptum eſt (Sapient. IV. 8.) „ Senectus venerabilis eſt, non diuturna, nec annorum numero computa- „ ta: cani enim ſunt ſenſus hominum, & ætas ſenectutis vita immaculata. " (1) Ideo autem etiam presbyteri ſacerdotes vocantur, quia ſacra dant: qui licet ſint ſacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent ſicut Epiſcopi: quia ipſi nec chriſmate frontem ſignant, nec Paraclytum dant, quod ſolis deberi Epiſcopis lectio Actuum Apoſtolorum demonſtrat. Unde & apud veteres iidem Epiſcopi & presbyteri fuerunt: quia illud eſt nomen dignitatis, non ætatis. Sacerdos nomen habet compoſitum ex græco, & latino, quod eſt ſacrum dans, ſive ſacer dux. Sicut enim rex a regendo, ita ſacerdos a ſanctificando dictus eſt: conſecrat enim & ſanctificat corpus Chriſti. Antiſtes vero ſacerdos dictus eſt ab eo quod ante ſtat: primus enim eſt in ordine Eccleſiæ. (2) Ad presbyterum autem pertinet ſacramentum corporis & ſanguinis Domini in altari Dei conficere, orationes dicere, & dona Dei benedicere: qui cum ordinantur, inunguntur eis manus, ut intelligant ſe accepiſſe gratiam conſecrandi, & caritatis opera debere extendere ad omnes. Accipiunt & ſtolam, quæ utrumque tenet latus, quia debent eſſe muniti armis iuſtitiæ contra adverſa, & proſpera. Accipiunt etiam calicem cum vino, & patenam cum hoſtiis, ut per hoc ſciant ſe accepiſſe poteſtatem placabiles Deo hoſtias offerendi. (3) Hic ordo a filiis Aaron ſumpſit initium. Summos enim Pontifices, & minores ſacerdotes inſtituit Deus per Moyſem, qui ex præcepto Dei Aaron in ſummum Pontificem, filios vero eius unxit in minores ſacerdotes (Exod. XXIX. Chriſtus quoque duodecim elegit diſcipulos prius, quos & Apoſtolos vocavit (Luc. VI.) quorum vicem gerunt in Eccleſia maiores Pontifices: deinde alios ſeptuaginta duos diſcipulos deſignavit (ibidem X.) quorum vicem in Eccleſia tenent presbyteri. Unus autem inter Apoſtolos Princeps extitit Petrus, cuius vicarius, & ſucceſſor eſt Pontifex ſummus: unde dicitur apoſtolicus, qui & Papa vocatur, ſcilicet pater patrum. Qualis autem eligi debeat presbyter, Apoſtolus ſcribens Timotheo oſtendit (I. Tim. III.) ubi nomine Epiſcopi presbyterum ſignificat (4). Hoc autem officio uſus eſt Chriſtus, cum ſeipſum in ara crucis obtulit, idem ſacerdos, & hoſtia; & quando poſt cœnam panem, & vinum in corpus ſuum, & ſanguinem commutavit. (5) Ecce de ſeptem Eccleſiæ gradibus breviter elocuti, quod ad quemque pertineat, inſinuavimus. Cumque omnes ſint ſpirituales, & ſacri, excellenter tamen canones duos tantum ſacros ordines appellari cenſent, diaconatus ſcilicet, & presbyteratus: quia hos ſolos primitiva Eccleſia legitur habuiſſe, & de his ſolis præceptum Apoſtoli habemus. Apoſtoli enim in ſingulis civitatibus Epiſcopos, & presbyteros ordinaverunt. Levitas etiam ab Apoſtolis ordinatos legimus, quorum maximus fuit beatus Stephanus. Subdiaconos vero, & acolythos procedente tempore Eccleſia ſibi conſtituit.

Quid ſit quod hic dicitur ordo.

SI autem quæritur, quid ſit quod hic vocatur ordo; ſane dici poteſt, ſignaculum eſſe, ideſt ſacramentum quoddam, quo ſpiritualis poteſtas traditur ordinatis, & officium. Character ergo ſpiritualis, ubi fit promotio poteſtatis, ordo, vel gradus vocatur. Et dicuntur hi ordines ſacramenta, quia in eorum perceptione res ſacra, ideſt gratia, confertur, quam figurant ea quæ ibi geruntur.

De nominibus dignitatis, vel officii.

SUnt & alia quædam non ordinum, ſed dignitatum, vel officiorum nomina. Dignitatis ſimul, vel officii nomen eſt Epiſcopus. Epiſcopatus autem vocabulum inde dictum eſt, quod ille qui Epiſcopus efficitur, ſuperintendat, curam ſcilicet

(1) *Nicolai* (Ex Hugone ut ſupra.) (2) *Nicolai* (ait ut ſupra Iſidorus.) (3) *Nicolai* (ait iterum Hugo.) (4) *Nicolai*: cum irreprehenſibilem vult eſſe, ac prudentem, & ceteris virtutibus ornatum (ad Timoth. III. ubi ſupra.) Hoc autem &c. (5) *Idem* (ut Hugo rurſus ubi ſupra.)

licet ſubditorum gerens. Scopin enim græce, latine intendere dicitur. Epiſcopi autem græce, latine ſpeculatores interpretantur. Nam ſpeculator eſt præpoſitus in Eccleſia dictus, eo quod ſpeculetur, atque proſpiciat populorum infra ſe poſitorum mores, & vitam. Pontifex eſt princeps ſacerdotum quaſi via ſequentium: ipſe & ſummus Sacerdos nuncupatur: ipſe enim levitas, & ſacerdotes efficit, ipſe omnes eccleſiaſticos ordines diſponit. (1)

De quadripartito ordine Epiſcoporum.

ORdo autem Epiſcoporum quadripartitus eſt, ſcilicet in Patriarchis, Archiepiſcopis, Metropolitanis, & Epiſcopis. Patriarcha græce, ſummus patrum interpretatur, quia primum, ideſt apoſtolicum, tenet locum, ut Romanus, Antiochenus, Alexandrinus; ſed omnium ſummus eſt Romanus. Archiepiſcopus Princeps Epiſcoporum: archon enim græce, latine Princeps dicitur. Metropolitæ autem a menſura civitatum dicuntur: ſingulis enim provinciis præeminent, quorum auctoritati, & doctrinæ ceteri ſacerdotes ſubiecti ſunt. Solicitudo enim totius provinciæ ipſis Epiſcopis commiſſa eſt. Omnes autem ſuperius deſignati ordines Epiſcopi nuncupantur. (2) Nota quod Archiepiſcoporum nomine Primates ſuperius ſignificaſſe videtur, & Metropolitanorum, quos nunc Archiepiſcopos dicimus. Horum autem diſcretio a Gentilibus introducta videtur, qui ſuos flamines alios ſimpliciter flamines, (3) alios archiflamines, alios protoflamines appellabant. Sacerdotes enim Gentilium (4) flamines dicebantur, qui habebant in capite pileum, in quo erat brevis virga deſuper habens aliquid lanæ, quod cum per æſtum ferre non poſſent, filum tantum in capite ligare cœperunt: nudis enim capitibus eis incedere nefas erat. Unde a filo quo utebantur, flamines dicti ſunt, quaſi filamines. Sed feſtivis diebus filo depoſito pileum imponebant pro ſacerdotii eminentia. Vates a vi mentis appellati ſunt, cuius ſignificatio multiplex eſt. Modo enim ſacerdotem, modo prophetam, modo poetam ſignificat. Cantor vero vocatur qui vocem modulatur in cantu. Huius ſunt duo genera, præcentor, & ſuccentor. Præcentor qui vocem præmittit in cantu, ſuccentor qui ſubſequenter canendo reſpondet. Concentor autem dicitur qui conſonat, (5) vel concinit. Qui autem non conſonat, nec concinit, concentor non erit. His breviter tractatis, admonendi ſunt Chriſti miniſtri, quatenus ſicut excellunt ordinis dignitate, ita præcellant vitæ ſanctitate, ut plebs eis commiſſa, eorumque diſciplinis edocta, gratanter eis obediat, & eorum imitatione de die in diem proficiat, a quibus divina ſacramenta percipiunt, & Miſſarum ſolemnia audiunt. Miſſa autem dicitur, vel quia miſſa eſt hoſtia, cuius commemoratio fit in illo officio: unde dicitur: „ Ite, miſſa eſt; " ideſt, ſequimini hoſtiam, quæ miſſa eſt ad cæleſtia, tendentes poſt eam: vel quia miſſus cæleſtis venit ad conſecrandum dominicum corpus, per quem ad altare cæleſte defertur hoſtia. Unde & dicitur, „ Miſſa eſt. "

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de ſacramentis quæ ordinantur in remedium unius perſonæ, hic determinat de ſacramentis quæ ordinantur in remedium totius Eccleſiæ: & dividitur in partes duas. In prima determinat de ſacramento ordinis, quod ordinatur ad ſpiritualem multiplicationem, & gubernationem Eccleſiæ; in ſecunda de matrimonio, quod ordinatur ad multiplicationem materialem fidelium, xxvi. diſt. ibi, *Cum alia ſacramenta poſt peccatum, & propter peccatum exordium ſumpſerint, matrimonii ſacramentum etiam ante peccatum legitur inſtitutum a Domino*. Prima in duas. In prima determinat de ſacramento ordinis; in ſecunda de conferentibus hoc ſacramentum, diſt. xxv. ibi, *Solet quæri, ſi hæretici .... poſſint tradere ſacros ordines*. Prima in duas. In prima de ordinibus; in ſecunda de quibuſdam officiis, vel dignitatibus quæ ad ordines conſequun-

(1) *Nicolai* (ait ut ſupra Iſidorus.) (2) *Nicolai* (ut Iſidorus rurſus ait.) (3) *Item*: alios archiflamines (ideſt flamines principales) alios protoflamines (ideſt primos flamines) appellabant. (4) *Idem* (ut Iſidorus quoque notat.) (5) *Al. deeſt* vel concinit.

ſequuntur, ibi, *Sunt & alia quædam non ordinum, ſed dignitatum, vel officiorum nomina*. Prima in duas. In prima determinat de ordinibus diſtinctis; in ſecunda, (a) quid inter ſe commune habeant, ibi, *Si autem quæratur, quid ſit quod hic vocatur ordo; ſane dici poteſt, ſignaculum eſſe*. Prima in duas. In prima ponit numerum diſtinctorum ordinum. In ſecunda de eis proſequitur, ibi, *In ſacramento igitur ſeptiformis Spiritus ſeptem ſunt gradus eccleſiaſtici*. Circa primum tria facit. Primo ponit numerum ordinum; ſecundo effectum quem habent in ſuſcipientibus, ibi, *Illi vero in quorum mentibus diffuſa eſt ſeptiformis gratia Spiritus ſancti, cum ad eccleſiaſticos ordines accedunt, in ipſa ſpiritualis gradus promotione amplıorem gratiam percipere creduntur;* tertio conditiones quas in eis requirunt, ibi, *Tales autem ad miniſterium ſpirituale eligendi ſunt clerici, qui digne poſſint dominica ſacramenta tractare*.

In ſacramento ergo ſeptiformis Spiritus ſeptem ſunt gradus eccleſiaſtici. Hic proſequitur de ordinibus, & circa hoc facit tria. Primo determinat quoddam quod præexigitur ad ordines, ſcilicet corona. Secundo de ipſis ordinibus proſequitur, ibi, *Oſtiarii iidem & ianitores ſunt*. Tertio oſtendit quamdam ordinum dictorum differentiam, ibi, *Cumque omnes ſint ſpirituales & ſacri, excellenter tamen canones duos tantum ſacros ordines appellari cenſent*. Secunda pars in ſeptem partes dividitur, ſecundum quod de ſeptem ordinibus proſequitur, quæ partes per ſe patent in littera.

Sunt & alia quædam non ordinum, ſed dignitatum, vel officiorum nomina. Hic determinat de nominibus, quibus non ordines, ſed dignitates, vel officia exprimuntur, & circa hoc duo facit. Primo determinat de nominibus dignitatum; ſecundo de nominibus officiorum, ibi, *Vates a vi mentis appellati ſunt*. Circa primum tria facit. Primo exponit nomen Epiſcopatus, quod ad dignitatem pertinet. Secundo ponit eius diſtinctionem, ibi, *Ordo autem Epiſcoporum quadripartitus eſt*. Tertio ponit diſtinctionis originem, ibi, *Horum autem diſtinctio &c. a gentilibus introducta videtur*.

Vates a vi mentis appellati ſunt. Hic ponit nomina diverſa officiorum, & circa hoc tria facit. Primo exponit diverſa officiorum nomina. Secundo oſtendit qualiter in officiis ſe habere debeant, ibi, *His breviter tractatis admonendi ſunt Chriſti miniſtri &c.* Tertio exponit nomen Miſſæ, ad quam officia diſtincta requiruntur, ibi, *Miſſa autem dicitur &c.*

QUAESTIO I.

Hic eſt triplex quæſtio. Prima de ordine in communi. Secunda de diſtinctione ordinum. Tertia de his quæ ſunt ordinibus annexa.

Circa primum quæruntur tria.
Primo. De ipſo ordine.
Secundo. De effectu eius.
Tertio. De recipientibus ipſum.

ARTICULUS I.

Utrum ordo in Eccleſia eſſe debeat.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ordo in Eccleſia eſſe non debeat. Ordo enim requirit ſubiectionem, & prælationem. Sed ſubiectio videtur repugnare libertati, in quam vocati ſumus per Chriſtum. Ergo ordo in Eccleſia eſſe non debet.

2. Præterea. Ille qui in ordine conſtituitur, alio ſuperior fit. Sed in Eccleſia quilibet debet ſe altero inferiorem reputare: Phil. II. 3. *Superiores invicem arbitrantes*. Ergo non debet in Eccleſia eſſe ordo.

3. Præterea. Ordo invenitur in Angelis propter diſtinctionem eorum in bonis naturalibus, & gratuitis. Sed omnes homines ſunt in natura unum: gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum eſt. Ergo ordo in Eccleſia eſſe non poteſt.

Sed contra. Rom. XIII. 1. *Quæ a Deo ſunt, ordinata ſunt*. Sed Eccleſia a Deo eſt, quia ipſe eam ædificavit ſanguine ſuo. Ergo ordo in Eccleſia eſſe debet.

Præterea. Status Eccleſiæ eſt medius inter ſtatum naturæ & gloriæ. Sed in natura invenitur ordo, quo quædam aliis ſuperiora ſunt, & ſimiliter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in Eccleſia debet eſſe ordo.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod inconvenienter ordo in littera diffiniatur, ubi dicitur: *Ordo eſt ſignaculum quoddam Eccleſiæ, per quod ſpiritualis poteſtas traditur ordinato*. Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per ſignaculum exponitur in conſequenti diffinitione, eſt pars ordinis: quia dividitur contra id quod eſt res tantum, vel ſacra-

(a) Al. quid eſſe commune.

cramentum tantum, cum ſit res, & ſacramentum. Ergo ſignaculum non debet poni quaſi genus ordinis.

2. Præterea. Sicut in ſacramento ordinis imprimitur character, ita in ſacramento baptiſmi. Sed in diffinitione baptiſmi non ponebatur character. Ergo nec in diffinitione ordinis poni debet.

3. Præterea. In baptiſmo etiam quædam ſpiritualis poteſtas datur accedendi ad ſacramenta: & iterum eſt quoddam ſignaculum, cum ſit ſacramentum. Ergo hæc diffinitio convenit baptiſmo; & ſic inconvenienter aſſignatur de ordine.

4. Præterea. Ordo relatio quædam eſt, quæ in utroque extremorum ſalvatur. Extrema autem huius relationis ſunt ſuperior, & inferior. Ergo inferiores habent ordinem ſicut & ſuperiores. Sed in eis non eſt aliqua poteſtas præeminentiæ, qualis ponitur hic in diffinitione ordinis, ut patet per expoſitionem ſequentem, ubi ponitur *promotio poteſtatis*. Ergo inconvenienter diffinitur hic ordo.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ordo non ſit ſacramentum. Sacramentum enim, ut dicit Hugo de ſancto Victore (Lib. I. de ſacramentis part. VIII. cap. III.) eſt materiale elementum. Sed ordo non nominat aliquid huiuſmodi, ſed magis relationem, vel poteſtatem: quia ordo eſt pars poteſtatis ſecundum præfatum. Ergo non eſt ſacramentum.

2. Præterea. Sacramenta non ſunt de Eccleſia triumphante. Sed eſt ibi ordo, ut patet de Angelis. Ergo ordo non eſt ſacramentum.

3. Præterea. Sicut prælatio ſpiritualis, quæ eſt ordo, datur cum quadam conſecratione, ita & prælatio ſæcularis: quia & Reges inunguntur, ut ſupra (diſt. XXIII.) dictum eſt. Sed regia dignitas non eſt ſacramentum. Ergo nec ordo de quo loquimur.

Sed contra eſt, quia ab omnibus enumeratur inter ſeptem Eccleſiæ ſacramenta.

Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed propter ordinem efficitur homo diſpenſator aliorum ſacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quod ſit ſacramentum quam alia.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod forma huius ſacramenti inconvenienter in littera exprimatur. Quia ſacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia ſacramentorum eſt ex virtute divina, quæ in eis ſecretius operatur ſalutem. Ergo in forma huius ſacramenti deberet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis; ſicut in aliis ſacramentis.

2. Præterea. Imperare eſt eius qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non reſidet penes eum qui ſacramenta diſpenſat, ſed miniſterium tantum. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret, *Sic agite*; vel *accipite* hoc, vel illud; aut aliquid huiuſmodi.

3. Præterea. In forma ſacramenti non debet fieri mentio niſi de illis quæ ſunt de eſſentia ſacramenti. Sed uſus poteſtatis acceptæ non eſt de eſſentia huius ſacramenti, ſed conſequitur ad ipſum. Ergo non debet de eo fieri mentio in forma huius ſacramenti.

4. Præterea. Omnia ſacramenta ordinant ad æternam remunerationem. Sed in formis aliorum ſacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma huius ſacramenti deberet de ea fieri mentio, ſicut fit cum dicitur: *Habiturus partem, ſi fideliter officium tuum impleveris, cum iis qui verbum Dei bene miniſtraverunt.*

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod hoc ſacramentum non habeat materiam. Quia in omni ſacramento quod habet materiam, virtus operans in ſacramento eſt in materia. Sed in rebus materialibus quæ hic adhibentur, ſicut ſunt claves, candelabra, & huiuſmodi, non videtur eſſe aliqua virtus ſanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Præterea. In iſto ſacramento confertur plenitudo gratiæ ſeptiformis, ut in littera dicitur, ſicut in confirmatione. Sed materia confirmationis præexigit ſanctificationem. Cum ergo ea quæ in hoc ſacramento videntur eſſe materialia, non ſint præſanctificata, videtur quod non ſint materia huius ſacramenti.

3. Præterea. In quolibet ſacramento habente materiam requiritur contactus materiæ ad eum qui ſuſcipit ſacramentum. Sed, ut a quibuſdam dicitur, contactus dictorum materialium ab eo qui ſuſcipit ſacramentum, non eſt de neceſſitate ſacramenti, ſed ſolum porrectio. Ergo prædictæ res materiales non ſunt materia huius ſacramenti.

Sed contra eſt, quia omne ſacramentum conſiſtit in rebus, & verbis. Sed res in quolibet

libet ſacramento ſunt materia ipſius. Ergo res quæ in hoc ſacramento adhibentur, ſunt materia huius ſacramenti.

Præterea. Plus requiritur ad diſpenſandum ſacramenta quam ad ſuſcipiendum. Sed baptiſmus, in quo datur poteſtas ad ſuſcipiendum ſacramenta, indiget materia. Ergo & ordo, in quo datur poteſtas ad ea diſpenſanda.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod Deus ſua opera in ſui ſimilitudinem perducere voluit, quantum poſſibile fuit, ut perfecta eſſent, & per ea cognoſci poſſet: & ideo ut in ſuis operibus repræſentaretur non ſolum quod in ſe eſt, ſed etiam ſecundum quod aliis influit, hanc legem naturalem poſuit omnibus ut ultima per media perficerentur, & media per prima, ut Dionyſius dicit (de eccle. Hierar. cap. IX.) Et ideo ut iſta pulchritudo Eccleſiæ non deeſſet, poſuit ordinem in ea, ut quidam aliis ſacramenta traderent, ſuo modo Deo in hoc aſſimilati, quaſi Deo cooperantes, ſicut etiam in corpore naturali quædam membra aliis influunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubiectio ſervitutis repugnat libertati; quæ ſervitus eſt quando aliquis dominatur ad ſui utilitatem ſubiectis utens. Talis autem ſubiectio non requiritur in ordine, per quem qui præſunt, ſalutem ſubditorum quærere debent, non propriam utilitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod quilibet ſe debet reputare inferiorem merito, ſed non officio. Ordines autem officia quædam ſunt.

Ad tertium dicendum, quod ordo in Angelis non attenditur ſecundum diſtinctionem naturæ, niſi per accidens, inquantum ad diſtinctionem naturæ ſequitur in eis diſtinctio gratiæ. Attenditur autem per ſe ſecundum diſtinctionem in gratia, quia eorum ordines reſpiciunt participationem divinorum, & communicationem in ſtatu gloriæ, quæ eſt ſecundum menſuram gratiæ, quaſi gratiæ finis, & effectus quodammodo. Sed ordines Eccleſiæ militantis reſpiciunt participationem ſacramentorum, & communicationem, quæ ſunt cauſa gratiæ, & quodammodo gratiam præcedunt: & ſic non eſt de neceſſitate noſtrorum ordinum gratia gratum faciens, ſed ſolum poteſtas diſpenſandi ſacramenta: & propter hoc etiam ordo non attenditur per diſtinctionem gratiæ gratum facientis, ſed per diſtinctionem poteſtatis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod diffinitio quam Magiſter de ordine ponit, convenit ordini ſecundum quod eſt Eccleſiæ ſacramentum: & ideo duo ponit: ſignum exterius, ibi, *Signaculum quoddam*, ideſt ſignum quoddam; & effectum interiorem, ibi, *Quo ſpiritualis poteſtas traditur ordinatis*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſignaculum non ponitur hic pro charactere interiori, ſed pro eo quod exterius geritur, quod eſt ſignum interioris poteſtatis, & cauſa: & ſic etiam ſumitur character in alia diffinitione. Si tamen pro interiori charactere ſumeretur, non eſſet inconveniens: quia diviſio ſacramenti in illa tria non eſt in partes integrales proprie loquendo: quia illud quod eſt res tantum, non eſt de eſſentia ſacramenti; quod eſt etiam ſacramentum tantum, tranſit, & ſacramentum manere dicitur. Unde relinquitur quod ipſe character interior ſit eſſentialiter, & principaliter ipſum ſacramentum ordinis.

Ad ſecundum dicendum, quod baptiſmus, quamvis in eo conferatur aliqua ſpiritualis potentia recipiendi alia ſacramenta (ratione cuius characterem imprimit) non tamen hoc eſt principalis eius effectus, ſed ablutio interior, propter quam baptiſmus fieret etiam priori cauſa non exiſtente; ſed ordo poteſtatem principaliter importat: & ideo character, qui eſt ſpiritualis poteſtas, ponitur in diffinitione ordinis, non autem in diffinitione baptiſmi.

Ad tertium dicendum, quod in baptiſmo datur quædam potentia ſpiritualis ad recipiendum, & ita quodammodo paſſiva: poteſtas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua præeminentia: & ideo hæc diffinitio non convenit baptiſmo.

Ad quartum dicendum, quod nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim ſignificat ipſam relationem; & ſic eſt tam in inferiori quam in ſuperiori, ut obiectio tangit: & ſic non accipitur hic. Aliquando autem accipitur pro ipſo gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit: & quia ratio ordinis, prout eſt relatio, invenitur ubi primo aliquid ſuperius altero occurrit; ideo hic gradus eminens per poteſtatem ſpiritualem ordo nominatur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſacramentum, ut ex ſupra dictis patet, nihil eſt aliud quam quædam ſanctificatio homini

mini exhibita cum aliquo ſigno viſibili: unde cum in ſuſceptione ordinis quædam conſecratio homini adhibeatur per viſibilia ſigna, conſtat ordinem eſſe ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo in ſuo nomine non exprimat aliquod materiale elementum, tamen ordo non confertur ſine aliquo elemento materiali.

Ad ſecundum dicendum, quod poteſtates proportionari debent illis ad quæ ſunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur ſpiritualis poteſtas, non fit in Angelis per aliqua ſenſibilia ſigna, ſicut in hominibus contingit: & ideo poteſtas ſpiritualis, quæ eſt ordo, non adhibetur Angelis cum aliquibus ſignis viſibilibus, ſicut hominibus: & ideo in hominibus eſt ordo ſacramentum, ſed non in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod non omnis benedictio quæ adhibetur homini, vel conſecratio, eſt ſacramentum: quia & Monachi, & Abbates benedicuntur, & tamen illę benedictiones non ſunt ſacramenta: & ſimiliter nec regalis inunctio, quia poſt huiuſmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad diſpenſationem divinorum ſacramentorum, ſicut per benedictionem ordinis: & ideo non eſt ſimile.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod hoc ſacramentum principaliter conſiſtit in poteſtate tradita. Poteſtas autem a poteſtate traducitur, ſicut ſimile ex ſimili; & iterum poteſtas per uſum innoteſcit, quia potentiæ notificantur per actus: & ideo in forma ordinis exprimitur uſus ordinis per actum qui imperatur, & exprimitur traductio poteſtatis per impetrativum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ſacramenta non ordinantur principaliter ad effectus ſimiles poteſtati ſecundum quam ſacramenta diſpenſantur, ſicut hoc ſacramentum: & ideo in hoc ſacramento eſt quaſi quædam communicatio univoca. Unde in aliis ſacramentis exprimitur aliquid ex parte divinæ virtutis, cui effectus ſacramenti aſſimilatur, non autem in hoc ſacramento: (*a*) Quamvis enim in Epiſcopo, qui eſt miniſter huius ſacramenti, non ſit auctoritas reſpectu collationis huius ſacramenti, tamen habet aliquam poteſtatem reſpectu poteſtatis ordinis quæ confertur per ipſum, inquantum a ſua poteſtate derivatur.

Ad tertium dicendum, quod uſus poteſtatis eſt effectus poteſtatis in genere cauſæ efficientis; & ſic non habet quod in diffinitione ordinis ponatur; ſed eſt quodammodo cauſa in genere cauſæ finalis: & ideo ſecundum hanc rationem poni poteſt in diffinitione ordinis. (*b*)

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod materia in ſacramentis exterius adhibita ſignificat virtutem in ſacramentis agentem ex extrinſeco omnino advenire: unde cum effectus proprius huius ſacramenti, ſcilicet character, non percipiatur ex aliqua (*c*) operatione ipſius qui ad ſacramentum accedit, ſicut erat in pœnitentia, ſed omnino ex extrinſeco adveniat; competit ei materiam habere, tamen diverſimode ab aliis ſacramentis quæ materiam habent: quia hoc quod in ſacramento confertur, in aliis ſacramentis derivatur tantum a Deo, non a miniſtro qui ſacramentum diſpenſat; ſed illud quod in hoc ſacramento traditur, ſcilicet ſpiritualis poteſtas, derivatur etiam ab eo qui ſacramentum dat, ſicut poteſtas imperfecta a perfecta: & ideo efficacia illorum ſacramentorum principaliter conſiſtit in materia quæ virtutem divinam & ſignificat, & continet ex ſanctificatione per miniſterium adhibita; ſed efficacia huius ſacramenti principaliter reſidet penes eum qui ſacramentum diſpenſat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum poteſtatem quæ traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad poteſtatem cauſandum; quod patet ex hoc quod materia competit uſui poteſtatis.

Et per hoc patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod materiam in aliis ſacramentis oportet ſanctificari propter

(a) *Ita exempla omnia, & etiam codices quos vidit Nicolaius; ipſe tamen hoc ſupplet*. Ad ſecundum dicendum, quod propter cauſam ſpecialem hoc ſacramentum præ ceteris per modum imperativum exhibetur. Quamvis enim &c. (b) *Supplet iterum Nicolaius:* Ad quartum dicendum, quod aliter ſe habet in aliis, & in hoc ſacramento. Nam per hoc ſacramentum confertur officium aliquod, vel poteſtas aliquid faciendi; & ideo conveniens fit mentio remunerationis acquirendæ, ſi fideliter adminiſtretur: in ceteris autem ſacramentis non confertur ſimile officium, vel ſimilis poteſtas; & ideo in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur ſacramenta velut paſſive quodammodo ſe habet ſuſcipiens, quia recipit ea propter proprium ſtatum perficiendum tantum; ſed ad hoc ſacramentum ſe habet quodammodo active, quia illud ſuſcipit propter hierarchicas functiones in Eccleſia exercendas. Unde quamvis alia eo ipſo quod gratiam conferunt, ordinent ad ſalutem, proprie tamen ad remunerationem non ordinant, ſicut hoc ſacramentum.
(c) *Al.* opinione.

pter virtutem quam continet; ſed non eſt ita in propoſito.

Ad tertium dicendum, quod ſuſtinendo illud dictum, apparet ex dictis cauſa eius. Quia enim poteſtas ordinis non accipitur a materia, ſed a miniſtro principaliter; ideo porrectio materiæ magis eſt de eſſentia ſacramenti quam tactus. Tamen ipſa verba formæ videntur oſtendere quod tactus materiæ ſit de eſſentia ſacramenti, quia dicitur: *Accipe* hoc, vel illud.

ARTICULUS II.

Utrum in hoc ſacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in hoc ſacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens. Quia communiter dicitur, quod ſacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiæ. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, ſed gratia gratis data: quia gratia gratum faciens magis reſpicit affectum. Ergo in ſacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. Præterea. Ordo diſtinctionem importat. Sed membra Eccleſiæ non diſtinguuntur per gratiam gratum facientem, ſed ſecundum gratiam gratis datam, de qua dicitur I. Corinth. XII. 4. *Diviſiones gratiarum ſunt*. Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Præterea. Nulla cauſa præſupponit effectum ſuum. Sed in eo qui accedit ad ordines, præſupponitur gratia, per quam fit idoneus ad executionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed contra. Sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum ſeptenarium ſignificat ſeptem Spiritus ſancti dona, ut in littera dicitur. Ergo dona Spiritus ſancti, quæ non ſunt ſine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Præterea. Ordo eſt ſacramentum novæ legis. Sed in diffinitione talis ſacramenti ponitur, ut gratiæ cauſa (*a*) exiſtat. Ergo cauſat gratiam in ſuſcipiente.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in ſacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines. Quia ordinis character eſt quædam ſpiritualis poteſtas. Sed quidam ordines non ordinantur niſi ad quoſdam actus corporales, ſcilicet oſtiarii, vel acolythi. Ergo in eis non imprimitur character.

2. Præterea. Omnis character eſt indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in ſtatu a quo non poſſit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, poſſunt licite redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Præterea. Ut ſupra diſt. III. dictum eſt, per characterem homo aſcribitur ad aliquod ſacramentum dandum, vel accipiendum. Sed ad ſuſceptionem ſacramentorum ſufficienter homo ordinatur per characterem baptiſmalem; diſpenſator autem ſacramentorum non conſtituitur homo niſi in ordine ſacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra. Omne ſacramentum in quo non imprimitur character, eſt iterabile. Sed nullus ordo eſt iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Præterea. Character eſt ſignum diſtinctivum. Sed in quolibet ordine eſt aliqua diſtinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod character ordinis non præſupponat characterem baptiſmalem. Quia per characterem ordinis homo efficitur diſpenſator ſacramentorum, per characterem baptiſmalem ſuſceptivus eorumdem. Sed poteſtas activa non præſupponit de neceſſitate paſſivam, quia poteſt eſſe ſine ea, ſicut patet in Deo. Ergo character ordinis non præſupponit de neceſſitate characterem baptiſmalem.

2. Præterea. Poteſt contingere quod aliquis non ſit baptizatus, qui ſe baptizatum æſtimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non conſequitur characterem ordinis, ſi character ordinis præſupponat baptiſmalem: & ſic ea quæ faciet vel in conſecratione, vel in abſolutione, nihil erunt; & in hoc Eccleſia decipietur: quod eſt inconveniens.

Sed contra. Baptiſmus eſt ianua ſacramentorum. Ergo cum ordo ſit quoddam ſacramentum, præſupponit baptiſmum.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod præſupponat de neceſſitate characterem confirmationis. Quia in his quæ ſunt ordinata ad invicem, ſicut medium præſupponit primum, ita ultimum præſupponit medium. Sed character confir-

 matio-

(a) Al. conſiſtat.

mationis præſupponit baptiſmalem quaſi primum. Ergo character ordinis præſupponit characterem confirmationis quaſi medium.

2. Præterea. Qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent eſſe firmi. Sed illi qui ſacramentum ordinis ſuſcipiunt, ſunt aliorum confirmatores. Ergo ipſi maxime debent habere ſacramentum confirmationis.

Sed contra. Apoſtoli receperunt poteſtatem ordinis ante aſcenſionem, Ioan. xx. 22. ubi dictum eſt eis: *Accipite Spiritum ſanctum*. Sed confirmati ſunt poſt aſcenſionem per adventum Spiritus ſancti. Ergo ordo non præſupponit confirmationem.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod character unius ordinis præſupponat de neceſſitate characterem alterius. Quia maior eſt convenientia ordinis ad ordinem quam ordinis ad aliud ſacramentum. Sed character ordinis præſupponit characterem alterius ſacramenti, ſcilicet baptiſmi. Ergo multo fortius character unius ordinis præſupponit characterem alterius.

2. Præterea. Ordines ſunt quidam gradus. Sed nullus poteſt pervenire ad poſteriorem gradum, niſi prius priorem conſcenderit. Ergo nullus poteſt accipere characterem ordinis ſequentis, niſi primum accipiat ordinem præcedentem.

Sed contra. Si omittatur aliquid in ſacramento quod ſit de neceſſitate ſacramenti, oportet quod ſacramentum iteretur. Sed ſi aliquis accipiat ſequentem ordinem prætermiſſo primo, non reordinatur, ſed confertur ſibi quod deerat, ſecundum ſtatuta canonum. Ergo præcedens ordo non eſt de neceſſitate ſequentis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod *Dei perfecta ſunt opera*, ut dicitur Deuter. xxxii. 4. & ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur ea per quæ executio illius potentiæ poteſt congrue fieri: & hoc etiam in naturalibus patet: quia animalibus dantur membra quibus animæ potentiæ poſſunt exire in actus ſuos, niſi ſit defectus ex parte materiæ. Sicut autem gratia gratum faciens eſt neceſſaria ad hoc quod homo digne recipiat ſacramenta, ita etiam ad hoc quod homo digne diſpenſet: & ideo ſicut in baptiſmo, per quem homo fit ſuſceptivus aliorum ſacramentorum, datur gratia gratum faciens; ita in ſacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum ſacramentorum diſpenſationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius perſonæ, ſed totius Eccleſiæ: unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non eſt intelligendum ita quod per ſuſceptionem ordinis pellatur ignorantia in ſuſcipiente, ſed quia ſuſcipiens ordinem præficitur ad pellendum ignorantiam in plebe.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis dona gratiæ gratum facientis ſint communia omnibus membris Eccleſiæ, tamen actus illorum donorum, ſecundum quæ attenditur diſtinctio in membris Eccleſiæ, idoneus ſuſceptor aliquis eſſe non poteſt, niſi caritas adſit; quæ quidem ſine gratia gratum facien-te eſſe non poteſt.

Ad tertium dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non ſufficit bonitas quantacumque, ſed requiritur bonitas excellens; ut ſicut illi qui ordinem ſuſcipiunt, ſuper plebem conſtituuntur gradu ordinis, ita & ſuperiores ſint merito ſanctitatis: & ideo præexigitur gratia quæ ſufficiebat ad hoc quod digne connumerarentur in plebe Chriſti; ſed confertur in ipſa ſuſceptione ordinis amplius gratiæ munus, per quod ad maiora reddantur idonei.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod in ſolo ordine ſacerdotali character imprimitur. Sed hoc non videtur verum: quia actum diaconi nullus poteſt exercere licite, niſi diaconus: & ita patet quod habet aliquam ſpiritualem poteſtatem in diſpenſatione ſacramentorum, quam alii non habent. Et propter hoc alii dixerunt, quod in ſacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc nihil iterum eſt: quia per quemlibet ordinem aliquis conſtituitur ſuper plebem in aliquo gradu poteſtatis ordinatæ ad ſacramentorum diſpenſationem. Unde cum character ſit ſignum diſtinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur, cuius etiam ſignum eſt quod perpetuo manent, & numquam iterantur. Et hæc eſt tertia opinio, quæ communior eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipſum ſacramentum, vel ordinatum ad ſacramentorum diſpenſationem; ſicut oſtiarii habent actum admittendi homines ad divinorum ſacramentorum inſpectionem, & ſic de aliis: & ideo in omnibus requiritur ſpecialis poteſtas,

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod quantumcumque ad laicatum ſe transferat, ſemper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quod ſi ad clericatum revertatur, non iterum ordinem quem habuerat, ſuſcipit.

Ad tertium dicendum, ſicut ad primum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod nihil poteſt aliquid recipere cuius receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptiſmalem efficitur homo receptivus aliorum ſacramentorum: unde qui characterem baptiſmalem non habet, nullum alterum ſacramentum ſuſcipere poteſt; & ſic character ordinis baptiſmalem characterem præſupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a ſe, potentia activa non præſupponit paſſivam; ſed in eo qui habet potentiam activam ab altero, præexigitur ad potentiam activam potentia paſſiva, quæ recipere poſſit potentiam activam.

Ad ſecundum dicendum; quod talis ſi ad ſacerdotium promoveatur, non eſt ſacerdos, nec conficere poteſt, nec abſolvere in foro pœnitentiali: unde ſecundum canones debet baptizari iterato, & ordinari. Et ſi etiam in Epiſcopum promoveatur, illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi poteſt quod quantum ad ultimos effectus ſacramentorum ſummus ſacerdos ſuppleret defectum, & quod non permitteret hoc ita latere quod periculum Eccleſiæ imminere poſſet.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ad ſuſceptionem ordinis præexigitur aliquid quaſi de neceſſitate ſacramenti, & aliquid de congruitate. De neceſſitate enim ſacramenti præexigitur quod ille qui accedit ad ordines, ſit ordinis ſuſceptivus, quod competit ei per baptiſmum: & ideo character baptiſmalis præſupponitur de neceſſitate ſacramenti, ita quod ſine eo ſacramentum ordinis (*a*) conferri non poteſt. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; & unum de iſtis eſt ut ſit confirmatus: & ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis præſupponit, & non de neceſſitate.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt ſimilis habitudo huiuſmodi medii ad ultimum, & primi ad medium: quia per characterem baptiſmalem ſit homo ſuſceptivus ſacramenti confirmationis; non autem per ſacramentum confirmationis ſit homo ſuſceptivus ſacramenti ordinis: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod non eſt de idoneitate ſuperiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat: quia poteſtates ſunt diſtinctæ, & una, quantum eſt de ſui ratione, non requirit aliam in eodem ſubiecto: & ideo etiam in primitiva Eccleſia aliqui ordinabantur in presbyteros qui prius inferiores ordines non ſuſceperant; & tamen poterant omnia quæ inferiores ordines poſſunt: quia inferior poteſtas comprehenditur in ſuperiori virtute, ſicut ſenſus in intellectu, & ducatus in regno. Sed poſtea per conſtitutionem Eccleſiæ determinatum eſt quod ad maiorem ſe non ingerat qui prius in minoribus officiis ſe non humiliavit. Et inde eſt quod qui ordinantur per ſaltum, ſecundum canones non reordinantur; ſed id quod omiſſum fuerat de præcedentibus ordinibus, eis confertur.

Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem ſecundum ſimilitudinem ſpeciei quam ordo cum baptiſmo; ſed ſecundum proportionem potentiæ ad actum magis convenit baptiſmus cum ordine quam ordo cum ordine: quia per baptiſmum acquirit homo potentiam paſſivam recipiendi ordines, non autem per ordinem inferiorem datur potentia paſſiva recipiendi maiores ordines.

Ad ſecundum dicendum, quod ordines non ſunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire; ſed ſunt ſicut gradus in diverſis rebus conſtituti, ſicut eſt gradus inter hominem & Angelum: nec oportet quod ille qui ſit Angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam eſt gradus inter caput & omnia membra corporis: nec oportet quod illud quod eſt caput, prius fuerit pes: & ſimiliter eſt in propoſito.

(*a*) *Al.* præfecti.

ARTICULUS III.

Utrum in ſuſcipientibus ordines requiratur bonitas vitæ.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in ſuſcipientibus ordines non requiratur bonitas vitæ. Quia per ordinem aliquis ordinatur ad diſpenſationem ſacramentorum. Sed ſacramenta poſſunt diſpenſari a bonis, & a malis. Ergo non requiritur bona vita.

2. Præterea. Non eſt maius miniſterium quod Deo in ſacramentis exhibetur quam quod ipſi corporaliter adhibetur. Sed a miniſterio eius corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem, & infamem, ut patet Luc. VII. Ergo nec a miniſterio eius in ſacramentis tales ſunt amovendi.

3. Præterea. Per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari quod eis valere poſſit. Cum ergo in ſacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc ſacramentum dari.

Sed contra. Levit. XXI. 21. (a) *Homo de ſemine Aaron qui habuerit maculam, non offerat panes coram Domino, nec accedat ad miniſterium eius.* Sed per maculam, ut dicit Gloſſa, omne vitium intelligitur. Ergo ille qui eſt aliquo vitio irretitus, non debet ad miniſterium ordinis adhiberi.

Præterea. Hieronymus dicit (ſuper Epiſt. ad Titum cap. II. in fine.) quod non ſolum Epiſcopi, & presbyteri, & diaconi debent magnopere providere ut cunctum populum cui præſident, ſermone, & converſatione præcedant; verum etiam inferiores gradus, & omnes qui Domini (b) oraculo deſerviunt: & quia vehementer Eccleſiam Dei deſtruit, meliores eſſe laicos quam clericos. Ergo in omnibus ordinibus requiritur ſanctitas vitæ.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod requiratur ſcientia totius ſacræ Scripturæ. Quia ille debet habere legis ſcientiam a cuius ore lex requiritur. Sed legem requirunt de ore ſacerdotis, ut patet Malach. II. Ergo ipſe debet totius legis habere ſcientiam.

2. Præterea. I. Petr. III. 15. *Parati ſemper ad ſatisfactionem omni poſcenti vos rationem de ea quæ (c) in vobis eſt fide, & ſpe.* Sed reddere rationem de his quæ ſunt fidei, & ſpei, eſt illorum qui perfectam ſcientiam ſacrarum Scripturarum habent. Ergo talem ſcientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba prædicta dicuntur.

3. Præterea. Nullus congrue legit qui non intelligit quod legit: quia legere, & non intelligere, negligere eſt, ut dicit Cato. Sed ad lectores, qui eſt quaſi infimus ordo, pertinet legere vetus teſtamentum, ut in littera dicitur. Ergo ad eos pertinet habere totius veteris teſtamenti intellectum, & multo fortius ad alios ſuperiores ordines.

Sed contra eſt quod multi promoventur ad ſacerdotium qui penitus de talibus nihil ſciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis ſcientia non requiratur.

Præterea. In vitis patrum legitur, aliquos ſimplices monachos ad ſacerdotium promotos, qui erant ſanctiſſimæ vitæ. Ergo non requiritur prædicta ſcientia in ordinandis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ex ipſo merito vitæ aliquis ordinis gradum conſequatur. Quia, ſicut dicit Chryſoſtomus (Auctor operis imperf. in Matth. hom. XLIII.) non omnis ſacerdos ſanctus eſt, ſed omnis ſanctus ſacerdos eſt. Sed ex vitæ merito aliquis efficitur ſanctus. Ergo & ſacerdos, & multo fortius alios ordines habens.

2. Præterea. In rebus naturalibus ex hoc ipſo aliqua in gradu ſuperiori collocantur quod Deo appropinquant, & magis de eius bonitatibus participant, ut Dionyſius dicit IV. cap. eccleſiaſt. Hier. Sed ex merito ſanctitatis, & ſcientiæ aliquis efficitur Deo propinquior, & plus de eius bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipſo in gradu ordinis collocatur.

Sed contra. Sanctitas ſemel habita poteſt amitti. Sed ordo ſemel habitus numquam amittitur. Ergo ordo non conſiſtit in ipſo merito ſanctitatis.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia Epiſcopus indiget coadiutoribus in minoribus officiis conſtitutis. Sed non poſſet eos invenire in ſufficienti numero, ſi talem idoneitatem in eis requireret, qualis a ſanctis deſcribitur. Ergo ſi aliquos non idoneos promovet, videtur quod ſit excuſabilis.

2. Præterea. Eccleſia non ſolum indiget miniſtris ad diſpenſationem ſpiritualium, ſed etiam

(a) Vulgata: *Omnis qui habuerit maculam de ſemine Aaron ſacerdotis, non accedat offerre hoſtias Domino nec panes Deo ſuo.* (b) *Hieronymi textus* domui. (c) Vulgata: *in vobis eſt ſpe.*

Digitized by Google

etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent ſcientiam, vel ſanctitatem vitæ, poſſunt eſſe utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam ſæcularem, vel propter induſtriam naturalem. Ergo videtur quod tales poſſet ſine peccato promovere.

3. Præterea. Quilibet tenetur peccatum vitare quantum poteſt. Si ergo Epiſcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad ſciendum an illi qui accedunt ad ordines, ſint digni, ut fieret diligens inquiſitio de moribus, & ſcientia eius; quod non videtur alicubi obſervari.

Sed contra. Peius eſt promovere malos ad ſacra miniſteria quam iam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit non corrigens efficaciter filios ſuos de malitia ſua: unde & retrorſum cadens mortuus eſt, ut dicitur I. Reg. (cap. IV.) Ergo multo fortius mortaliter peccat Epiſcopus qui indignum promovet.

Præterea. Spiritualia temporalibus ſunt præponenda in Eccleſia. Sed mortaliter peccaret qui res Eccleſiæ temporales ſcienter ſub periculo poneret. Ergo multo fortius peccaret qui poneret res ſpirituales ſub periculo. Sed ſub periculo ponit res ſpirituales quicumque indignos promovet: quia cuius vita deſpicitur, ut dicit Gregorius (hom. XII. in Evang.) neceſſe eſt ut prædicatio eius contemnatur, & eadem ratione omnia ſpiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens, mortaliter peccat.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod aliquis in peccato exiſtens poſſit ſine peccato ordine ſuſcepto uti. Quia peccat, ſi non utatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non poteſt peccata vitare; quod eſt inconveniens.

2. Præterea. Diſpenſatio eſt iuris relaxatio. Ergo quamvis de iure eſſet ei illicitum uti ordine ſuſcepto, tamen ex diſpenſatione ei liceret.

3. Præterea. Quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in uſu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit; quod videtur abſurdum.

4. Præterea. Si utendo ordine ſuo peccat, ergo quilibet actus ordinis quem facit, eſt peccatum mortale; & ita, cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat; quod valde durum videtur.

Sed contra eſt quod dicit Dionyſius in epiſtola (VIII.) ad Demophilum. *Talis*, ſcilicet qui non eſt illuminatus, *audax videtur ſacerdotalibus manum apponens; & non timet, neque verecundatur divina præter dignitatem exequens, & putans Deum ignorare quod ipſe in ſeipſo cognovit; & decipere æſtimat falſo nomine patrem ab ipſo appellatum; & audet ipſius nuneris immundas infamias (non enim dicam orationes) ſuper divina ſigna chriſtiformiter enuntiare*. Ergo ſacerdos eſt quaſi blaſphemus, & dicitur deceptor qui indigne ſuum ordinem exequitur, & ſic mortaliter peccat; & eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Præterea. Sanctitas requiritur in ſuſceptione ordinis, ut ſit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione ſui ordinis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut Dionyſius dicit in III. cap. eccleſiaſt. Hier. *ut ſubtiliores, & clariores eſſentiæ repletæ influxu ſolarium ſplendorum lumen in eis ſupereminens ad ſimilitudinem ſolis in alia corpora invehunt; ſic in omni divino non eſt audendum aliis dux eſſe, niſi ſecundum omnem habitum ſuum factus Dei firmiſſimus, & Deo ſimillimus*. Unde cum in quolibet ordine aliquis conſtituatur dux aliis in rebus divinis, in quolibet quaſi præſumptuoſus mortaliter peccat qui cum conſcientia peccati mortalis ad ordines accedit: & ideo ſanctitas vitæ requiritur ad ordinem de neceſſitate præcepti, ſed non de neceſſitate ſacramenti. Unde ſi malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut vera ſacramenta ſunt quæ peccator diſpenſat, ita verum ſacramentum ordinis recipit; & ſicut indigne diſpenſat, ita indigne recipit.

Ad ſecundum dicendum, quod illud miniſterium erat tantum in executione corporalis obſequii, quod etiam licite peccatores facere poſſunt; ſecus autem eſt de miniſterio ſpirituali, ad quod applicantur ordinati, quia per ipſum efficiuntur medii inter Deum & plebem: & ideo debent bona conſcientia nitere quo ad Deum, & bona fama quo ad homines.

Ad tertium dicendum, quod aliquæ medicinæ ſunt quæ exigunt robur naturæ, alias cum

Digitized by Google

cum periculo mortis aſſumuntur; & aliæ ſunt quæ debilibus dari poſſunt. Ita etiam in ſpiritualibus quædam ſacramenta ſunt ordinata ad remedium peccati, & talia peccatoribus ſunt exhibenda, ſicut baptiſmus, & pœnitentia; illa vero quæ perfectionem gratiæ conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in quolibet actu hominis, ſi debeat eſſe ordinatus, oportet quod adſit directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de ſcientia quæ ſufficiat ad hoc quod dirigatur in actu illius ordinis: ideo talis ſcientia requiritur in eo qui ad ordines promoveri debet, & non quod univerſaliter in tota Scriptura ſit inſtructus; ſed plus & minus ſecundum quod ad plura vel pauciora ſe eius officium extendit, ut ſcilicet illi qui aliis præponuntur curam animarum ſuſcipientes, ſciant ea quæ ad doctrinam fidei, & morum pertinent, & alii ſciant ea quæ ad executionem ſui ordinis ſpectant.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacerdos habet duos actus: unum principalem ſupra corpus Chriſti verum, & alterum ſecundarium ſupra corpus Chriſti myſticum. Secundus autem actus dependet a primo, ſed non convertitur: & ideo aliqui ad ſacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum, ſicut religioſi quibus cura animarum non committitur; & a talium ore non requiritur lex, ſed ſolum quod ſacramenta conficiant: & ideo talibus ſufficit, ſi tantum de ſcientia habeant quod ea quæ ad ſacramentum perficiendum ſpectant, rite ſervare poſſint. Alii autem promoventur ad alium actum qui eſt ſupra corpus Chriſti myſticum; & a talium ore populus legem requirit: unde ſcientia legis in eis eſſe debet, non quidem ut ſciant omnes difficiles quæſtiones legis, quia in his debet ad ſuperiores haberi recurſus; ſed ſciant quæ populus debet credere, & obſervare de lege. Sed ad ſuperiores ſacerdotes, ſcilicet Epiſcopos, pertinet ut etiam ea quæ difficultatem in lege facere poſſunt, ſciant, & tanto magis, quanto in maiori gradu collocantur.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio reddenda de fide, non eſt intelligenda talis quæ ſufficiat ad probandum quæ fidei, vel ſpei ſunt, cum utrumque de inviſibilibus ſit; ſed ut ſciat in communi probabilitatem utriuſque oſtendere, ad quod non requiritur multum magna ſcientia.

Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum ſacræ Scripturæ populo, quia hoc eſt ſuperiorum ordinum; ſed ſolum pronuntiare: & ideo ab eo non exigitur quod habeat tantum de ſcientia quod ſacram Scripturam intelligat, ſed ſolum quod recte pronuntiare ſciat: & quia talis ſcientia de facili addiſcitur, & a multis; ideo probabiliter æſtimari poteſt quod ordinatus talem ſcientiam acquiret, ſi etiam tunc eam non habeat, maxime ſi in via ad hoc eſſe videatur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum; quod cauſa debet eſſe proportionata ſuo effectui: & ideo ſicut in Chriſto, a quo deſcendit gratia in omnes homines, oportet quod ſit gratiæ plenitudo; ita in miniſtris Eccleſiæ, quorum non eſt dare gratiam, ſed gratiæ ſacramenta, non conſtituitur gradus ordinis ex hoc quod habeat gratiam, ſed ex hoc quod percipit aliquod gratiæ ſacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chryſoſtomus accipit ſacerdotis nomen quantum ad nominis interpretationem, ſecundum quod ſacerdos idem eſt quod ſacra dans. Sic enim quilibet iuſtus, inquantum ſacra merita alicui in auxilium dat, ſacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur ſecundum nominis ſignificationem: eſt enim hoc nomen *ſacerdos* inſtitutum ad ſignificandum eum qui ſacra dat in ſacramentorum diſpenſatione.

Ad ſecundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu ſuper alia ſecundum quod in ea agere poſſunt ex forma ſua: & ideo ex hoc ipſo quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu conſtituuntur. Sed miniſtri Eccleſiæ non præponuntur aliis ut eis ex propriæ ſanctitatis virtute aliquid tribuant, quia hoc ſolius Dei eſt, ſed ſicut miniſtri, & quodammodo inſtrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra: & ideo non eſt ſimile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis ſit ſimile quantum ad congruitatem.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod a Domino deſcribitur fidelis qui eſt ſervus conſtitutus ſuper familiam, ut det illis tritici menſuram: & ideo infidelitatis reus eſt qui aliter ſupra menſuram eius divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignum promo-

promoveret: & ideo mortale crimen committit, quaſi ſummo Domino infidelis; & præcipue cum hoc in detrimentum Eccleſiæ vergat, & honoris divini, qui per bonos miniſtros promovetur. Eſſet enim infidelis domino terreno qui in eius officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus numquam ita deſerit Eccleſiam ſuam, quin inveniantur idonei miniſtri ſufficienter ad neceſſitatem plebis, ſi digni promoverentur, & indigni repellerentur. Et ſi non poſſent tot miniſtri inveniri quot modo ſunt, melius eſſet habere paucos miniſtros bonos quam multos malos, ut dicit beatus Clemens (& habetur diſt. XXIII. cap. *Tales ad miniſterium*.)

Ad ſecundum dicendum, quod temporalia non ſunt quærenda niſi propter ſpiritualia: unde incommodum temporale debet negligi, & omne lucrum ſperni propter ſpirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur quod neſciat ordinans aliquid contrarium ſanctitati in ordinando eſſe; ſed etiam exigitur amplius ut ſecundum menſuram ordinis, vel officii iniungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, ſaltem ex teſtimonio aliorum: & hoc eſt quod Apoſtolus dicit I. Timoth. V. 22. *Manus cito nemini impoſueris*.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod lex præcipit ut homo iuſte ea quæ ſunt iuſta exequatur: & ideo quicumque homo quod ſibi competit ex ordine, facit indigne, quod iuſtum eſt, iniuſte exequitur, & contra præceptum legis facit, ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod ſacrum officium pertractat, non eſt dubium quin indigne illud faciat: unde patet quod mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt perplexus ut neceſſitatem peccandi habeat: quia poteſt peccatum dimittere, vel officium reſignare ex quo obligabatur ad executionem ordinis.

Ad ſecundum dicendum, quod ius naturæ eſt indiſpenſabile. Hoc autem eſt de iure naturali ut homo ſancta ſancte pertractet: unde contra hoc nullus poteſt diſpenſare.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu miniſter Eccleſiæ qui eſt in mortali, ab Eccleſia ſuſtinetur, ab eo ſacramenta recipere eius ſubditus debet, quia ad hoc eſt ei obligatus; ſed tamen præter neceſſitatis articulum non eſſet tutum quod eum induceret ad aliquid ſui ordinis exequendum, durante tali conſcientia quod ille in peccato mortali eſſet; quam tamen deponere poſſet, quia in inſtanti homo a divina gratia emendatur.

Ad quartum dicendum, quod quandocumque exhibet ſe in aliquo actu ut miniſtrum Eccleſiæ, mortaliter peccat; & toties mortaliter peccat, quoties huiuſmodi actum facit: quia, ut dicit Dionyſius I. cap. cæleſt. Hierar. *immundis nec ſymbola*, id eſt ſacramentalia ſigna, *tangere fas eſt*: unde quando tangunt res ſacras, quaſi ſuo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem eſſet, ſi in aliqua neceſſitate aliquod ſacrum contingeret, vel exequeretur, in illo caſu in quo etiam laicis liceret, ſicut ſi baptizaret in articulo neceſſitatis, vel ſi corpus Chriſti in terra proiectum colligeret.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de diſtinctione ordinum: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. De diſtinctione eorum.

Secundo. De actibus ſingulorum.

Tertio. Quando imprimatur character in ſingulis ordinibus.

ARTICULUS I.

Utrum debeant plures ordines diſtingui.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non debeant plures ordines diſtingui. Quanto enim aliqua virtus eſt maior, tanto minus eſt multiplicata. Sed hoc ſacramentum eſt dignius aliis ſacramentis, inquantum conſtituit ſuſcipientes in aliquo gradu ſuper alios. Cum ergo alia ſacramenta non diſtinguantur in plura quæ recipiant prædicationem totius, nec hoc ſacramentum debet diſtingui in plures ordines.

2. Præterea. Si dividitur, aut eſt diviſio totius in partes integrales, aut in partes ſubiectivas. Non in partes integrales: quia ſic non reciperent prædicationem totius. Ergo eſt diviſio in partes ſubiectivas. Sed partes ſubiectivæ recipiunt in plurali prædicationem generis remoti ſicut generis proximi, ſicut homo, & aſinus ſunt plura animalia, & plura corpora animata. Ergo & ſacerdotium, & diaconatus ſicut ſunt plures ordines, ita & plura ſacramenta, cum ſacramentum ſit quaſi genus ad ordines.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. x. vel xII.) regimen quo unus tantum principatur, eſt nobilius (*a*) regimen communitatis quam ariſtocratia qua diverſi in diverſis officiis conſtituuntur. Sed regimen Eccleſiæ debet eſſe nobiliſſimum. Ergo non deberet eſſe in Eccleſia diſtinctio ordinum ad diverſos actus; ſed tota poteſtas deberet apud unum reſidere; & ſic deberet eſſe tantum unus ordo.

Sed contra. Eccleſia eſt corpus Chriſti myſticum, ſimile corpori naturali ſecundum Apoſtolum (I. Corinth. xII.) Sed in corpore naturali ſunt diverſa membrorum officia. Ergo & in Eccleſia debent eſſe diverſi ordines.

Præterea. Miniſterium novi teſtamenti eſt dignius quam miniſterium veteris, ut patet II. Corinth. III. Sed in veteri teſtamento non ſolum ſacerdotes, ſed etiam miniſtri eorum levitæ ſanctificabantur. Ergo & in novo teſtamento debent conſecrari per ordinis ſacramentum non ſolum ſacerdotes, ſed etiam miniſtri eorum; & ita oportet quod ſint plures ordines.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſint ſeptem ordines. Ordines enim Eccleſiæ ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres ſunt tantum actus hierarchici, ſcilicet purgare, illuminare, & perficere, ſecundum quos Dionyſius diſtinguit tres ordines (*b*) in v. cap. eccl. Hierar. Ergo non ſunt ſeptem.

2. Præterea. Omnia ſacramenta habent efficaciam, & auctoritatem ex inſtitutione Chriſti, vel ſaltem Apoſtolorum eius. Sed in doctrina Chriſti, & Apoſtolorum non fit mentio niſi de presbyteris, & diaconis. Ergo videtur quod non ſunt alii ordines.

3. Præterea. Per ſacrameotum ordinis conſtituitur aliquis diſpenſator aliorum ſacramentorum. Sed alia ſacramenta ſunt ſex. Ergo debent eſſe tantum ſex ordines.

4. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe plures. Quia quanto aliqua virtus eſt altior, tanto eſt minus multiplicabilis. Sed poteſtas hierarchica eſt altiori modo in Angelis quam ſit in nobis, ut Dionyſius dicit (de cæleſti Hierar. cap. vIII.) Ergo cum in hierarchia angelica ſint novem ordines, totidem deberent eſſe in Eccleſia, vel plures.

5. Præterea. Prophetia Pſalmorum eſt nobilior inter alias prophetias. Sed ad pronuntiandum in Eccleſia alias prophetias eſt unus ordo, ſcilicet lectorum. Ergo & ad pronuntiandum Pſalmos deberet eſſe alius ordo, & præcipue cum in decretis (diſt. xxIII. cap. *Pſalmiſta*) Pſalmiſta ſecundus ab oſtiario inter ordines ponatur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ordines non debeant diſtingui per ſacros, & non ſacros. Omnes enim ordines ſacramenta quædam ſunt. Sed omnia ſacramenta ſunt ſacra. Ergo omnes ordines ſunt ſacri.

2. Præterea. Secundum ordines Eccleſiæ non deputatur aliquis niſi ad divina officia. Sed omnia talia ſunt ſacramenta. Ergo omnes ordines ſunt ſacri.

Sed contra eſt quod ordines ſacri impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non ſunt ſacri ordines.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ordinum multitudo (*c*) inducta eſt in Eccleſia propter tria. Primo propter ſapientiam Dei commendandam, quæ in diſtinctione ordinata rerum maxime relucet tam in naturalibus, quam in ſpiritualibus; quod ſignificatur in hoc quod Regina Saba videns ordinem miniſtrantium Salomoni non habebat ultra ſpiritum, deficiens in admiratione ſapientiæ ipſius (III. Reg. cap. x.) Secundo ad ſubveniendum humanæ infirmitati: quia per unum non poterant omnia quæ ad divina myſteria pertinebant, expleri ſine magno gravamine: & ideo diſtinguuntur ordines diverſi ad diverſa officia. Et hoc patet per hoc quod Dominus Numer. xI. dedit Moyſi ſeptuaginta ſenes populi in adiutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur, dum plures in diverſis officiis diſtribuuntur, ut omnes ſint Dei cooperatores, quo nihil eſt divinius, ut Dionyſius dicit (de eccleſ. Hier. cap. v. part. I.)

Ad primum ergo dicendum, quod illa ſacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; ſed hoc ſacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos: & ideo ſecundum diverſitatem actuum oportet quod ordinis ſacramentum diſtinguatur, ſicut potentiæ diſtinguuntur per actus.

Ad ſecundum dicendum, quod diſtinctio ordinum non eſt totius integralis in partes, neque totius univerſalis, ſed totius poteſtativi;

(a) *Al.* quam regimen. (b) *Al.* in quinque capitulis. (c) *Al.* ducta.

tivi; cuius hæc eſt natura quod totum ſecundum completam rationem eſt in uno, in aliis autem eſt aliqua participatio ipſius; & ita eſt hic: tota enim plenitudo huius ſacramenti eſt in uno ordine, ſcilicet ſacerdotio, ſed in aliis eſt quædam participatio ordinis: & hoc ſignificatum eſt in hoc quod Dominus dicit Num. XI. 17. Moyſi: *Auferam de ſpiritu tuo, & tradam eis, ut ſuſtentent onus populi*. Et ideo omnes ordines ſunt unum ſacramentum.

Ad tertium dicendum, quod in regno, quamvis tota poteſtatis plenitudo reſideat penes Regem, non tamen excluduntur miniſtrorum poteſtates, quæ ſunt participationes quædam regiæ poteſtatis: & ſimiliter eſt in ordine. In ariſtocratia autem apud nullum reſidet plenitudo poteſtatis, ſed apud omnes.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quidam ſumunt ſufficientiam ordinum per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas, de quibus habetur I. Corinth. XII. Dicunt enim quod *ſermo ſapientiæ* competit Epiſcopo, quia ipſe aliorum ordinator eſt, quod ad ſapientiam pertinet: *ſermo ſcientiæ* ſacerdoti, quia debet habere clavem ſcientiæ: *fides* diacono, qui prædicat Evangelium: *opera virtutum* ſubdiacono, qui ſe ad opera perfectionis extendit per votum continentiæ: *interpretatio ſermonum* acolytho, quod ſignificatur in lumine quod defert: *gratia ſanitatum* exorciſtæ: *genera linguarum* pſalmiſtæ: *prophetia* lectori: *diſcretio ſpirituum* oſtiario, qui quoſdam repellit, & quoſdam admittit. Sed hoc nihil eſt: quia gratiæ gratis datæ non dantur eidem, ſicut ordines dantur eidem: dicitur enim I. Corinth. XII. 4. *Diviſiones gratiarum ſunt*. Et iterum ponuntur quædam quæ ordines non dicuntur, ſcilicet epiſcopatus, & pſalmiſtatus.

Et ideo alii aſſignant ſecundum quamdam aſſimilationem ad cæleſtem hierarchiam, in qua ordines diſtinguuntur ſecundum purgationem, illuminationem, perfectionem. Dicunt enim, quod oſtiarius purgat exterius ſegregando bonos a malis etiam corporaliter; interius vero acolythus, quia per lumen quod portat, ſignificat ſe interiores tenebras pellere; ſed utroque modo exorciſta, quia diabolum quem expellit, utroque modo perturbat. Sed illuminatio quæ fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantum ad evangelicam fit per diaconos, quantum ad apoſtolicam fit per ſubdiaconos. Sed perfectio communis utpote quæ eſt pœnitentiæ, baptiſmi, & huiuſmodi, fit per ſacerdotem; excellens vero per Epiſcopum, ut conſecratio ſacerdotum, & virginum; ſed excellentiſſima per ſummum Pontificem, in quo eſt plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil eſt: tum quia ordines cæleſtis hierarchiæ non diſtinguuntur per prædictas actiones hierarchicas, cum quælibet cuilibet ordinum conveniat: tum quia ſecundum Dionyſium (de eccleſ. Hierar. cap. v. part. 3.) ſolis Epiſcopis convenit perficere, illuminare autem ſacerdotibus, purgare autem miniſtris omnibus.

Et ideo alii appropriant ordines ſeptem donis, ut ſacerdotio reſpondeat donum ſapientiæ, quæ nos pane vitæ, & intellectus cibat, ſicut ſacerdos nos pane cæleſti reficit; ſed timor oſtiario, quia nos ſeparat a malis: & ſic intermedii ordines reſpondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil eſt: quia in quolibet ordine ſeptiformis gratia datur.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod ordinis ſacramentum ad ſacramentum euchariſtiæ ordinatur, quod eſt ſacramentum ſacramentorum, ut dicit Dionyſius (ubi ſupra cap. IV.) Sicut enim templum, & altare, & vaſa, & veſtes, ita & miniſteria quæ ad euchariſtiam ordinantur, conſecratione indigent; & hæc conſecratio eſt ordinis ſacramentum: & ideo diſtinctio ordinum eſt accipienda ſecundum relationem ad euchariſtiam: quia poteſtas ordinis aut eſt ad conſecrationem euchariſtiæ ipſius, aut ad aliquod miniſterium ordinandum ad hoc. Si primo modo, ſic eſt ordo ſacerdotum: & ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, & patenam cum pane, poteſtatem accipiendo conſecrandi corpus, & ſanguinem Chriſti. Cooperatio autem miniſtrorum eſt vel in ordine ad ipſum ſacramentum, vel in ordine ad ſuſcipientes. Si primo, ſic tripliciter. Primo enim eſt miniſterium quo miniſter cooperatur ſacerdoti in ipſo ſacramento quantum ad diſpenſationem, licet non quantum ad conſecrationem, quam ſolus ſacerdos facit; & hoc pertinet ad diaconum: unde in littera dicitur, quod ad diaconum pertinet miniſtrare ſacerdotibus in omnibus quæ aguntur in ſacramenris Chriſti: unde ipſi ſanguinem diſpenſant. Secundo eſt miniſterium ordinatum ad materiam ſacramenti ordinandam in ſacris vaſis ipſius ſacramenti: & hoc pertinet ad ſubdiaconum: unde in littera dicitur, quod vaſa corporis, & ſanguinis Domini portant, & oblationes in altari ponunt: & ideo accipiunt calicem de manu Epiſcopi, ſed vacuum, cum ordinan-

nantur. Tertio eſt miniſterium ordinatum ad præſentandum materiam ſacramenti; & hoc competit acolytho: ipſe enim, ut in littera dicitur, urceolum cum vino, & aqua præparat: unde accipiunt urceolum vacuum. Sed miniſterium ad præparationem recipientium ordinatum non poteſt eſſe niſi ſuper immundos: quia qui mundi ſunt, iam ſunt ad ſacramenta recipienda idonei. Triplex autem eſt genus immundorum, ut Dionyſius dicit (de eccleſ. Hierar. cap. III. part. 1. 2. & 3.) Quidam enim ſunt omnino infideles, credere non volentes; & hi totaliter etiam a viſione divinorum, & a cœtu fidelium arcendi ſunt; & hoc pertinet ad oſtiarios. Quidam vero ſunt volentes credere, ſed nondum ſunt inſtructi, ſcilicet catechumeni; & ad horum inſtructionem ordinatur ordo lectorum: & ideo prima rudimenta ad doctrinam fidei, ſcilicet vetus teſtamentum, eis legendum committitur. Quidam vero ſunt fideles, & inſtructi, ſed impedimentum habentes ex dæmonis poteſtate, ſcilicet energumeni; & ad hoc habet miniſterium ordo exorciſtarum. Et ſic patet ratio, & numerus, & gradus ordinum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionyſius loquitur de ordinibus non ſecundum quod ſunt ſacramenta, ſed ſecundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur: & ideo ſecundum actiones illas tres ordines diſtinguit: quorum primus habet omnes tres, ſcilicet Epiſcopus; ſecundus habet duas, ſcilicet ſacerdos; ſed tertius habet unam (ſcilicet purgare) ſcilicet diaconus, qui miniſter dicitur: & ſub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod ſint ſacramenta ex relatione ad maximum ſacramentorum: & ideo ſecundum hoc numerus ordinum accipi debet.

Ad ſecundum dicendum, quod in primitiva Eccleſia propter paucitatem miniſtrorum omnia inferiora miniſteria diaconis committebantur, ut patet per Dionyſium III. cap. eccle. Hier. ubi dicit: *Miniſtrorum alii ſtant ad portas templi clauſas; alii aliud quid proprii ordinis operantur; alii cum ſacerdotibus proponunt ſuper altare ſacrum panem, & benedictionis calicem*. Nihilominus erant omnes prædictæ poteſtates, ſed implicite in una diaconi poteſtate. Sed poſtea ampliatus eſt cultus divinus, & Eccleſia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diverſis; & ſecundum hoc dicit Magiſter in littera, quod Eccleſia alios ordines ſibi inſtituit.

Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad ſacramentum euchariſtiæ, ad alia autem per conſequens, quia etiam alia ſacramenta ab eo quod in hoc ſacramento continetur, derivantur: unde non oportet quod diſtinguantur ordines ſecundum ſacramenta.

Ad quartum dicendum, quod Angeli differunt ſpecie, & propter hoc in eis poteſt eſſe diverſus modus accipiendi divina; & ideo etiam diverſæ hierarchiæ in eis diſtinguuntur: ſed in hominibus eſt tantum una hierarchia propter unum modum accipiendi divina qui conſequitur humanam ſpeciem, ſcilicet per ſimilitudines rerum ſenſibilium: & ideo diſtinctio ordinum in Angelis non poteſt eſſe per comparationem ad aliquod ſacramentum, ſicut eſt apud nos; ſed ſolum per comparationem ad hierarchicas actiones quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis: & ſecundum hoc noſtri ordines eis reſpondent, quia in noſtra hierarchia ſunt tres ordines, ſecundum hierarchicas actiones diſtincti, ſicut in qualibet hierarchia una Angelorum.

Ad quintum dicendum, quod pſalmiſtatus non eſt ordo, ſed officium ordini annexum. Quia enim pſalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur pſalmiſta, & cantor. Cantor autem non eſt nomen ordinis ſpecialis: tum quia cantare pertinet ad totum chorum; tum quia non habet aliquam ſpecialem relationem ad euchariſtiæ ſacramentum; tum quia officium quoddam eſt quod inter ordines largo modo acceptos computatur quandoque.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ordo dicitur ſacer dupliciter. Uno modo ſecundum ſe; & ſic quilibet ordo eſt ſacer, cum ſit ſacramentum quoddam: alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum; & ſic ordo ſacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam conſecratam; & ſic ſunt tantum tres ordines ſacri, ſcilicet ſacerdos, & diaconus, qui habet actum circa corpus Chriſti, & ſanguinem conſecratum, & ſubdiaconus, qui habet actum circa vaſa conſecrata: & ideo etiam eis continentia indicitur, ut ſancti, & mundi ſint qui ſancta tractant.

Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Utrum actus ordinum convenienter in littera aſſignentur.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod actus ordinum inconvenienter in littera aſſignentur. Quia per ablutionem aliquis præparatur ad corpus Chriſti ſumendum. Sed præparatio ſumentium ſacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter ablutio a peccatis ponitur inter actus ſacerdotis.

2. Præterea. Homo per baptiſmum eſt Deo figuratus, characterem configurantem ſuſcipiens. Sed orare, & offerre oblationes ſunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus poteſt hos actus facere, & non ſoli ſacerdotes.

3. Præterea. Diverſorum ordinum diverſi ſunt actus. Sed oblationes in altari ponere, & epiſtolam legere ad ſubdiaconum pertinet; crucem etiam ferunt ſubdiaconi coram Papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Præterea. Eadem veritas continetur in novo, & veteri teſtamento. Sed legere vetus teſtamentum eſt lectorum. Ergo & eadem ratione legere novum, & non diaconorum.

5. Præterea. Apoſtoli nihil aliud prædicaverunt quam Evangelium Chriſti, ut patet Rom. 1. Sed doctrina Apoſtolorum committitur ſubdiaconis annuntianda. Ergo & doctrina Evangelii.

6. Præterea. Quod eſt ſuperioris ordinis, ſecundum Dionyſium de cæleſt. hierar. cap. v. par. 111.) non debet inferiori convenire. Sed miniſtrare cum urceolo eſt actus ſubdiaconorum. Ergo non debet acolythis attribui.

7. Præterea. Actus ſpirituales debent corporalibus præeminere. Sed acolythus non habet niſi actum corporalem. Ergo exorciſta non habet actum ſpiritualem pellendi dæmones, cum ſit inferior.

8. Præterea. Quæ magis conveniunt, iuxta ſe ponenda ſunt. Sed legere vetus teſtamentum maxime debet convenire cum lectione novi teſtamenti, quæ competit ſuperioribus miniſtris. Ergo legere vetus teſtamentum non debet poni actus lectoris, ſed magis acolythi; & præcipue cum lumen corporale quod acolythi deferunt, ſignificet lumen ſpirituale doctrinæ.

9. Præterea. In quolibet actu ordinis ſpiritualis debet eſſe aliqua vis ſpiritualis, quam habeant ordinati præ aliis. Sed in apertione, & clauſione oſtiorum non habent aliam poteſtatem ſpiritualem oſtiarii quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipſorum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum conſecratio quæ fit in ordinis ſacramento, ordinetur ad ſacramentum euchariſtiæ, ut dictum eſt, ille eſt principalis actus uniuſcuiuſque ordinis ſecundum quem magis proxime ordinatur ad euchariſtiæ ſacramentum; & ſecundum hoc etiam unus ordo eſt eminentior alio ſecundum quod unus actus magis de proximo ad prædictum ſacramentum ordinatur. Sed quia ad ſacramentum euchariſtiæ quaſi digniſſimum multa ordinantur, ideo non eſt inconveniens ut præter principalem actum, etiam multos actus unus ordo haberet, & tanto plures, quanto eſt eminentior: quia virtus quanto eſt ſuperior, tanto ad plura ſe extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt præparatio ſuſcipientium ſacramentum. Quædam eſt remota, & hæc per miniſtros perficitur, quædam proxima, qua ſtatim efficiuntur idonei ad ſacramentorum ſusceptionem, & hoc pertinet ad ſacerdotes: quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima diſpoſitione ad formam, & recipit formam. Et quia in proxima diſpoſitione ad euchariſtiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur, ideo omnium ſacramentorum quæ ſunt inſtituta principaliter ad purgationem peccatorum, eſt miniſter proprius ſacerdos, ſcilicet baptiſmi, pœnitentiæ, & extremæ unctionis.

Ad ſecundum dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter. Uno modo ex parte unius perſonæ tantum, ſicut facere ſingulares orationes, & vovere, & huiuſmodi; & talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Eccleſiæ; & ſic ſolus ſacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipſe ſolus poteſt gerere actus totius Eccleſiæ qui conſecrat euchariſtiam, quæ eſt ſacramentum univerſalis Eccleſiæ.

Ad tertium dicendum, quod oblationes a populo oblatæ per ſacerdotem offeruntur: & ideo duplex miniſterium circa oblationes eſt neceſſarium: unum ex parte populi, & hoc eſt ſubdiaconi, qui accipit oblationes a populo, & in altari ponit, vel offert diacono; aliud ex parte ſacerdotis, & hoc eſt diaconi, qui oblationes miniſtrat ipſi ſacerdoti; & in

& in hoc eſt actus principalis utriuſque ordinis, & propter hoc ordo diaconi eſt ſuperior. Legere autem epiſtolam non eſt actus diaconi, niſi ſecundum quod actus inferiorum ordinum ſuperioribus attribuuntur: ſimiliter etiam crucem ferre: & hoc ſecundum conſuetudinem aliquarum Eccleſiarum, quia in actibus ſecundariis non eſt inconveniens diverſas conſuetudines eſſe.

Ad quartum dicendum, quod doctrina eſt remota præparatio ad ſuſcipiendum ſacramentum; & ideo pronuntiatio doctrinæ miniſtris committitur: ſed doctrina veteris teſtamenti eſt adhuc magis remota quam doctrina novi, quia non inſtruit de hoc ſacramento niſi in figuris; & ideo novum teſtamentum ſuperioribus miniſtris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi teſtamenti perfectior eſt quam Dominus per ſeipſum tradidit quam ipſius manifeſtatio per Apoſtolos: & ideo Evangelium diacono, epiſtola ſubdiacono committuntur.

Et ſecundum hoc patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod acolythi habent actum ſuper urceolum tantum, non ſuper ea quæ in urceolo continentur; ſed ſubdiaconus habet actum ſuper contentis in urceolo, quia aqua utitur, & vino ad ponendum in calice, & aquam iterum manibus ſacerdotis præbet, & diaconi; ſicut & ſubdiaconus habet actum ſolum ſuper calicem, non ſuper contenta; ſed ſacerdos ſuper contenta: & ideo ſicut ſubdiaconus in ſui ordinatione accipit calicem vacuum, ſacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, ſed ſubdiaconus plenum. Et ſic eſt quædam connexio in ordinibus.

Ad ſeptimum dicendum, quod corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum ſacrorum ordinum quam actus exorciſtarum, quamvis ſit aliquo modo ſpiritualis: quia habent acolythi miniſterium ſuper vaſa in quibus materia ſacramenti continetur quantum ad vinum, quod vaſe continente indiget propter ſui humiditatem: & ideo inter minores ordines ordo acolythorum eſt ſuperior.

Ad octavum dicendum, quod actus acolythorum ſe habet propinquius ad principales actus ſuperiorum miniſtrorum quam actus aliorum minorum ordinum, ut per ſe patet: & ſimiliter etiam quantum ad actus ſecundarios, quibus populum per doctrinam diſponunt: quia acolythus doctrinam novi teſtamenti viſibiliter figurat lumen portans, ſed lector recitando figuras alias; & ideo acolythus eſt ſuperior. Similiter etiam exorciſta: quia ſicut ſe habet actus lectorum ad actum ſecundarium diaconi, & ſubdiaconi; ita ſe habet actus exorciſtæ ad ſecundarium actum ſacerdotis, ſcilicet ligare, & ſolvere, per quem totaliter homo a ſervitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatiſſimus ordinis progreſſus: quia ſacerdoti quantum ad actum eius principalem, ſcilicet conſecrare corpus Chriſti, cooperantur tantum tres ſuperiores ordines; ſed quantum ad actum eius ſecundarium, qui eſt abſolvere, & ligare, cooperantur ſuperiores, & inferiores.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt quod in ſuſceptione ordinis, oſtiario datur quædam vis divina, ut arcere poſſit alios ab introitu templi, ſicut & in Chriſto fuit quando eiecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam ſacramenti. Et ideo dicendum, quod ſuſcipit poteſtatem ut ex officio hoc agere poſſit; quamvis etiam & hoc ab aliis fieri poſſit, ſed non ex officio: & ita eſt in omnibus actibus minorum ordinum, quod poſſunt per alios licite fieri, quamvis illi non habeant ad hoc officium, ſicut etiam in domo non conſecrata poteſt dici Miſſa, quamvis conſecratio Eccleſiæ ad hoc ordinetur ut in ea Miſſa dicatur.

ARTICULUS III.

Utrum ſacerdotii character imprimatur in ipſa calicis porrectione.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſacerdotii character non imprimatur in ipſa calicis porrectione. Quia conſecratio ſacerdotis fit quadam unctione, ſicut & confirmatio. Sed in confirmatione in ipſa unctione imprimitur character. Ergo & in ſacerdotio, & non in calicis porrectione.

2. Præterea. Dominus dedit diſcipulis ſacerdotalem poteſtatem quando dixit: *Accipite Spiritum ſanctum: quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis*: Ioan. xx. 22. Sed Spiritus datur per manus impoſitionem. Ergo in ipſa manus impoſitione imprimitur character ordinis.

3. Præterea. Sicut conſecratur miniſter, ita & veſtes miniſtrorum. Sed veſtes ſola benedictio conſecrat. Ergo in ipſa benedictione Epiſcopi conſecratio ſacerdotis perficitur.

4. Præterea. Sicut ſacerdoti datur calix, ita & veſtis ſacerdotalis. Si ergo in datione cali-

calicis imprimitur character, eadem ratione & in datione caſulæ; & ſic haberet duos characteres, quod falſum eſt.

5. Præterea. Ordo diaconi conformior eſt ordini ſacerdotis quam ſubdiaconi ordo. Sed ſi character imprimeretur ſacerdoti in ipſa calicis porrectione, ſubdiaconus eſſet conformior ſacerdoti quam diaconus: quia ſubdiaconus characterem recipit in ipſa calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character ſacerdotalis non imprimitur in ipſa calicis porrectione.

6. Præterea. Acolythorum ordo magis appropinquat ad actum ſacerdotis per hoc quod habet actum ſuper urceolum quam per hoc quod habet actum ſuper candelabrum. Sed magis imprimitur character in acolythatu quando accipiunt candelabrum quam quando accipiunt urceolum, quia nomen acolythi cerei portationem ſignificat. Ergo nec in ſacerdotio imprimitur character quando calicem accipit.

Sed contra. Principalis actus ſacerdotis eſt conſecrare corpus Chriſti. Sed ad hoc datur ſibi poteſtas in acceptione calicis. Ergo tunc imprimitur character.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, eiuſdem eſt formam aliquam inducere, & materiam de proximo præparare ad formam. Unde Epiſcopus in collatione ordinum duo facit: præparat enim ordinandos ad ordinis ſuſceptionem, & ordinis poteſtatem tradit. Præparat quidem & inſtruendo eos de proprio officio, & aliquid circa eos operando, ut idonei ſint poteſtatem accipiendi: quæ quidem præparatio in tribus conſiſtit, ſcilicet benedictione, manus impoſitione, & unctione. Per benedictionem divinis obſequiis mancipatur, & ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impoſitionem datur plenitudo gratiæ, per quam ad magna officia ſint idonei; & ita ſolis diaconibus, & ſacerdotibus fit manus impoſitio: quia eis competit diſpenſatio ſacramentorum, quamvis uni ut principali, & alteri ſicut miniſtro. Sed unctione ad aliquod ſacramentum tractandum conſecrantur: & ideo unctio ſolis ſacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Chriſti tangunt, ſicut etiam calix inungitur qui continet ſanguinem, & patena quæ continet corpus. Sed poteſtatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet: & quia principalis actus ſacerdotis eſt conſecrare corpus, & ſanguinem Chriſti, ideo in ipſa datione calicis ſub forma verborum determinata character ſacerdotalis imprimitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi ſuper aliquam materiam exteriorem, & ideo ibi character non imprimitur in aliqua exhibitione alicuius rei, ſed in ſola manus impoſitione, & unctione; ſed in ordine ſacerdotali aliter eſt: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus diſcipulis dedit ſacerdotalem poteſtatem quantum ad principalem actum ante paſſionem in cœna, quando dixit (Matth. XXVI. 26.) *Accipite*, (a) *& manducate:* unde ſubiunxit (Lucæ XXII. 19.) *Hoc facite in meam commemorationem*. Sed poſt reſurrectionem dedit eis ſacerdotalem poteſtatem quantum ad actum ſecundarium, qui eſt ligare, & abſolvere.

Ad tertium dicendum, quod in veſtibus non requiritur alia conſecratio, niſi quod divino cultui mancipentur, & ideo ſufficit eis pro conſecratione benedictio; ſed aliter eſt de ordinatis, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod veſtis ſacerdotalis non ſignificat poteſtatem ſacerdoti datam, ſed idoneitatem quæ in eo requiritur ad actum poteſtatis exequendum: & ideo nec ſacerdoti, nec alicui alii imprimitur character in alicuius veſtis datione.

Ad quintum dicendum, quod poteſtas diaconi eſt media inter poteſtatem ſubdiaconi, & ſacerdotis. Sacerdos enim directe habet poteſtatem ſuper corpus Chriſti, ſubdiaconus autem ſuper vaſa tantum, ſed diaconus ſuper corpus in vaſe contentum: unde eius non eſt tangere corpus Chriſti, ſed portare corpus Chriſti in patena, & diſpenſare ſanguinem cum calice: & ideo eius poteſtas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vaſis tantum, nec per dationem materiæ; ſed exprimitur poteſtas eius ad actum ſecundarium in hoc quod datur ſibi liber Evangeliorum, & in hac poteſtate intelligitur alia: & ideo in ipſa libri datione imprimitur character.

Ad ſextum dicendum, quod principalior actus acolythi eſt quo miniſtrat in urceolo quam quo miniſtrat in candelabro, quamvis denominetur ab actu ſecundario propter hoc quod eſt magis notus, & magis proprius ei: & ideo in datione urceoli imprimitur character virtute verborum ab Epiſcopo pronunciatorum.

(a) Vulgata, & comedite.

QUAE-

QUAESTIO III.

DEinde quæritur de quibuſdam quæ ſunt ordinibus annexa: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. De corona.
Secundo. De epiſcopatu.
Tertio. De veſtibus ſacris.

ARTICULUS I.

Utrum ordinati debeant coronæ tonſuram habere.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ordinati non debeant coronæ tonſuram habere. Quia Dominus captivitatem comminatur, & diſperſionem his qui ſic attonduntur, ut patet Deuter. XXXII. 42. *De captivitate nudati inimicorum capitis:* & Hierem. XLIX. 32. *Diſpergam in omnem ventum eos qui in comam attonſi ſunt.* Sed miniſtris Chriſti non debetur captivitas, ſed libertas. Ergo corona, touſura, & raſura eis non competit.

2. Præterea. Veritas debet reſpondere figuræ. Sed figura coronæ præceſſit in veteri lege in tonſura Nazaræorum, ſicut in littera dicitur. Cum ergo Nazaræi non eſſent ordinati ad miniſterium divinum, videtur quod miniſtris Eccleſiæ non debeatur tonſura, vel raſura coronæ: & hoc etiam videtur per hoc quod converſi, qui non ſunt miniſtri Eccleſiæ, tondentur in religionibus.

3. Præterea. Per capillos ſuperflua ſignantur, quia capilli ex ſuperfluis generantur. Sed miniſtris altaris omnes ſuperfluitates a ſe debent abiicere. Ergo totaliter debent caput tondere, & non in modum coronæ.

Sed contra. Quia ſecundum Gregorium ſervire Deo, regnare eſt. Sed corona eſt ſignum regni. Ergo illis qui ad divinum miniſterium applicantur, corona competit.

Præterea. Capilli in velamentum dati ſunt, ut patet I. Corinth. XI. Sed miniſtri altaris debent habere mentem (a) revelatam. Ergo competit eis raſura coronæ.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod corona ſit ordo. Quia in actibus Eccleſiæ ſpiritualia corporalibus reſpondent. Sed corona eſt quoddam corporale ſignum quod Eccleſia adhibet. Ergo videtur quod ſignum interius reſpondeat ei; & ita etiam in coronatione imprimetur character, & erit ordo.

2. Præterea. Sicut ab Epiſcopo ſolum datur confirmatio, & alii ordines, ita & corona. Sed in confirmatione, & aliis ordinibus imprimitur character. Ergo & in corona; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus hoc ipſo quod clericus eſt, in gradu ſupra populum conſtituitur. Ergo corona per quam efficitur clericus, eſt aliquis ordo.

Sed contra. Nullus ordo datur niſi in Miſſæ celebratione. Sed corona datur etiam abſque officio Miſſæ. Ergo non eſt ordo.

Præterea. In collatione cuiuslibet ordinis ſit mentio de aliqua poteſtate data; non autem in collatione coronæ. Ergo non eſt ordo.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipſi enim dicunt cum coronantur: *Dominus pars hereditatis meæ.* Sed, ſicut dicit Hieronymus (epiſt. 11. ad Nepotianum) Dominus cum iſtis temporalibus pars fieri dedignatur. Ergo abrenuntiat temporalibus.

2. Præterea. Iuſtitia miniſtrorum novi teſtamenti debet abundare ſuper miniſtros veteris, ut patet Matth. V. Sed miniſtri veteris teſtamenti, ſcilicet levitæ, non acceperunt partem hereditatis cum fratribus ſuis. Ergo nec miniſtri novi teſtamenti habere debent.

3. Præterea. Hugo dicit (Lib. II. de ſacramentis part. III. cap. II.) quod poſtquam aliquis factus eſt clericus, deinceps debet de ſtipendiis Eccleſiæ ſuſtentari. Sed hoc non eſſet, ſi patrimonium ſuum retineret. Ergo videtur quod abrenuntier in hoc quod clericus ſit.

Sed contra eſt quod Hieremias fuit de ordine ſacerdotali, ut patet Hierem. I. Sed ipſe habuit poſſeſſionem ex hereditatis iure, ut patet Hierem. XXXIX. Ergo clerici poſſunt habere patrimonialia bona.

Præterea. Si hoc non poſſent, non videretur tunc differentia inter clericos ſæculares & religioſos.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod eis qui ad divina miniſteria applicantur, competit tonſura, & raſura in modum coronæ, & ratione figuræ, quia corona eſt ſignum regni; & perfectionis, cum ſit

(a) Al. velatam.

Digitized by Google

ſit circularis. Illi autem qui divinis miniſteriis applicantur, adipiſcuntur regiam dignitatem, & perfecti in virtute eſſe debent. Competit etiam eis ratione ſubtractionis capillorum, & ex parte ſuperiori per raſuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur; & ex parte inferiori per tonſuram, ne eorum ſenſus temporalibus obvolvantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum dæmonum faciebant.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ fiebant in veteri teſtamento, imperfecte repræſentant ea quæ ſunt in novo teſtamento: & ideo ea quæ pertinent ad miniſtros novi teſtamenti, non ſolum ſignificantur per officia levitarum, ſed per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaræi autem profitebantur perfectionem quamdam in depoſitione comæ, ſignificantes temporalium contemptum; quamvis non in modum coronæ deponerent, ſed omnino totum: quia nondum erat tempus regalis, & perfecti ſacerdotii. Et ſimiliter etiam converſi tonduntur propter renuntiationem temporalium; ſed non raduntur, quia non occupantur divinis miniſteriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum, quod non ſolum debet ſignificari temporalium abiectio, ſed etiam regalis dignitas in forma coronæ: & ideo non debet totaliter coma tolli; & etiam ne indecens videatur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod miniſtri Eccleſiæ a populo ſeparantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quædam ſunt quæ per potentias determinatas ſunt exercenda; & ad hæc datur ſpiritualis poteſtas ordinis: quædam autem ſunt quæ communiter a toto miniſtrorum collegio fiunt, ſicut dicere divinas laudes; & ad hoc non præexigitur aliqua poteſtas ordinis, ſed ſolum quædam deputatio ad tale officium, & hoc fit per coronam: & ideo non eſt ordo, ſed præambulum ad ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod corona habet interius aliquod ſpirituale quod ei reſpondet, ſicut ſignum ſignato; ſed hoc non eſt aliqua ſpiritualis poteſtas: & ideo in corona non imprimitur character, nec eſt ordo.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum: & ideo talis deputatio debet fieri per ſummum miniſtrorum, ſcilicet Epiſcopum, qui etiam veſtes benedicit, & vaſa, & omnia quæ ad cultum divinum applicantur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod aliquis eſt clericus, eſt in altiori ſtatu quam laicus; non tamen habet ampliorem poteſtatis gradum, quod ad ordinem requiritur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, neque aliis rebus temporalibus: quia terrenorum poſſeſſio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, ſed nimia eorum ſolicitudo: quia, ut dicit Gregorius (Lib. X. Moral. cap. XVII.) affectus in crimine eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dedignatur pars fieri, ut ex æquo cum aliis diligatur, ita ſcilicet quod aliquis ponat finem ſuum in Deo, & in rebus mundi; non tamen dedignatur fieri pars eorum qui res mundi ita poſſident quod per eas a cultu divino non retrahuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod levitæ in veteri teſtamento habebant ius in hereditate paterna; ſed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quod erant per omnes tribus diſpergendi; quod fieri non potuiſſet, ſi unam determinatam partem terræ accepiſſent, ſicut aliæ tribus.

Ad tertium dicendum, quod ſi ſint indigentes clerici ad ſacros ordines promoti, Epiſcopus qui eos promovit, debet eis providere, alias non tenetur; ipſi autem ex ordine ſuſcepto tenentur Eccleſiæ miniſtrare. Verbum autem Hugonis intelligitur quando non habent unde ſuſtententur.

ARTICULUS II.

Utrum ſupra ſacerdotalem ordinem debeat eſſe aliqua poteſtas epiſcopalis.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſupra ſacerdotalem ordinem non debeat eſſe aliqua poteſtas epiſcopalis. Quia, ſicut in littera dicitur, ordo ſacerdotalis ab Aaron ſumpſit exordium. Sed in veteri lege nullus erat ſupra Aaron. Ergo neq. in nova lege debet aliqua poteſtas eſſe ſupra ſacerdotalem.

2. Præterea. Poteſtates ordinantur ſecundum actus. (a) Sed nullus actus ſacer poteſt

(a) Al. quia.

eſt eſſe maior quam conſecrare corpus Chriſti, ad quod eſt poteſtas ſacerdotalis. Ergo ſupra ſacerdotalem poteſtatem non debet eſſe epiſcopalis.

3. Præterea. Sacerdos in offerendo gerit figuram Chriſti in Eccleſia, qui ſe Patri pro nobis obtulit. Sed in Eccleſia nullus eſt maior Chriſto, quia ipſe eſt caput Eccleſiæ. Ergo nulla poteſtas debet eſſe ſupra ſacerdotalem poteſtatem.

Sed contra. Poteſtas tanto eſt altior, quanto ad plura ſe extendit. Sed poteſtas ſacerdotalis, ut dicit Dionyſius (cap. v. eccleſ. Hierarch.) extendit ſe ad purgandum, & illuminandum tantum; epiſcopalis autem ad hoc, & ad perficiendum. Ergo ſupra ſacerdotalem poteſtatem debet eſſe epiſcopalis.

Præterea. Divina miniſteria debent eſſe magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio præponatur unus qui ſit princeps illius officii, ſicut præponitur militibus dux. Ergo & ſacerdotibus debet aliquis præponi qui ſit ſacerdotum princeps, & hic eſt Epiſcopus. Ergo epiſcopalis poteſtas debet eſſe ſupra ſacerdotalem.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod epiſcopatus ſit ordo. Primo per hoc quod Dionyſius (ubi ſupra) aſſignat hos tres ordines eccleſiaſticæ hierarchiæ, Epiſcopum, ſacerdotem, & miniſtrum. In littera etiam dicitur, quod eſt ordo Epiſcoporum quadripartitus.

2. Præterea. Ordo nihil aliud eſt quam quidam poteſtatis gradus in ſpiritualibus diſpenſandis. Sed Epiſcopi poſſunt diſpenſare aliqua ſacramenta, quæ non poſſunt diſpenſare ſacerdotes, ſicut confirmationem, & ordinem. Ergo epiſcopatus eſt ordo.

3. Præterea. In Eccleſia non eſt aliqua ſpiritualis poteſtas, niſi ordinis, vel iuriſdictionis. Sed ea quæ pertinent ad poteſtatem epiſcopalem, non ſunt iuriſdictionis; alias poſſent committi non Epiſcopo, quod eſt falſum. Ergo ſunt poteſtatis ordinis: ergo Epiſcopus habet aliquem ordinem quem non habet ſacerdos ſimplex; & ſic epiſcopatus eſt ordo.

Sed contra, quia unus ordo non dependet a præcedenti quantum ad neceſſitatem ſacramenti. Sed epiſcopalis poteſtas dependet a ſacerdotali: quia nullus poteſt recipere epiſcopalem, niſi prius habeat ſacerdotalem: Ergo epiſcopatus non eſt ordo.

Præterea. Maiores ordines non conferuntur niſi in ſabbatis. Sed epiſcopalis poteſtas traditur in dominicis. Ergo non eſt ordo.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſupra Epiſcopos non poſſit aliquis eſſe ſuperior in Eccleſia. Quia omnes Epiſcopi ſunt Apoſtolorum ſucceſſores. Sed poteſtas quæ eſt data uni Apoſtolorum, ſcilicet Petro, Matth. xvi. eſt etiam data omnibus Apoſtolis, Ioan. xx. Ergo omnes Epiſcopi ſunt pares, & unus non eſt ſuper alterum.

2. Præterea. Ritus Eccleſiæ magis debet eſſe conformis ritui Iudæorum quam ritui Gentilium. Sed diſtinctio epiſcopalis dignitatis, & ordinatio unius ſuper alium, ut in littera dicitur, eſt a Gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Eccleſia Epiſcopus unus ſuper alium eſſe debet.

3. Præterea. Superior poteſtas non poteſt conferri per inferiorem, neque æqualis per æqualem: quia *ſine ulla contradictione quod minus eſt, a meliore benedicitur*: Heb. vii. 7. unde etiam ſacerdos non promovet Epiſcopum, neque ſacerdotem, ſed Epiſcopus ſacerdotem; & Epiſcopus poteſt quemlibet Epiſcopum promovere, quia etiam Oſtienſis Epiſcopus conſecrat Papam. Ergo epiſcopalis dignitas in omnibus eſt æqualis; & ſic unus Epiſcopus non debet aliis ſubeſſe, ut in littera dicitur.

Sed contra eſt quod legitur in Concilio Conſtantinopolitano (I. can. v.) *Veneramur ſecundum Scripturas, & canonum diffinitiones ſanctiſſimum antiquæ Romæ Epiſcopum primum eſſe, & maximum Epiſcoporum; & poſt ipſum Conſtantinopolitanum Epiſcopum*. Ergo unus Epiſcopus eſt ſuper alium.

Præterea. Beatus Cyrillus Epiſcopus Alexandrinus * dicit: *Ut membra maneamus in capite noſtro apoſtolico throno Romanorum Pontificum, a quo noſtrum eſt quærere quid credere, & quid tenere debeamus, ipſum venerantes, ipſum rogantes præ omnibus: quoniam ipſius ſolius eſt reprehendere, corrigere, ſtatuere, diſponere, ſolvere, & ligare, loco illius qui ipſum ædificavit; & nulli alii quod ſuum eſt plenum, ſed ipſi ſoli dedit: cui omnes iure divino caput inclinant, & primates mundi, tam-*

EX EDIT. P. NICOLAI. * Refert & ipſe S. Thomas in opuſc. contra Græcos cap. lxviii. ut ex Libro Theſauri; quamvis in iis Libris qui nunc extant, non habeatur; ſed excidiſſe multos, ex Auctoribus paſſim conſtat: & alioqui quod Cyrillus de ſummo Pontifice præclariſſime ſit locutus, ex Concilio Florentino ſeſs. vii. colligitur.

Digitized by Google

tamquam ipſi Domino Ieſu Chriſto obediunt. Ergo Epiſcopi alicui ſubſunt etiam iure divino.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſacerdos habet duos actus: unum principalem, ſcilicet conſecrare verum corpus Chriſti; alium ſecundarium, ſcilicet præparare populum ad ſuſceptionem huius ſacramenti, ut prius dictum eſt. Quantum autem ad primum actum actus ſacerdotis non dependet ab aliqua ſuperiori poteſtate, niſi divina; ſed quantum ad ſecundum dependet ab aliqua ſuperiori poteſtate, & humana. Omnis enim poteſtas quæ non poteſt exire in actum, niſi præſuppoſitis quibuſdam ordinationibus, dependet ab illa poteſtate quæ illas ordinationes facit. Sacerdos autem non poteſt abſolvere, & ligare, niſi præſuppoſita prælationis iuriſdictione, qua ſibi ſubdantur illi quos abſolvit; poteſt autem conſecrare quamlibet materiam a Chriſto determinatam; nec aliud requiritur quantum eſt de neceſſitate ſacramenti, quamvis ex quadam congruitate præſupponatur actus epiſcopalis in conſecratione altaris, & veſtium eius. Et ita patet quod oportet eſſe ſupra ſacerdotalem poteſtatem epiſcopalem quantum ad actum ſecundarium ſacerdotis, non autem quantum ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aaron ſacerdos fuit, & pontifex, ideſt ſacerdotum princeps. Sumpſit ergo ſacerdotalis poteſtas ab ipſo exordium, inquantum fuit ſacerdos ſacrificia offerens, quod etiam (a) minoribus ſacerdotibus licebat; ſed non ab eo inquantum fuit pontifex, per quam poteſtatem poterat aliqua facere, ut ingredi ſemel in anno in ſancta ſanctorum, quod aliis non licebat.

Ad ſecundum dicendum, quod quantum ad illum actum non eſt aliqua poteſtas ſuperior, ſed quantum ad alium, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſicut omnium rerum naturalium perfectiones præexiſtunt exemplariter in Deo, ita Chriſtus fuit exemplar officiorum eccleſiaſticorum. Unde unuſquiſque miniſter Eccleſiæ quantum ad aliquid gerit typum Chriſti, ut ex littera patet; & tamen ille eſt ſuperior qui ſecundum maiorem perfectionem Chriſtum repræſentat. Sacerdos autem repræſentat Chriſtum in hoc quod per ſeipſum aliquod miniſterium implevit; ſed Epiſcopus in hoc quod alios miniſtros inſtituit, & Eccleſiam fundavit. Unde ad Epiſcopum pertinet mancipare aliquid divinis obſequiis, quaſi cultum divinum ad ſimilitudinem Chriſti ſtatuens; & propter hoc etiam Epiſcopus ſpecialiter ſponſus Eccleſiæ dicitur, ſicut Chriſtus.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ordo poteſt accipi dupliciter. Uno modo ſecundum quod eſt ſacramentum; & ſic, ut prius dictum eſt, ordinatur omnis ordo ad euchariſtiæ ſacramentum: unde cum Epiſcopus non habeat poteſtatem ſuperiorem ſacerdote quantum ad hoc, non erit epiſcopatus ordo. Alio modo poteſt conſiderari ordo ſecundum quod eſt officium quoddam reſpectu quarumdam actionum ſacrarum; & ſic cum Epiſcopus habeat poteſtatem in actionibus hierarchicis reſpectu corporis myſtici ſupra ſacerdotem, epiſcopatus erit ordo; & ſecundum hoc loquuntur auctoritates inductæ.

Unde patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ordo, ſecundum quod eſt ſacramentum imprimens characterem, ordinatur (b) ſpecialiter ad ſacramentum euchariſtiæ, in quo ipſe Chriſtus continetur, quia per characterem ipſi Chriſto configuramur: & ideo licet detur aliqua poteſtas ſpiritualis Epiſcopo in ſui promotione reſpectu aliquorum ſacramentorum, non tamen illa poteſtas habet rationem characteris: & propter hoc epiſcopatus non eſt ordo, ſecundum quod ordo eſt quoddam ſacramentum.

Ad tertium dicendum, quod poteſtas epiſcopalis non eſt tantum iuriſdictionis, ſed etiam ordinis, ut ex dictis patet, ſecundum quod ordo communiter accipitur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ubicumque ſunt multa regimina ordinata in unum, oportet eſſe aliquod univerſale regimen ſupra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus, & artibus, ut dicitur in I. Ethic. (cap. 1.) eſt ordo ſecundum ordinem finium. Bonum autem commune divinius eſt quam bonum ſpeciale; & ideo ſuper poteſtatem regitivam quæ coniectat bonum ſpeciale, oportet eſſe poteſtatem regitivam univerſalem reſpectu boni communis; alias non poſſet eſſe colligatio ad unum: & ideo cum tota Eccleſia ſit unum corpus, oportet, ſi iſta unitas debet conſervari,

(a) *Al.* maioribus. (b) *Al.* ſpiritualiter.

Digitized by Google

vari, quod ſit aliqua poteſtas regitiva reſpectu totius Eccleſiæ ſupra poteſtatem epiſcopalem, qua unaquæque ſpecialis Eccleſia regitur; & hæc eſt poteſtas Papæ: & ideo qui hanc poteſtatem negant, ſchiſmatici dicuntur, quaſi diviſores eccleſiaſticæ unitatis. Et inter Epiſcopum ſimplicem & Papam ſunt alii gradus dignitatum correſpondentes gradibus unionis, ſecundum quos una congregatio, vel communitas includit aliam; ſicut communitas unius provinciæ includit communitatem civitatis, & communitas regni communitatem unius provinciæ, & communitas totius mundi communitatem unius regni.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus Apoſtolis data ſit communiter poteſtas ligandi, & ſolvendi; tamen ut in hac poteſtate ordo aliquis ſignificaretur, primo ſoli Petro data eſt, ut oſtendatur quod ab eo in alios debeat iſta poteſtas deſcendere, propter quod etiam ei dixit ſingulariter (Luc. XXII. 32.) *Confirma fratres tuos:* & (Ioan. XXI. 17.) *Paſce oves meas*, id eſt loco mei, ubi Chryſoſtomus * dicit: *Præpoſitus, & caput eſto fratrum, ut ipſi te in loco meo aſſumentes, ubique terrarum te in throno tuo ſedentem prædicent, & confirment.*

Ad ſecundum dicendum, quod ritus Iudæorum non erat diffuſus in diverſis regnis, & provinciis, ſed tantum in una gente: & ideo non oportebat quod ſub eo qui habebat poteſtatem principalem, alii pontifices diſtinguerentur. Sed Eccleſiæ ritus, ſicut & Gentilium, per diverſas nationes diffunditur: & ideo oportet quod quantum ad hoc magis Gentilium ritui quam Iudæorum, ſtatus Eccleſiæ conformetur.

Ad tertium dicendum, quod poteſtas(a) Epiſcopi exceditur a poteſtate Papæ quaſi a poteſtate eiuſdem generis: & ideo omnem actum hierarchicum quem poteſt facere Papa in miniſtratione ſacramentorum, poteſt facere Epiſcopus; non autem omnem actum quem poteſt facere Epiſcopus, poteſt facere ſacerdos in ſacramentorum collatione: & ideo quantum ad ea quæ ſunt epiſcopalis ordinis, omnes Epiſcopi ſunt æquales, & propter hoc quilibet alium poteſt conſecrare.

ARTICULUS III.

Utrum veſtes miniſtrorum convenienter in Eccleſia inſtitutæ ſint.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod veſtes miniſtrorum non convenienter in Eccleſia inſtitutæ ſint. Miniſtri enim novi teſtamenti magis tenentur ad caſtitatem quam miniſtri veteris. Sed inter alias veſtes miniſtrorum veteris teſtamenti erant feminalia in ſignum caſtitatis. Ergo multo fortius nunc eſſe debent inter veſtes miniſtrorum.

2. Præterea. Sacerdotium novi teſtamenti eſt dignius quam veteris ſacerdotium. Sed veteres ſacerdotes habebant mitras, quod eſt ſignum dignitatis. Ergo ſacerdotes novæ legis eas debent habere.

3. Præterea. Sacerdos eſt propinquior ordinibus miniſtrorum quam ordo epiſcopalis. Sed Epiſcopi utuntur veſtibus miniſtrorum, ſcilicet dalmatica, quæ eſt veſtis diaconi, & tunica, quæ eſt veſtis ſubdiaconi. Ergo multo fortius ſimplices ſacerdotes debent uti eis.

4. Præterea. In veteri lege pontifex deferebat ſuperhumerale, quod ſignificabat onus Evangelii, ut dicit Beda. Hoc autem maxime noſtris Pontificibus incumbit. Ergo debent habere ſuperhumerale.

5. Præterea. In rationali quo utebantur pontifices veteris legis, ſcribebatur: *Doctrina, & veritas.* Sed veritas maxime in nova lege declarata eſt. Ergo Pontificibus novæ legis competit.

6. Præterea. Lamina aurea, in qua ſcriptum erat nomen Dei, erat digniſſimum ornamentum veteris legis. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

7. Præterea. Ea quæ exterius geruntur in miniſtris Eccleſiæ, ſunt ſigna interioris poteſtatis. Sed Archiepiſcopus non habet alterius generis poteſtatem quam Epiſcopus, ut dictum eſt. Ergo non debet habere pallium, quod non habent Epiſcopi.

8. Præterea. Poteſtatis plenitudo reſidet penes Romanum Pontificem. Sed ipſe non habet baculum. Ergo nec alii Epiſcopi debent habere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod veſtes miniſtrorum, ut ſupra dictum eſt, deſignant idonei-

(a) *Al.* ſacerdotis.

EX EDIT. P. NICOLAI. * In Chryſoſtomo non occurrit, niſi quod hom. III. in Acta Apoſt. dicit: *Merito Petrus auctoritatem primus uſurpat, ut qui omnes habeat in manu. ad hunc enim dicitur: Confirma fratres tuos.* Et hom. lxxxvii. in Ioan. *Princeps Apoſtolorum erat Petrus, & cœtus vertex. Hinc fratrum curam ei committit &c.*

doneitatem quæ in eis requiritur ad tractandum divina. Et quia quædam ſunt quæ in omnibus requiruntur, & quædam quæ in ſuperioribus, quæ non ita exiguntur in inferioribus; ideo quædam veſtes ſunt omnibus miniſtris communes, quædam autem ſuperiorum tantum: & ideo omnibus miniſtris competit amictus, humeros tegens, quo ſignificatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur. Et ſimiliter alba, quæ ſignificat puritatem vitæ, & cingulum, quod ſignificat repreſſionem carnis. Sed ſubdiaconus (*a*) ulterius habet manipulum in ſiniſtra, quo ſignificatur extерſio minimarum macularum, quia manipulus eſt quaſi ſudarium ad extergendum vultum: ipſi enim primo ad ſacra tractanda admittuntur. Habent etiam tunicam ſtrictam, per quam doctrina Chriſti ſignificatur: unde & in veteri lege in ipſa tintinnabula pendebant. Subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novæ legis annuntiandam. Sed diaconus habet amplius ſtolam in ſiniſtro humero, in ſignum quod applicatur ad miniſterium in ipſis ſacramentis; & dalmaticam, quæ eſt veſtis larga, ſic dicta, quia in Dalmatiæ partibus primo uſus eius fuit, ad ſignificandum quod ipſe primo diſpenſator ſacramentorum ponitur: ipſe enim ſanguinem diſpenſat; in diſpenſatione autem largitas requiritur. Sed ſacerdoti ſtola in utroque humero ponitur, ut oſtendatur quod plena poteſtas diſpenſandi ſacramenta ei datur, non ut miniſtro alterius; & ideo ſtola deſcendit uſque ad inferiora: habet etiam & cauſulam, quæ ſignificat caritatem, quia ſacramentum conſecrat caritatis, ſcilicet euchariſtiam. Sed Epiſcopi addunt novem ornamenta ſupra ſacerdotes, quæ ſunt caligæ, ſandalia, ſuccinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecæ, anulus, & baculus: quia novem ſunt quæ ſupra ſacerdotem poſſunt, ſcilicet clericos ordinare, virgines benedicere, Baſilicas dedicare, clericos deponere, Synodos celebrare, chriſma conficere, (*b*) confirmare, veſtes, & vaſa conſecrare. Vel per caligas ſignificatur rectitudo greſſuum: per ſandalia, quæ pedes tegunt, contemptus terrenorum: per ſuccinctorium, quo ſtola ligatur cum alba, amor honeſtatis: per tunicam perſeverantia, quia Ioſeph tunicam talarem habuiſſe legitur quaſi deſcendentem uſque ad talos, per quos ſignificatur extremitas vitæ: per dalmaticam largitas in operibus miſericordiæ: per chirothecas cautela in opere: per mitram ſcientia utriuſque teſtamenti, unde & duo cornua habet: per baculum cura paſtoralis, qua debet colligere vagos, quod ſignificat curvitas in capite baculi; ſuſtentare infirmos, quod ſignificat ipſe ſtipes baculi; ſed pungere lentos, quod ſignificat ſtimulus in pede baculi: unde verſus:

Collige, ſuſtenta, ſtimula vaga, morbida, lenta.

Per annulum ſacramenta fidei qua Eccleſia deſponſatur Chriſto: ipſi enim ſunt Eccleſiæ ſponſi loco Chriſti. Sed ulterius Archiepiſcopi habent pallium in ſignum privilegiatæ poteſtatis: ſignificat enim torquem auream quam ſolebant legitime certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacerdotibus veteris legis indicebatur continentia illo tantum tempore quo ad ſuum miniſterium accedebant, & ideo in ſignum caſtitatis tunc ſervandæ in ſacrificiorum oblatione feminalibus utebantur; ſed miniſtris novi teſtamenti indicitur perpetua continentia: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod mitra illa non erat ſignum alicuius dignitatis: fuit enim ſicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit (epiſt. ad Fabiolam) ſed cydaris, quæ erat ſignum dignitatis, ſolis pontificibus dabatur, ſicut & nunc mitra.

Ad tertium dicendum, quod poteſtas miniſtrorum eſt in Epiſcopo ſicut in origine; non autem in ſacerdote, quia ipſe non confert illos ordines: & ideo magis Epiſcopus quam ſacerdos veſtibus miniſtrorum utitur.

Ad quartum dicendum, quod loco ſuperhumeralis utitur ſtola, quæ ad idem ſignificandum eſt ad quod erat ſuperhumerale.

Ad quintum dicendum, quod pallium ſuccedit loco rationalis.

Ad ſextum dicendum, quod pro illa lamina habet Pontifex crucem, ut Innocentius (Lib. I. myſteriorum Miſſæ cap. IIII.) dicit, ſicut pro feminalibus habet ſandalia, pro linea albam, pro baltheo cingulum, pro podere tunicam, pro ephod amictum, pro rationali pallium, pro cydari mitram.

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis poteſtatem, tamen eamdem habet ampliorem; & ideo ad hanc perfectionem deſignandam ſibi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum, quod Romanus Pontifex non utitur baculo, quia Petrus miſit ipſum ad ſuſcitandum quemdam diſcipulum ſuum, qui poſtea factus eſt Epiſcopus Trevirenſis; & ideo in diœceſi Trevirenſi Papa

(*a*) *Al.* ultimus. (*b*) *Al. deeſt* confirmare.

Papa baculum portat, & non in aliis: vel etiam in ſignum quod non habet coarctatam poteſtatem, quod curvatio baculi ſignificat.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nunc ad conſiderationem ſacræ ordinationis accedamus. Videtur quod male ordinetur: quia hoc ſacramentum eſt ad diſpenſandum alia ſacramenta, & ita ante alia deberet ordinari. Et dicendum, quod Magiſter ordinat ſecundum hoc ad quod ordinantur: & quia (a) bonum commune, ad quod ordinatur hoc ſacramentum, præſupponit bonum perſonæ, ad quod ordinantur præcedentia; ideo de hoc non debuit prius determinare.

In ſacramento ergo ſeptiformis Spiritus ſeptem ſunt gradus eccleſiaſtici. Adaptatio quædam eſt: quia in quolibet ordine omnia dona Spiritus ſancti dantur: quia Mathias electus eſt ſorte, de quo Dionyſius dicit v. cap. eccleſ. Hierar. „ De divina ſorte Mathiæ data alii alia dixerunt, nec recte „ ut exiſtimo. Meum & ipſe ſenſum dicam. „ Videtur enim mihi Scriptura ſortem no„ minaſſe divinum quoddam donum decla„ rans Mathiam quaſi divina electione o„ ſtenſum. "

Habiturus partem ... cum his qui bene verbum Dei miniſtraverunt. Ergo habet omnis lector aureolam. Et dicendum, quod verum eſt, ſi impleat officium ut non ſolum legat, ſed etiam interpretetur per prædicationem; quod tamen non videtur ſuum officium: & ideo etiam non dicit ſimpliciter, quod habeat illorum meritum, ſed cum illis, inquantum aliquid de actu eorum participat.

Canones duos tantum ſacros ordines appellari cenſent: propter hoc quod hi duo tantum ordines habent actum ſuper ipſum ſacramentum, ſed ſubdiaconus ſuper ſacra vaſa tantum.

DISTINCTIO XXV.

De ordinatis ab hæreticis.

Solet etiam quæri, ſi hæretici ab Eccleſia præciſi, & damnati poſſint tradere ſacros ordines; & ſi ab eis ordinati redeuntes ad Eccleſiæ unitatem debeant reordinari. Hanc quæſtionem perplexam, ac pene inſolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum diſſentire videntur. Videntur enim quidam tradere, hæreticos ſacros ordines dare non poſſe, nec illos qui ab eis ordinantur, videntur gratiam recipere. Dicit enim Innocentius,* Arianorum clericos non videri ſuſcipiendos cum ſacerdotii, vel miniſterii alicuius dignitate, quibus ſolum baptiſma ratum eſſe permittit, quod in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti percipitur. Dicit etiam, eos non poſſe dare Spiritum ſanctum, quem amiſerunt, & ordinatos ab hæreticis caput habere vulneratum, & eum qui honorem amiſit, honorem dare non poſſe, nec illum aliquid accepiſſe: quoniam in dante nihil erat quod ille poſſet accipere. Tradit etiam, venientibus ab hæreticis per manus impoſitionem laicam tantum tribuendam communionem, nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum ſurrogare. Gregorius etiam dicit (Lib. III. Dialog. cap. xxxi. & refertur in Decretis cauſa 1. quæſt. 1. cap. „ Superveniente ") ſacrilegam eſſe Arianorum conſecrationem, cum ex eorum manu communio percipitur. Cyprianus etiam dicit (ut refertur cap. „ Si quis ") omnia quæcumque faciunt hæretici, carnalia, & inania, & ſacrilega eſſe; & eorum altaria falſa, & illicita ſacerdotia, & ſacrificia ſacrilega, qui more ſimiarum, quæ cum homines non ſint, formam imitantur humanam, vultum Eccleſiæ catholicæ & auctoritatem ſibi vendicant, cum ipſi in Eccleſia non ſint; & cum ſint ſacrilegi ſacerdotium adminiſtrant, & altare ponunt, cum nec ſacrificari oblatio illic poſſit, ubi Spiritus ſanctus non ſit, nec cuiquam Dominus per eius preces, & orationes proſit qui Dominum ipſum violavit. Hieronymus quoque aſſerit (in cap. 11. Aggæi, & re-

(a) *Al.* hoc bonum.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Nempe Innocentius I. in epiſt. xviii. ad Alexandrum ſcripta cap. iii. ut & refertur in decretis cauſa 1. quæſt. 1 cap. *Arianos*.

& refertur in Decret. ubi ſup. cap. „ Sit populus “) omnia quæ offeruntur ab hæreticis, contaminata eſſe in conſpectu Domini : quia licet ſancta videantur ſpecie ſui, tamen quia contacta ſunt ab illo qui pollutus eſt, polluuntur omnia. Idem (ſuper Amos cap. v. & habetur ubi ſup. cap. „ Odit “) „ Odit Deus ſacrificia „ hæreticorum, & a ſe proiicit; & quoties in nomine eius congregati fuerint, de„ teſtatur fœtorem eorum, & claudit nares ſuas. “ Idem (in Oſeæ vi. & refertur cap. „ Illi “) „ Illi offerunt panem ſacrilegum &c. “ Leo * etiam teſtatur extra Eccleſiam nec rata eſſe ſacerdotia, nec vera eſſe ſacrificia. Idem etiam dicit : „ Per „ crudeliſſimam veſaniam in Alexandrina ſede omne ſacramentorum lumen extin„ ctum (1) eſt. Intercepta eſt ſacrificii oblatio, defecit chriſmatis ſanctificatio, & „ parricidialibus manibus impiorum omnia ſe ſubtraxere myſteria. “ His, aliiſque teſtimoniis aſtrui videtur, ſacramenta eccleſiaſtica, præcipue corporis & ſanguinis, ordinationis, & confirmationis, per hæreticos non poſſe miniſtrari.

Auctoritates ponit quæ videntur præmiſſis obviare.

Contra autem alii ſentire videntur, quod ab hæreticis etiam præciſis ſacri ordines, ſicut & baptiſmus tradi valeant; nec ab hæreticis redeuntes, qui illic ordinati ſunt, & baptizati, iterum ordinandi ſint, ſicut nec baptizandi. Unde Auguſtinus (Lib. II. contra epiſtolam Parmeniani cap. xiii. & habetur in Decr. cap. i. quæſt. i. cap. „ Quod quidam “) de hæreticis (2) etiam condemnatis dicit : „ Quod quidam dicunt : Baptiſma quod accepit, non amittit qui recedit ab Ec„ cleſia; ius dandi quod accepit, amittit : multis modis apparet inaniter dici. Pri„ mo quia nulla oſtenditur cauſa cur ille qui illud baptiſma amittere non pot„ eſt, ius dandi poſſit amittere : utrumque enim ſacramentum eſt, & quadam „ conſecratione utrumque homini datur; illud cum baptizatur, & illud cum „ ordinatur : ideo non licet in catholica Eccleſia utrumque iterari. Nam ſi quan„ do ex ipſa parte venientes etiam præpoſiti pro bono pacis, correcto ſchiſma„ tis errore, ſuſcepti ſunt, etſi viſum eſt opus eſſe ut eadem officia gererent quæ „ agebant, non ſunt rurſus (3) ordinandi. Sed ſicut baptiſmus in eis, ita in „ eis manſit ordinatio integra : quia in præciſione fuerat vitium, quod in unitate „ pacis eſt correctum, non in ſacramentis, quæ ubicumque ſunt, ibi vera ſunt. „ Et cum ipſi expedire videtur Eccleſiæ ut præpoſiti eorum venientes ad catho„ licam ſocietatem, honores ſuos ibi non adminiſtrent; non eis tamen ipſa or„ dinationis ſacramenta detrahuntur, ſed ſuper eos manent. Ideoque non eis (4) „ manus imponitur, ne non homini, ſed ipſi ſacramento fiat iniuria. Sicut au„ tem in baptiſmo eſt ius quod per eos dari poſſit, ſic in ordinatione ius dandi eſt, „ utrumque quidem ad perniciem ſuam (5). Sed aliud eſt non habere, aliud per„ nicioſe habere, aliud ſalubriter habere. “ Idem (ibidem inferius) „ De his qui „ ab Eccleſiæ unitate ſeparati ſunt, nulla iam quæſtio eſt, quin habeant, & dare „ poſſint. Sed pernicioſe habent, pernicioſeque dant, quia extra vinculum pacis ſunt. „ Neutri ſacramento facienda eſt iniuria. Sicut non recte habet qui ab unitate re„ cedit, ſed tamen habet, & ideo redeunti non redditur; ſic etiam non recte dat „ qui ab unitate recedit, & tamen dat : & ideo (6) quod ab eo accepit, venienti „ ad unitatem non iteratur. “ Idem ** (ubi ſupra.) „ Aliud eſt non habere aliquid; „ aliud eſt non iure habere, vel illicite uſurpare. Non ergo ideo non ſunt ſacramen„ ta Chriſti, & Eccleſiæ, quia eis illicite utantur non modo hæretici, ſed etiam o„ mnes impii. Sed illi corrigendi ſunt, & puniendi; illa autem ſunt agnoſcenda, „ & veneranda. “ Item Gregorius (Lib. II. epiſt. xxxii.) Quod dicitis, ut qui or„ dinatus eſt, iterum ordinetur, valde ridiculum eſt. Ut enim baptizatus ſemel, ite„ rum

(1) *Al. omittitur* eſt. (2) *Al.* etiam damnatis quod quidam dicunt &c. (3) *Forte* ordinati. (4) *Nicolai addit* in populo. (5) *Idem* (quamdiu caritatem non habent unitatis.) (6) *Al.* qui ab eo accipit.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Quod ſubiungitur ex Leone, partim ex epiſt. xlviii. cap. ii. partim ex epiſt. lxxiii. deſumptum eſt, ut cap. *In Eccleſia Dei*, & cap. ſeq. *Manifeſtum*. ** De baptiſmo contra Donatiſtas Lib. III. cap. x.

„ rum baptizari non debet; ita qui conſecratus eſt ſemel, in eodem ordine non va- „ let iterum conſecrari . " His , aliiſque auctoritatibus videtur aſſeri , in omnibus impiis , etiam in hæreticis præciſis , & damnatis , Chriſti ſacramenta permanere cum iure dandi. Poſſunt enim dare , ſed perniciose ; & quibus dederint, non ſunt iterum ordinandi : quæ præmiſſis ex oppoſito obviare videntur.

Determinatio præmiſſæ contradictionis auctoritatum.

HAEc autem quidam ita determinant. Dicunt enim hæreticos, accepta ſacerdotali , vel epiſcopali unctione , ab Eccleſia recedentes , baptiſmi quidem dandi ius retinere ; ſed non habere facultatem tribuendi ſacros ordines , vel conſecrandi dominicum corpus , poſtquam præciſi , & damnati ſunt ab Eccleſia : ſicut degradatus Epiſcopus non habet poteſtatem largiendi ſacros ordines ; facultatem tamen baptizandi non amiſit . Quod vero Auguſtinus ait , intelligunt dictum de hæreticis , qui non ſententia Eccleſiæ , ſed pravitate ſenſus ſui a fidei veritate , ac doctrinæ unitate diviſi ſunt. Qui licet tales ſint, ius tamen ordinandi, & conſecrandi habent; & qui ab eis ordinantur ante manifeſtam præciſionem , etiamſi cum eis aperte exierint , & ſententia Eccleſiæ damnati fuerint , tamen ſi redierint , iterum ordinandi non ſunt . Et ubicumque legitur de ordinatis ab hæreticis, quod ſervatis eis ordinibus miniſtrare valeant , vel iterum ordinandi non ſint , de huiuſmodi accipiendum dicunt . Nam poſtquam præciſi fuerint , & damnati iudicio Eccleſiæ , ius ordinandi , & conſecrandi eis detractum aſſerunt , ut degradatis , vel excommunicatis . Alii vero dicunt , ſacramenta ab hæreticis , & præciſis ſecundum formam Eccleſiæ celebrata , vera eſſe , & rata : quia recedentes ab Eccleſia ius dandi, & conſecrandi non perdiderunt: & qui ſic ab hæreticis ordinantur, cum redeunt , iterum ordinandi non ſunt . Quæ vero ab hæreticis aliter quam in Eccleſia fiunt , falſa ſunt , & inania ; & qui a talibus ordinari videntur , non munus , ſed vulnus accipiunt . Et ſecundum hanc differentiam varie de his loquuntur doctores . Quidam vero dicunt, eadem ſacramenta ab hæreticis præciſis poſſe celebrari quæ a catholicis, ſi ab illis forma Eccleſiæ ſervetur , & ab eis celebrata vera eſſe , & rata quantum ad ſe , quantum vero ad effectum , falſa eſſe , & inania & in his qui male tractant , & in his qui male ſuſcipiunt ; & ideo irrita , & falſa : quia quod promittunt , & conferre credunt , non tribuunt . Damnanda etiam dicuntur , quia illicite dantibus , vel accipientibus ſunt in iudicium. Polluta etiam dicuntur non quantum ad ſe, ſed propter indignam hæreticorum tractationem . Ideo Gregorius (Lib. III. Dialog. cap. XXXI.) communionem Arii vocat execrationem : & Innocentius (1) Bonoſii ordinationem damnationem: non quod ita in ſe ſint, ſed quia male dantes, vel accipientes tales faciunt. Sicut etiam Hieronymus ſacrificia eorum panem luctus vocat (ſuper Oſeæ cap. IX.) non quantum ad ſe , ſed quantum ad effectum . Nonnulli vero tradunt, illos hæreticos qui in Eccleſia ordinati ſunt , ius ordinandi , & conſecrandi , etiam cum ſeparati fuerint , habere . Qui vero in ſchiſmate , vel hæreſi poſiti ab eis ordinati , & inuncti fuerint , illo iure carent : ideoque cum ordinare volunt , vulnus potius infigunt quam gratiam conferunt .

De ſimonia, unde dicatur, & quid ſit.

DE ſimoniacis vero non eſt ambigendum quin ſint hæretici; qui tamen ante ſententiam degradationis & ordinant , & conſecrant . Et licet ſimoniaci proprie dicantur qui inſtar Simonis magi (2) impretiabilem gratiam pretio conducere volunt; & qui pro miniſterio ſacro pretium recipiunt in modum Giezi , Giezitæ vocandi ſint ; omnes tamen & dantes , & accipientes ſimoniaci dicuntur , & utrique eadem ſententia percelluntur.

(1) *Al.* Honorii. (2) *Nicolai* inappretiabilem.

Digitized by Google

De his qui ſcienter a ſimoniacis ordinantur.

Differt tamen inter eos qui ordinantur a ſimoniacis ſcienter, & eos qui ignoranter. Qui enim ſcienter a ſimoniacis ſe permiſerit conſecrari, immo execrari, eorum conſecratio omnino irrita eſt. * Qui vero ordinantur a ſimoniacis, quos cum ordinantur, neſciunt eſſe ſimoniacos, qui & tunc pro catholicis habentur, eorum ordinatio miſericorditer ſuſtinetur.

De his qui dicunt ſe emere corporalia, non ſpiritualia.

Si vero aliqui obiecerint, ſe non conſecrationes emere, ſed res ipſas quæ ex conſecratione proveniunt, penitus deſipere probantur. Nam quiſquis horum alterum vendit ſine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit.

Diſtinctio ſimoniacorum.

Simoniacæ autem hæreſis tripartita eſt diſtinctio. Alii enim ſimoniace a ſimoniacis ordinantur: alii ſimoniace a non ſimoniacis: alii non ſimoniace a ſimoniacis. Unde Nicolaus Papa: ** „ Statuimus decretum de ſimoniaca tripartita hæreſi: ideſt de ſimoniacis „ ſimoniace ordinantibus, vel ordinatis: & de ſimoniacis ſimoniace a non ſimoniacis: (1) „ & de ſimoniacis non ſimoniace a ſimoniacis. Simoniaci ſimoniace ordinati, vel ordinatores ſecundum canones *** a proprio gradu decidant. Simoniaci etiam ſimonice „ a non ſimoniacis ordinati ſimiliter ab officio removeantur. Simoniacos vero non „ ſimoniace a ſimoniacis ordinatos miſericorditer per manus impoſitionem pro temporis neceſſitate in officio permittimus permanere. " Quod intelligendum eſt de his qui ordinantur a ſimoniacis, ignorantes eos eſſe ſimoniacos: (2) quia hos facit ſimoniacos (3) non reatus criminis, ſed ordinatio ſimoniaci.

Alexander Papa de his qui violenter a ſimoniacis, vel ab hæreticis ordinantur.

Similiter cum decernit Alexander Papa ****, ſimoniacos omnino damnandos, ac deponendos; ſubintelligendum eſt, niſi violenter quis attractus fuerit. De his enim, & a quibuslibet hæreticis violenter ordinatis dicit Innocentius, ***** quod poſſunt habere aliquem colorem excuſationis, ſi ſtatim diſcedunt ab eis, & peſſimo eorum conciliabulo renuntiant.

De ætate ordinandorum ita decrevit Nicolaus Papa. ******

„ Sacri (inquit) canones ſanxerunt ut ſubdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos, nec diaconus ante vigintiquinque, nec presbyter ante triginta. „ Deinde ſi dignus fuerit, ad Epiſcopatum eligi poteſt: quod nos etiam pari mod „ ſervare iubemus. " Item Bonifacius. ******* „ Si quis triginta ætatis non impleverit annos, nullo modo presbyter ordinetur, etſi valde ſit dignus: quia & ipſe „ Dominus triginta annorum baptizatus eſt, & ſic cœpit docere. " ********

(1) *Nicolai:* & de ſimoniace a ſimoniacis. (2) *Al. deeſt* quia. (3) *Al. omittitur* non.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Sic loquitur Urbanus Papa, & ſic decernitur in Concilio Placentino cap. IV. ex quo refertur in Decretis, ut ſupra, cauſa 1. quæſt. 1. cap. *Si quis Simoniacis*. Sequens vero appendix eſt ex Paſchali Papa cap. *Si quis abiecerit*, eadem cauſa 1. quæſt. III. ** Scilicet Nicolaus II. ad Epiſcopos omnes ſcribens, ut rurſus in Decretis refertur ubi ſupra cap. *Statuimus decretum*. *** Quod dicitur de canonibus, ſumptum eſt ex cap. *Qui ſtudet*, & *Si quis Epiſcopus*, & cap. *Si quis*, & cap. *Quicumque* cauſa 1. & ex aliis paſſim. **** Nempe Alexander II. cauſa 1. quæſt. 1 cap. *Erga Simoniacos*. ***** Utique primus ubi ſupra cap. *Conſtat multos* ex epiſt. XXII. cap. V. ****** Ex Nicolao non occurrit, ſed in Decr. diſt. LXXVII. cap. *In ſingulis* refertur ex Zozymo, etſi corrupte, cum debeat potius legi non quod Subdiaconus quatuordecim annis fiat, ſed quod cum vigeſimum annum exceſſerit (iuxta cap. *Subdiaconus*, & *Quicumque*, immediate ſequens) quatuor annis in ſubdiaconatus gradu perſeveret, ut ex vetuſto Gratiani codice, ac Rabano appendix ibi notat: & ſic etiam Tom. I. Conciliorum part. 1. epiſtola Zozymi ad Heſychium habet, ut & apud Rabanum Lib. I. de inſtitut. clericorum cap. XIII. Tom. X. Bibliotheca PP. videre eſt. ******* Vel Fabianus in Decretis diſt. LXXVIII. cap. 1. ******** Ut etiam in cap. *Presbyter* ex Concilio Neoceſarienſi cap. XI. in eadem diſt. ſubiungitur.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de ſacramento ordinis, hic determinat de conferentibus, & ſuſcipientibus hoc ſacramentum: & dividitur in partes duas. In prima determinat de conferentibus; in ſecunda de ſuſcipientibus, ibi, *Sacri canones ſanxerunt ut Subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos &c.* Prima in duas. In prima inquirit de hæreticis, utrum poſſint ordinare; ſecundo ſpecialiter de ſimoniacis, ibi, *De ſimoniacis vero non eſt ambigendum quin ſint hæretici*. Prima in tres. In prima ponit auctoritatem ad oſtendendum quod hæretici non poſſunt hoc ſacramentum conferre. In ſecunda ponit auctoritates ad contrarium, ibi, *Contra autem alii ſentire videntur*. In tertia ſolvit, ibi, *Hæc autem quidam ita determinant*. Et ponit quatuor ſolutiones diverſorum, ut in littera patet.

De ſimoniacis autem non eſt ambigendum quin ſint hæretici. Hic inquirit de ſimoniacis, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit qui ſunt ſimoniacis; ſecundo utrum poſſint ordinare, ibi, *Differt tamen inter eos qui ordinantur a ſimoniacis ſcienter, & eos qui ignoranter*.

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima de ordinantibus. Secunda de ordinatis. Tertia de ſimoniacis.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum ſolus Epiſcopus poſſit conferre ordinis ſacramentum.

Secundo. Utrum hæreticus, vel quicumque ab Eccleſia præciſus.

ARTICULUS I.

Utrum tantum Epiſcopus ordinis ſacramentum conferat.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non tantum Epiſcopus ordinis ſacramentum conferat. Quia manus impoſitio aliquid ad conſecrationem facit. Sed ſacerdotibus qui ordinantur, non ſolus Epiſcopus manus imponit, ſed ſacerdotes aſtantes. Ergo non ſolus Epiſcopus confert ordinis ſacramentum.

2. Præterea. Tunc unicuique datur poteſtas ordinis, quando ei exhibetur quod ad actum ſui ordinis pertinet. Sed ſubdiacono datur urceolus cum aqua, manili, & manutergio ab Archidiacono: ſimiliter acolythis candelabrum cum cereo, & urceolus vacuus. Ergo non ſolus Epiſcopus confert ordinis ſacramentum.

3. Præterea. Illa quæ ſunt ordinis, non poſſunt alicui committi qui non habet ordines. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus qui non ſunt Epiſcopi, ſicut presbyteris cardinalibus. Ergo conferre ordines non eſt epiſcopalis ordinis.

4. Præterea. Cuicumque committitur principale, & acceſſorium. Sed ordinis ſacramentum ordinatur ad euchariſtiam ſicut acceſſorium ad principale. Cum ergo ſacerdos conſecret euchariſtiam, ipſe etiam poterit ordines conferre.

5. Præterea. Plus diſtat ſacerdos a diacono quam Epiſcopus ab Epiſcopo. Sed Epiſcopus poteſt conſecrare Epiſcopum. Ergo & ſacerdos poteſt promovere diaconum.

Sed contra. Nobiliori modo applicantur ad divinum cultum miniſtri per ordines quam vaſa ſacra. Sed conſecratio vaſorum pertinet ad ſolum Epiſcopum. Ergo multo fortius conſecratio miniſtrorum.

Præterea. Sacramentum ordinis eſt excellentius quam confirmationis. Sed ſolus Epiſcopus confirmat. Ergo multo magis ſolus confert ordinis ſacramentum.

Præterea. Virgines per benedictionem non conſtituuntur in aliquo gradu ſpiritualis poteſtatis, ſicut ordinati conſtituuntur. Sed virgines benedicere eſt ſolius Epiſcopi. Ergo multo magis ſolus ipſe poteſt alios ordinare.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod poteſtas epiſcopalis ſe habet ad poteſtatem ordinum inferiorum ſicut politica, quæ conjectat bonum commune, ad inferiores artes, & virtutes, quæ conjectant aliquod bonum ſpeciale, ut ex dictis patet. Politica autem, ut dicitur in I. Ethic. ponit legem inferioribus artibus, ſcilicet quis quam debeat exercere, & quantum, & qualiter: & ideo ad Epiſcopum pertinet in omnibus divinis miniſteriis alios collocare. Unde ipſe ſolus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem conſtituuntur: ideo etiam ſolus ipſe virgines benedicit, quæ figuram gerunt Eccleſiæ Chriſto deſponſatæ, cuius cura ipſi principaliter committitur: ipſe etiam (a) in miniſteriis ordinum ordinandos conſecrat, & vaſa quibus uti debent, eis determinat ſua conſecratione:

(a) *Al.* in miniſtris.

tione ; ſicut etiam officia ſæcularia in civitatibus diſtribuuntur ab eo qui habet excellentiorem poteſtatem, ſicut a Rege.

Ad primum ergo dicendum, quod in impoſitione manuum non datur character ſacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, ſed gratia, ſecundum quam ad exequendum ordinem ſint idonei : & quia indigent ampliſſima gratia, ideo ſacerdotes cum Epiſcopo manus imponunt eis qui in ſacerdotes promoventur ; ſed diaconis ſolus Epiſcopus.

Ad ſecundum dicendum, quod Archidiaconus eſt quaſi princeps miniſterii, ideo omnia quæ ad miniſterium pertinent ipſe tradit, ſicut cereum quo acolythus diacono ſervit ante Evangelium ipſum portando, & urceum quo ſervit ſubdiacono ; & ſimiliter dat ſubdiacono ea quibus ſuperioribus ordinibus ſervit : & tamen in illis non conſiſtit principaliter actus ſubdiaconi, ſed in hoc quod operatur circa materiam ſacramenti, & ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab Epiſcopo. Sed acolythus accipit characterem ex verbis Epiſcopi in hoc quod accipit prædicta ab Archidiacono, & magis in acceptione urceoli quam candelabri. Unde non ſequitur quod Archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum, quod Papa, qui haber plenitudinem poteſtatis pontificalis, poteſt committere non Epiſcopo ea quæ ad epiſcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Chriſti : & ideo ex eius commiſſione aliquis ſacerdos ſimpliciter poteſt conferre minores ordines, & confirmare, ut ſupra diſt. VII. (quæſt. I. art. I. quæſtiunc. 3.) dictum eſt ; non autem aliquis non ſacerdos ; nec iterum ſacerdos maiores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Chriſti, ſupra quod conſecrandum Papa non habet maiorem poteſtatem quam ſimplex ſacerdos.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ſacramentum euchariſtiæ ſit maximum ſacramentum in ſe ; tamen non collocat in aliquo officio, ſicut ordinis ſacramentum : & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad quintum dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur ſolum propinquitas, ſed completio poteſtatis. Sed quia ſacerdos non habet completam poteſtatem in hierarchicis officiis, ſicut Epiſcopus, ideo non ſequitur quod poſſit diaconos facere, quamvis ille ordo ſit ſibi propinquus.

ARTICULUS II.

Utrum hæretici, & ab Eccleſia præciſi poſſint ordines conferre.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hæretici, & ab Eccleſia præciſi non poſſint ordines conferre. Plus enim eſt aliquem promovere ad ordines quam aliquem abſolvere, vel ligare. Sed hæreticus non poteſt abſolvere, vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Præterea. Sacerdos ab Eccleſia ſeparatus poteſt conficere : quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc poteſt. Sed Epiſcopus non accipit aliquem characterem in ſui promotione. Ergo non eſt neceſſe quod epiſcopalis poteſtas in eo remaneat poſt ſeparationem eius ab Eccleſia.

3. Præterea. In nulla communitate ille qui a communitate repellitur, poteſt communitatis officia diſponere. Sed ordines ſunt quædam officia Eccleſiæ. Ergo ille qui extra Eccleſiam ponitur, non poteſt ordines conferre.

4. Præterea. Sacramenta habent efficaciam ex paſſione Chriſti. Sed hæreticus non continuatur paſſioni Chriſti neque per propriam fidem, cum ſit infidelis, neque per fidem Eccleſiæ, cum ſit ab Eccleſia ſeparatus. Ergo non poteſt ſacramentum ordinis conferre.

5. Præterea. In ordinis collatione exigitur benedictio. Sed hæreticus non poteſt benedicere, quinimmo benedictio ſua in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductas. Ergo non poteſt ordines conferre.

Sed contra eſt, quia aliquis Epiſcopus in hæreſim lapſus, quando reconciliatur, non iterum conſecratur. Ergo non amiſit poteſtatem quam habebat ordines conferendi.

Præterea. Maior poteſtas eſt poteſtas conferendi ordines quam poteſtas ordinum. Sed ordinum poteſtas non amittitur propter hæreſim, vel aliquid huiuſmodi. Ergo nec poteſtas ordines conferendi.

Præterea. Sicut baptizans exhibet tantum miniſterium exterius, ita & conferens ordines, Deo interius operante. Sed nulla ratione aliquis ab Eccleſia præciſus amittit baptizandi poteſtatem. Ergo nec ordines conferendi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ponuntur in littera quatuor opiniones.

Quidam enim dicunt, quod hæretici quamdiu ab Eccleſia tolerantur, habent poteſtatem ordines conferendi; non autem poſtquam ab Eccleſia fuerint præciſi; & ſimiliter nec degradati, & alii huiuſmodi: & hæc eſt prima opinio. Sed hoc non poteſt ſtare: quia omnis poteſtas quæ datur cum aliqua conſecratione, nullo caſu contingente tolli poteſt, ſicut nec ipſa conſecratio annullari: quia etiam altare, vel chriſma ſemel conſecrata perpetuo ſacrata manent. Unde eum epiſcopalis poteſtas cum quadam conſecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Eccleſia præcidatur.

Et ideo alii dixerunt, quod præciſi ab Eccleſia qui in Eccleſia poteſtatem epiſcopalem habuerunt, retinent poteſtatem alios ordinandi, & promovendi; ſed promoti ab eis hoc non habent: & hæc eſt quarta opinio. Sed hoc etiam eſſe non poteſt: quia ſi illi qui fuerunt in Eccleſia promoti, retinent poteſtatem quam acceperunt, patet quod exequendo ſuam poteſtatem, veram conſecrationem faciunt, & ideo vere tribuunt omnem poteſtatem quæ conſecratione datur; & ſic ordinati ab eis, vel promoti habent eamdem poteſtatem quam & ipſi.

Et ideo alii dixerunt, quod etiam præciſi ab Eccleſia poſſunt ordines, & alia ſacramenta conferre, dummodo formam debitam, & intentionem ſervent, & quantum ad primum effectum, qui eſt collatio ſacramenti, & quantum ad ultimum, qui eſt collatio gratiæ: & hæc eſt ſecunda opinio. Sed hoc etiam non poteſt ſtare: quia ex hoc ipſo quod aliquis hæretico præciſo ab Eccleſia in ſacramentis communicat, peccat; & ita fictus accedit, & gratiam conſequi non poteſt, niſi forte in baptiſmo in articulo neceſſitatis.

Et ideo alii dicunt, quod vera ſacramenta conferunt, ſed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam ſacramentorum, ſed propter peccata recipientium ab eis ſacramenta contra prohibitionem Eccleſiæ: & hæc eſt tertia opinio, quæ vera eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus abſolutionis non eſt alius quam remiſſio peccatorum, quæ per gratiam fit: & ideo hæreticus non poteſt abſolvere, ſicut nec gratiam in ſacramentis conferre: & iterum quia ad abſolutionem requiritur iuriſdictio, quam non habet ab Eccleſia præciſus.

Ad ſecundum dicendum, quod in promotione Epiſcopi datur ſibi poteſtas quæ perpetuo manet in eo; quamvis dici non poſſit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, ſed ad corpus Chriſti myſticum; & tamen indelebiliter manet ſicut character, quia per conſecrationem datur.

Ad tertium dicendum, quod illi qui ab hæreticis promoventur, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite poſſint in ſuis ordinibus miniſtrare ratione illa quam obiectio tangit.

Ad quartum dicendum, quod per fidem Eccleſiæ continuantur paſſioni Chriſti: quia quamvis in ea non ſint ſecundum ſe, ſunt tamen in ea quantum ad formam Eccleſiæ, quam ſervant.

Ad quintum dicendum, quod hoc eſt referendum ad ultimum effectum ſacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de ordinatis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum aliquis impediatur propter defectum naturæ.

Secundo. Utrum impediatur propter conditionem fortunæ exterioris.

ARTICULUS I.

Utrum ſexus femineus impediat ordinis ſuſceptionem.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ſexus femineus non impediat ordinis ſuſceptionem. Quia officium prophetiæ eſt maius quam ſacerdotis officium: quia propheta eſt medius inter Deum & ſacerdotem, ſicut ſacerdos inter Deum & populum. Sed prophetiæ officium aliquando mulieribus eſt conceſſum, ut patet IV. Reg. (cap. XXII.) Ergo & ſacerdotii officium eis competere poteſt.

2. Præterea. Sicut ordo ad quamdam perfectionem pertinet, ita & prælationis officium, & martyrium, & religionis ſtatus. Sed prælatio committitur mulieribus in novo teſtamento, ut patet de Abbatiſſis, & in veteri, ut patet de Debbora quæ iudicavit Iſrael, Iudicum IV. competit etiam eis martyrium, & religionis ſtatus. Ergo & ordo Eccleſiæ.

3. Præterea. Ordinum poteſtas in anima fundatur. Sed ſexus non eſt anima. Ergo diverſitas ſexuum non facit diſtinctionem in receptione ordinum.

Sed contra eſt quod dicitur I. Tim. II. 12. Mu-

Mulierem docere in Eccleſia non permitto, nec dominari in virum.

Præterea. In ordinandis præexigitur corona, quamvis non de neceſſitate ſacramenti. Sed corona, & tonſura non competit mulieribus, ut patet I. Corinth. xi. Ergo nec ordinum ſuſceptio.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod pueri, & qui carent uſu rationis, non poſſint ordines ſuſcipere. Quia, ut in littera dicitur, ſacri canones in ſuſcipientibus ordines certum ætatis tempus determinaverunt. Sed hoc non eſſet, ſi pueri recipere poſſent ordinis ſacramentum. Ergo &c.

2. Præterea. Sacramentum ordinis eſt dignius quam matrimonium. Sed pueri, & alii carentes uſu rationis non poſſunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines ſuſcipere.

3. Præterea. Cuius eſt potentia, eius eſt actus, ſecundum Philoſophum in Lib de ſomno, & vigilia (cap. 1.) Sed actus ordinis requirit uſum rationis. Ergo & ordinis poteſtas.

Sed contra. Ille qui ante annos diſcretionis eſt promotus ad ordines, ſine iteratione ipſorum quandoque in eis conceditur miniſtrare, ut patet Extra de clerico ordinato per ſaltum. Hoc autem non eſſet, ſi ordinem non ſuſcepiſſet. Ergo puer poteſt ordinem ſuſcipere.

Præterea. Alia ſacramenta in quibus character imprimitur, poſſunt pueri ſuſcipere, ut baptiſmum, & confirmationem. Ergo pari ratione ordinem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod quædam requiruntur in recipiente ſacramentum quaſi de neceſſitate ſacramenti, quæ ſi deſint, non poteſt aliquis ſuſcipere neque ſacramentum, neque rem ſacramenti; quædam vero requiruntur non de neceſſitate ſacramenti, ſed de neceſſitate præcepti propter congruitatem ad ſacramentum; & ſine talibus aliquis ſuſcipit ſacramentum, ſed non rem ſacramenti. Dicendum ergo, quod ſexus virilis requiritur ad ſuſceptionem ordinis non ſolum ſecundo modo, ſed etiam primo. Unde etſi mulieri exhibeantur omnia quæ in ordinibus fiunt, ordinem non ſuſcipit: quia cum ſacramentum ſit ſignum, in his quæ in ſacramento, aguntur, requiritur non ſolum res, ſed ſignificatio rei; ſicut dictum eſt, quod in extrema unctione exigitur quod ſit infirmus, ut ſignificetur curatione indigens. Cum ergo in ſexu femineo non poſſit ſignificari aliqua eminentia gradus, quia mulier ſtatum ſubiectionis habet; ideo non poteſt ordinis ſacramentum ſuſcipere. Quidam autem dixerunt, quod ſexus virilis eſt de neceſſitate præcepti, ſed non de neceſſitate ſacramenti: quia etiam in Decretis ſit mentio de diaconiſſa, & presbytera. Sed diaconiſſa dicitur quæ in aliquo actu diaconi participat, ſicut quæ legit homiliam in Eccleſia; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem eſt quod ſenior.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia non eſt ſacramentum, ſed donum Dei: unde non exigitur ibi ſignificatio, ſed ſolum res. Et quia ſecundum rem in his quæ ſunt animæ, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris; ideo donum prophetiæ, & alia huiuſmodi poteſt accipere, ſed non ordinis ſacramentum.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum, & tertium. De abbatiſſis tamen dicitur, quod non habent prælationem ordinariam, ſed quaſi ex commiſſione propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debbora autem præfuit in temporalibus, non in ſacerdotalibus, ſicut & nunc mulieres poſſunt temporaliter dominari.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod per pueritiam, & alios defectus, quibus tollitur uſus rationis, præſtatur impedimentum actui: & ideo omnia illa ſacramenta quæ actum requirunt ſuſcipientis, talibus non competunt, ſicut pœnitentia, matrimonium, & huiuſmodi. Sed quia poteſtates infuſæ ſunt priores actibus, ſicut & naturales, quamvis acquiſitæ ſint poſteriores; remoto autem poſteriori non tollitur prius: ideo omnia ſacramenta in quibus non requiritur actus ſuſcipientis de neceſſitate ſacramenti, ſed poteſtas aliqua ſpiritualis divinitus datur, poſſunt pueri ſuſcipere, & alii qui uſu rationis carent; hac tamen diſtinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur diſcretionis tempus de honeſtate propter dignitatem ſacramenti, ſed non de neceſſitate præcepti, neque de neceſſitate ſacramenti. Unde aliqui, ſi neceſſitas adſit, & ſpes profectus, ad minores ordines poſſunt ante annos diſcretionis promoveri ſine peccato, & ſuſcipient ordinem: quia quamvis tunc non ſint idonei ad officia quæ eis committuntur, tamen per aſſuetudinem idonei reddentur. Sed ad maiores ordines requiritur uſus rationis & de honeſtate,

Digitized by Google

ſtate, & de neceſſitate præcepti propter votum continentiæ quod habent annexum, & quia etiam eis ſacramenta tractanda committuntur. Sed ad epiſcopatum, ubi in corpus myſticum accipitur poteſtas, requiritur actus ſuſcipientis curam paſtoralem: & ideo eſt etiam de neceſſitate conſecrationis epiſcopalis quod uſum rationis habeat. Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur uſus rationis de neceſſitate ſacramenti; ſed eorum dictum ratione, vel auctoritate non confirmatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod eſt de neceſſitate præcepti, eſt de neceſſitate ſacramenti, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium cauſat conſenſus, qui ſine uſu rationis eſſe non poteſt; ſed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientis, quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum conſecratione: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod eiuſdem eſt actus, & potentia; ſed tamen aliquando potentia præcedit, ſicut liberum arbitrium uſum ſuum; & ſic eſt in propoſito.

ARTICULUS II.

Utrum ſervitus impediat aliquem a ſuſceptione ordinis.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſervitus non impediat aliquem a ſuſceptione ordinis. Subiectio enim corporalis non repugnat prælationi ſpirituali. Sed in ſervo eſt ſubiectio corporalis. Ergo non impeditur quin debeat ſuſcipere prælationem ſpiritualem, quæ in ordine datur.

2. Præterea. Illud quod eſt occaſio humilitatis, non debet impedire ſuſceptionem alicuius ſacramenti. Sed ſervitus eſt huiuſmodi: unde Apoſtolus conſulit quod ſi aliquis poſſit, magis utatur ſervitute, I. Corinth. VII. Ergo non debet impedire a promotione ordinis.

3. Præterea. Magis eſt turpe clericum in ſervum vendi quam ſervum in clericum promoveri. Sed licite clericus in ſervum vendi poteſt: quia Epiſcopus Nolanus, ſcilicet beatus Paulinus, ſeipſum in ſervum vendidit, ut in Dialogis legitur (Lib. III. cap. 1.) Ergo multo fortius poteſt ſervus in clericum promoveri.

4. Sed contra. Videtur quod impediat quantum ad neceſſitatem ſacramenti. Quia mulier non poteſt ſuſcipere ſacramentum ratione ſubiectionis. Sed maior ſubiectio eſt in ſervo: quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non eſt de pedibus ſumpta. Ergo & ſervus ſacramentum non ſuſcipit.

5. Præterea. Aliquis, ex quo ſuſcipit ordinem, tenetur in ordine miniſtrare. Sed non poteſt ſimul miniſtrare domino ſuo carnali, & in ſpirituali miniſterio. Ergo videtur quod non poſſit ordinem ſuſcipere, quia dominus debet conſervari indemnis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod propter homicidium aliquis non debeat prohiberi a ſacris ordinibus. Quia ordines noſtri ſumpſerunt initium a levitarum officiis, ut in præcedenti diſt. dictum eſt. Sed levitæ conſecraverunt manus ſuas in ſanguinis effuſione fratrum ſuorum, ut patet Exod. XXXII. Ergo & in novo teſtamento non debent aliqui a ſuſceptione ordinum prohiberi propter ſanguinis effuſionem.

2. Præterea. Propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo ſacramento. Sed aliquando ſanguis effunditur per iuſtitiam, ſicut a iudice; & peccaret habens officium, ſi non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc a ſacramenti ſuſceptione.

3. Præterea. Pœna non debetur niſi culpæ. Sed aliquis ſine culpa quandoque homicidium committit, ſicut ſe defendendo, vel etiam caſualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis pœnam.

Sed contra hoc ſunt plura canonum ſtatuta, & Eccleſiæ conſuetudo.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod illegitime nati non debeant impediri a ſuſceptione ordinum. Quia filius non debet portare iniquitatem patris. Portaret autem, ſi propter hoc impediretur ab ordinibus ſuſcipiendis. Ergo &c.

2. Præterea. Magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed a ſuſceptione ordinum propter illicitum concubitum ſuum non ſemper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris ſui.

Sed contra eſt quod dicitur Deuter. XXIII. 2. *Mamzer non ingredietur, hoc eſt de ſcorto natus* (a) *Eccleſiam Dei uſque in decimam gen-*

(a) Vulgata: *Non ingredietur mamzer, hoc eſt de ſcorto natus in Eccleſiam Domini uſque ad &c.*

Digitized by Google

generationem. Ergo multo minus debent promoveri ad ordines.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri. Quia afflictio non debet addi afflicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter pœnam corporalis defectus.

2. Præterea. Plus exigitur ad actum ordinis integritas diſcretionis quam integritas corporis. Sed aliqui poſſunt promoveri ante annos diſcretionis. Ergo & cum corporis defectu.

Sed contra eſt quod tales prohibebantur a miniſterio veteris legis. Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi.

De bigamia dicetur in tractatu de matrimonio diſt. XXVII.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in ſuſceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus poteſt alteri dare quod ſuum non eſt, ideo ſervus qui non habet poteſtatem ſui, non poteſt ad ordines promoveri; ſi tamen promovetur, ordinem ſuſcipit: quia libertas non eſt de neceſſitate ſacramenti, licet ſit de neceſſitate præcepti; cum non impediat poteſtatem, ſed actum tantum. Et ſimilis ratio eſt de omnibus qui ſunt aliis obligati, ut ratiociniis debenti, & huiuſmodi perſonæ. (*a*)

Ad primum ergo dicendum, quod in ſuſceptione ſpiritualis poteſtatis eſt aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda; & ideo per corporalem ſubiectionem impeditur.

Ad ſecundum dicendum, quod ex multis aliis quæ non præſtant impedimentum executioni ordinum, poteſt aliquis occaſionem humilitatis accipere: & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia caritatis ſpiritu Dei actus hoc fecit; quod rei eventus probat, quia per eius ſervitutem multi de grege ſuo ſunt a ſervitute liberati; & ideo non eſt ad conſequentiam trahendum: quia *ubi ſpiritus Domini, ibi libertas*: II. Corinth. III. 17.

Ad quartum dicendum, quod ſigna ſacramentalia ex naturali ſimilitudine repræſentant; mulier autem ex natura habet ſubiectionem, & non ſervus: & ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod ſi eſt promotus ſciente domino ſuo, & non reclamante, ex hoc ipſo efficitur ingenuus. Si autem eo neſciente, tunc Epiſcopus, & ille qui præſentavit, tenentur domino in duplum quam ſit pretium ſervi, ſi ſciverunt ipſum eſſe ſervum: alias ſi ſervus habeat peculium, debet ſeipſum redimere; alioquin redigetur in ſervitutem domini ſui, non obſtante quod ordinem ſuum exequi non poteſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod omnes ordines referuntur ad ſacramentum euchariſtiæ, quod eſt ſacramentum pacis nobis per ſanguinem Chriſti effuſum factæ. Et quia homicidium maxime contrariatur paci, & homicidæ magis conformantur occidentibus Chriſtum quam ipſi Chriſto occiſo, cui omnes miniſtri prædicti ſacramenti debent conformari; ideo de neceſſitate præcepti eſt quod non ſit homicida qui ad ordines promovetur, quamvis non ſit de neceſſitate ſacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat pœnam ſanguinis, non autem lex nova: & ideo non eſt ſimile de miniſtris veteris, & novæ legis, quæ eſt iugum ſuave, & onus leve.

Ad ſecundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, ſed principaliter propter ineptitudinem perſonæ ad ſacramentum euchariſtiæ miniſtrandum: & ideo iudex, & omnes qui in cauſa ſanguinis ei participant, ſunt irregulares propter hoc quod effuſio ſanguinis non decet miniſtros dicti ſacramenti.

Ad tertium dicendum, quod nullus facit niſi illud cuius cauſa eſt, quod eſt voluntarium in homine: & ideo ille qui ignoranter hominem occidit homicidio caſuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit; niſi dederit operam rei illicitæ, vel niſi omiſerit debitam diligentiam, quia iam quodammodo efficitur voluntarium. Nec hoc eſt propter hoc quod culpa careat, quia etiam ſine culpa incurritur irregularitas: & ideo etiam ille qui ſe defendendo in aliquo caſu non peccat homicidium committendo, nihilominus irregularis eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ordinati, in quadam dignitate præ aliis conſtituuntur: ideo ex quadam honeſtate requiritur

(a) *Addit Nicolai*. Extra tit. XIX. cap. *Magnus*.

ritur in eis claritas quædam, non de neceſſitate ſacramenti, ſed de neceſſitate præcepti, ut ſcilicet ſint bonæ famæ, bonis moribus ornati, non publice pœnitentes. Et quia obſcuratur hominis claritas ex vitioſa origine, ideo etiam de illegitimo thoro nati a ſuſceptione ordinum repelluntur, niſi cum eis diſpenſetur: & tanto eſt difficilior diſpenſatio, quanto eorum origo eſt turpior.

Ad primum ergo dicendum, quod irregularitas non eſt pœna iniquitati debita: & ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris ex hoc quod irregulares ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ per actum committuntur, poſſunt per pœnitentiam, & actum contrarium aboleri; non autem ea quæ ex natura ſunt: & ideo non eſt ſimile de vitioſo actu, & vitioſa origine.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, aliquis efficitur ineptus ad ſuſceptionem ordinis vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis perſonæ: & ideo patientes defectum in membris impediuntur a ſuſceptione ordinis, ſi ſit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obſcuretur perſonæ claritas, ut abſciſio naſi, vel periculum in executione facere poſſit; alias non impediuntur. Hæc autem integritas exigitur de neceſſitate præcepti, ſed non de neceſſitate ſacramenti.

Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de ſimonia: & circa hoc quæruntur tria.
Primo. Quid ſit.
Secundo. In quibus ſiat.
Tertio. Qualiter.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio data de ſimonia ſit competens.

2. 2. *quæſt.* c. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod diffinitio de ſimonia data ſit incompetens, ſcilicet: *Simonia eſt ſtudioſa voluntas emendi, vel vendendi aliquid ſpirituale, vel ſpirituali annexum*. Quia ex ſimonia aliquis efficitur irregularis. Sed pro ſola voluntate nullus efficitur irregularis. Ergo ſimonia non conſiſtit in ſola voluntate.

2. Præterea. Illa ſola peccata fiunt per ſtudium quæ ex certa malitia committuntur. Sed ſimonia non ſemper committitur ex certa malitia; ſed quandoque ex infirmitate, vel ignorantia. Ergo in diffinitione eius *ſtudioſum* poni non debet.

3. Præterea. Omne peccatum in electione principaliter conſiſtit. Sed voluntas eligens non eſt de impoſſibili, ut dicitur in III. Ethic. (cap. IV. vel V.) Cum ergo emere ſpirituale ſit impoſſibile, quia donum Dei pecunia non poſſidetur, ut dicitur Act. VIII. in diffinitione peccati ſimoniæ, voluntas emendi ſpirituale poni non debet.

4. Præterea. Simonia a Simone mago dicitur. Sed ille noluit vendere ſpiritualia, ſed emere. Ergo non debet poni venditio in diffinitione ſimoniæ.

5. Præterea. Omnibus temporalibus propter ſpiritualia uti debemus. Si ergo in emptione annexorum ſpiritualibus ſimonia conſiſtit, omnis emptio, vel venditio ſimonia erit; quod falſum eſt.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſimonia ſit hæreſis. Quia Gregorius in Regiſtro * dicit: *Altare, decimas, & Spiritum ſanctum emere, vel vendere ſimoniacam hæreſim eſſe nullus fidelium ignorat.*

2. Præterea. Nullum peccatum eſt gravius infidelitate. Sed ſimonia eſt gravior: quia in Decretis dicitur cauſa 1. quæſt. 11. ** quod (*a*) *impia hæreſis Macedonii, & eorum qui circa ipſum ſunt, eſt tolerabilior quam ſimonia*. Ergo ſimonia eſt hæreſis.

Sed contra. Omnis hæreſis eſt contra aliquem articulum fidei, de quo non recta opinio habetur. Sed aliquis ſimoniacus poteſt habere rectam opinionem de omnibus articulis fidei. Ergo non eſt hæreſis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſimoniacus non perdat executionem ordinis. Quia contingit in ordinatione alicuius committi ſimoniam eo ignorante. Sed homicidium caſuale propter hoc quod eſt per ignorantiam commiſ-

ſſum

(a) Nicolai *ipſa*.
EX EDIT. P. NICOLAI. * Sive potius Gregorius VII. Lib. VI. ut cap. *Presbyter* cauſa 1. notat appendix. ** Ex Taraſii ad Adrianum Papam epiſtola deſumptum eſt cap. *Eos*.

ſum, non facit irregularitatem. Ergo & ſimiliter ille qui ſimoniace ordinatur.

2. Præterea. Ab eo qui non habet executionem ordinis, nullus debet accipere ſacramentum. Sed ab eo quem ſcio ſimoniacum, debeo ordines accipere, ſi mihi præcipiatur, ne inobediens ſim. Ergo non amittit ordinis executionem.

3. Sed contra. Videtur quod ſimoniacus nec ordinem recipiat. Quia defectus intentionis evacuat ſacramentum. Sed ille qui pretio aliquid intendit acquirere in ſuſceptione ordinis, non intendit ſuſcipere quod Eccleſia tradit; quia illud non cadit ſub pretio. Ergo non ſuſcipit ordinem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod materia moralium virtutum dividitur in paſſiones, & actiones, ut in III. Lib. diſtinct. XXXIII. dictum eſt. Sicut autem in paſſionibus poteſt eſſe peccatum ex eo quod eſt circa quod non oportet, vel quantum, vel quomodo, & ſic de aliis circumſtantiis; ita & in actionibus: unde in emptione, & venditione, quæ ſunt quædam actiones, poteſt eſſe peccatum vel in quid, vel in quantum. Si in quantum, ſic eſt iniuſtitia; ſicut cum quis emit, aut vendit non iuſto pretio: ſi autem in quid, ut cum vendit, aut emit quod non cadit ſub pretio, ſic eſt peccatum ſimoniaci. Et quia omne peccatum in actu voluntatis conſiſtit, ideo in diffinitione ſimoniæ hæc tria prædicta ponuntur: & primo actus voluntatis in hoc quod dicit, *Studioſa voluntas;* ſecundo materia proxima huius peccati, ſcilicet emptio, & venditio, ibi, *Emendi, vel vendendi:* tertio materia remota, ſcilicet obiectum actionis prædictæ, ibi, *Spirituale, aut ſpirituali annexum.*

Ad primum ergo dicendum, quod homines iudicant ea quæ foris parent, ſed Deus intuetur cor, ut dicitur I. Reg. XVI. & ideo in ſimonia, & in omnibus aliis peccatis ex ſola voluntate efficitur aliquis peccator ſecundum reatum pœnæ quæ ad iudicium Dei pertinet, ſed non quantum ad reatum pœnæ quæ pertinet ad iudicium Eccleſiæ: unde homicida voluntate incurrit reatum pœnæ æternæ, ſed non irregularitatem, vel excommunicationem, vel aliquid huiuſmodi: & ſimiliter dicendum eſt de ſimoniaco.

Ad ſecundum dicendum, quod unumquodque debet diffiniri ſecundum completum eſſe ſuum. Complementum autem peccati, & virtutis conſiſtit in electione, & ideo electio ponitur & in diffinitione virtutis, & in diffinitione peccati; & hanc electionem importat ſtudioſa voluntas.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur ſpirituale dupliciter. Uno modo per eſſentiam, ſicut gratia, & virtutes; & iſta non poſſunt aliquo modo vendi; nec ſuper hoc voluntas deliberata emptionis cadere poteſt. Alio modo dicitur aliquid ſpirituale per cauſam, ſicut ſacramenta quæ ſunt cauſa gratiæ; & iſta, inquantum ſunt corporalia quædam, habent ſpeciem quod vendi poſſunt, quamvis non ex hoc quod ſunt ſpiritualia; & ſic in eis committitur ſimonia.

Ad quartum dicendum, quod Simon magus ſpiritualia emere voluit, ut poſtea venderet: & ideo in eius emptione etiam venditio continebatur implicite: & propter hoc ſecundum communem uſum loquendi uterque vocatur ſimoniacus, emens, & vendens; ſed tamen, ſi diſtincte loqui volumus, ementes dicuntur ſimoniaci, vendentes Giezitæ: quia Giezi ſpiritualia vendere voluit, ut patet IV. Reg. IV.

Ad quintum dicendum, quod ſpiritualia in prædicta diffinitione accipiuntur, ut dictum eſt, quæ ſunt ſpiritualis gratiæ cauſa, ſicut ſacramenta; ſed ſpiritualibus annexa, quæ ad uſum horum ſunt deputata, ſicut calices, & bona eccleſiaſtica, quæ ſunt deputata ad uſum miniſtrorum: non autem dicuntur ſpiritualibus annexa, quibus poteſt eſſe uſus in ſpiritualibus, ſi non ſint ad hoc ſpecialiter deputata.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod aliquid attribuitur alteri dupliciter. Uno modo ſimpliciter, alio modo propter ſimilitudinem actus; ſicut dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. IV.) quod incontinentes quandoque dicuntur intemperati, quia faciunt quæ intemperati, ſed non eodem modo; ſicut etiam dicit quod Mileſii ſtulti non ſunt, ſed operantur qualia ſtulti: & ſecundum hoc dicendum, quod ſimoniaci non ſunt proprie & per ſe loquendo hæretici, cum non habeant aliquam falſam opinionem; ſed dicuntur hæretici propter ſimilitudinem actus, quia ita operantur ac ſi æſtimarent donum Spiritus ſancti pecunia poſſideri; quæ æſtimatio eſſet hæretica. Unde Gregorius in Regiſt.* dicit: *Cum omnis avaritia*

EX EDIT. P. NICOLAI. * Nimirum Lib. IX. Epiſt. Indict. IV. epiſt. LIII. Theodorico Regi Francorum ſcripta, ex qua refertur in Decretis cap. *Cum omnis* cauſa I. quæſt. I.

ritia ſit idolorum ſervitus, quiſquis hanc in eccleſiaſticis dignitatibus dandis non præcavet, infidelitatis perditioni ſubiicitur, etiam ſi fidem quam negligit, tenere videatur.

Ad ſecundum dicendum, quod ratione falſæ æſtimationis quam ſimoniacus in actu demonſtrat, dicitur ſimonia eſſe gravior quam Macedonii hæreſis, qui poſuit Spiritum ſanctum eſſe Patris, & Filii ſervum. Simoniaci autem oſtendunt in ſuo actu ſe æſtimare quod ſit ſervus hominis, ſi ab homine poteſt emi, & vendi. Vel dicendum, quod dicitur gravius peccatum propter pronitatem ad ipſum ex cupiditate humana, & propter nocumentum maius, quia totum ordinem Eccleſiæ pervertit.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod efficacia ſacramentorum non eſt ex humano merito, & ideo propter hominis peccatum non impeditur ſacramentum: unde peccatum ſimoniæ nec ſacramentum ſuſcipiendum impedit, nec ſuſceptum tollit. Poteſt tamen impedire ultimam rem ſacramenti, ſi ſit peccatum ex parte recipientis. Sed tamen per ſimoniam aliquis ab executione ordinis, aut officii ſuſpenditur. Sed in hoc diſtinguendum eſt. Quia ſi dicatur ſimoniacus ex hoc quod recipit ordinem per ſimoniam, non recipit executionem, & eſt ipſo iure ſuſpenſus & quo ad ſe, & quo ad alios: & punitur ulterius per depoſitionem, quando conſtiterit de crimine iudici. Si autem dicatur ſimoniacus, quia contulit ordinem ſimoniace, vel quia dedit, vel recepit ſimoniace beneficium, vel quia mediator fuit ſimoniæ; ſi ſit occultum, ſuſpenſus eſt ipſo iure quo ad ſe; ſi autem manifeſtum eſt, ſuſpenſus eſt quo ad ſe, & quo ad alios. Et iterum ille qui recipit beneficium per ſimoniam, tenetur ad reſtitutionem omnium fructuum perceptorum, & beneficio renuntiare.

Ad primum ergo dicendum, quod propter homicidium non fit aliquis defectus in ipſa ordinatione, ſed in ordinato tantum; & ideo ſufficit quod ordinatus ſit immunis ab homicidio: ſed per ſimoniam fit defectus in ipſa ordinatione; & ideo etiam ſi ipſe ſit immunis, tamen eſt ſuſpenſus, quando ad notitiam eius devenerit.

Ad ſecundum dicendum, quod quando eſt manifeſtum crimen ſimoniæ, tunc amittit executionem, & ſuſpenſus eſt quo ad ſe, & quo ad alios; ſed quando eſt occultum, tunc eſt ſuſpenſus quo ad ſe tantum: & ideo ſi ſit manifeſtum, ſecundum quod in iure aliquid dicitur manifeſtum, tunc nullo modo aliquis debet obedire, nec ab eo ordinem ſuſcipere. Si autem non ſit manifeſtum, ſi non poteſt ſubterfugere, debet obedire, etiam ſi ipſe ſciat eum eſſe ſimoniacum qui ordines celebrat.

Ad tertium dicendum, quod ipſe non intendit emere illud quod eſt per ſe ſpirituale, ut characterem; ſed operationem miniſtri, quæ eſt corporalis, & cauſa ſacramentalis rei ſpiritualis.

ARTICULUS II.

Utrum ſacramenta poſſint emi, & vendi ſine ſimonia.

Ubi ſupra.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſacramenta poſſint emi, & vendi ſine ſimonia. Quia finis omnium ſacramentorum eſt regnum cælorum, & remiſſio peccatorum. Sed regnum cælorum emitur, ut Gregorius dicit (hom. v. in Evang.) *Regnum cælorum tantum valet, quantum habes:* & Dan. IV. 24. dicitur: *Peccata tua eleemoſynis redime*. Ergo multo fortius ſacramenta emi poſſunt abſque vitio ſimoniæ.

2. Præterea. Matrimonium ſacramentum quoddam eſt. Sed matrimonium aliquando contrahitur interveniente pactione de aliqua pecunia ſolvenda ſine peccato. Ergo ſacramenta licite poſſunt emi.

3. Præterea. Baptiſmus eſt ſacramentum primum. Sed in aliquo caſu, ſcilicet quando ſacerdos ſine peccato puerum baptizare nollet, aliquis poſſet emere baptiſmum ſine peccato ſimoniæ, ne puer in æternum periret (*a*) a baptiſmo decedens. Ergo ſacramenta poſſunt emi ſine peccato.

4. Præterea. In Miſſa conficitur euchariſtia, quæ eſt ſacramentum ſacramentorum. Sed licet cantare Miſſam pro aliquo pretio, quia nemo debet ſuis ſtipendiis militare, ut dicitur I. Corinth. IX. Ergo &c.

5. Præterea. Extra de præbend. (cap. *Significatum eſt*) dicitur, quod quidam canonici ſacerdoti cuidam unam præbendam in Eccleſia dederunt, ut Miſſam de beata Virgine quotidie celebraret, & Papa (*b*) quotidie confirmat illam petitionem. Ergo idem quod prius.

6. Præ-

(a) ſine baptiſmo. (b) *Nicolai omittit* quotidie, *notatque ad marginem:* ſcilicet Alexander III. Præpoſito, & Capitulo Inſulenſi reſcribens.

Digitized by Google

6. Præterea. Abſolutio quoddam ſacramentale eſt. Sed quidam accipiunt pecuniam, ut ab excommunicatione abſolvant. Ergo &c.

7. Præterea. Epiſcopalis poteſtas, quamvis non ſit ordo, tamen quoddam ſacramentale eſt. Sed licet in aliquo caſu dare pecuniam, ut ad epiſcopatum perveniat, ſicut cum quis malitioſe impedit, ut ab impedimento ceſſet. Ergo ſacramentalia licite vendi poſſunt.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod etiam in emptione, vel venditione aliorum ſpiritualium non committatur ſimonia. Quia totum eccleſiaſticum officium quoddam ſpirituale eſt. Sed quidam recipiunt certos reditus ad anniverſarium celebrandum. Ergo ſpiritualia poſſunt ſine ſimonia emi, & vendi.

2. Præterea. Oratio eſt maxime ſpirituale. Sed aliquis poteſt dare pecuniam bonis viris, ut orent pro eo, ſecundum illud quod dicitur in Luc. XVI. 9. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Ergo &c.

3. Præterea. I. Reg. IX. dicitur de Saul, & III. Reg. XIII. de uxore Hieroboam, quod attulerunt pretium ſanctis Prophetis. Sed prophetia eſt (a) ſpirituale donum Spiritus ſancti. Ergo idem quod prius.

4. Præterea. Prædicatio eſt res ſpiritualis. Sed Paulus prædicabat pro temporalibus, ut fierent collectæ pauperibus, ut patet I. Corinth. ult. Ergo &c.

5. Præterea. Prædicatori licet accipere ſtipendia pro ſua prædicatione, ut patet II. Corinth. IX. Sed Apoſtolus ſtipendia nominat ibi temporalia quæ prædicatoribus debentur. Ergo licet temporalia pro ſpiritualibus accipere.

6. Præterea. Correctio eſt quid ſpirituale, & viſitatio. Sed prælati pro viſitationibus accipiunt temporalia, quidam etiam pro pecunia occultant peccatum quod manifeſtare tenentur. Ergo &c.

7. Præterea. Religionis ſtatus quoddam bonum ſpirituale eſt. Sed in quibuſdam monaſteriis, præcipue monialium, exigitur aliquid ab eis quæ ibi recipi debent. Ergo licet ſpiritualia dare pro temporalibus.

8. Præterea. Scientia eſt quoddam ſpirituale bonum. Sed licet magiſtris artium accipere aliquid pro doctrina ſua. Ergo &c.

9. Præterea. Iudicium ſpirituale bonum eſt, ſimiliter patrocinium in cauſis, & teſtimonium ferendum. Sed pro omnibus his poteſt accipi pecunia, vel munus aliquod: Ergo &c.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod etiam non committatur ſimonia in venditione eorum, & emptione quæ ſunt ſpiritualibus annexa. Nihil enim eſt magis ſpiritualibus annexum quam vaſa ſacra. Sed illa neceſſitate vendi poſſunt licite. Ergo &c.

2. Præterea. Ius ſepulturæ ſpiritualibus annexum eſt. Sed Abraham emit ab Emor ſpeluncam duplicem in ſepulturam (cap. XXIII.) Ergo ſine ſimonia emi poteſt quod eſt ſpiritualibus annexum.

3. Præterea. Iuſpatronatus eſt quoddam ſpirituali annexum. Sed poteſt ſine ſimonia vendi, quia tranſit cum univerſitate, ut Decretalis (Alexandri III. Extra de iurepat.) dicit, & in feudum concedi poteſt. Ergo annexum ſpiritualibus poteſt licite vendi.

4. Præterea. Decimæ ſunt annexæ ſpiritualibus. Sed licet emere eas: quia poſſunt in feudum laicis concedi, & ab eis redimi. Ergo poſſunt vendi, & emi annexa ſpiritualibus.

5. Præterea. Ius primogenituræ ſpiritualibus annexum videtur: unde primogeniti ante legem ſacerdotis officio fungebantur. Sed Iacob emit ius primogenituræ ab Eſau (Gen. XXV.) Ergo idem quod prius.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum ſacramenta contineant, & cauſent gratiam, non poſſunt licite vendi, aut emi propter tria. Primo quia diſpenſator ſacramenti non eſt dominus, ſed miniſter; emptio autem debet fieri a domino rei. Secundo quia pretium emptionis ponitur quaſi menſura adæquans illud quod emitur: unde a menſurando numiſma dicitur, ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. VIII. vel IX.) gratia autem non poteſt commenſurari alicui corporali bono: unde iniuriam gratiæ facit qui ſacramenta gratiæ vendit, aut emit. Tertio quia gratia ex hoc nomen accepit quod gratis datur: unde contra rationem gratiæ facit qui ſacramenta gratiæ quaſi venalia tractat.

Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illæ ſunt metaphoricæ, & per ſimilitudinem de emptione loquentes, ipſum meritum emptionem vocantes: quod quidem emptio non eſt, quia Deo ex noſtro merito nihil accreſcit, nec meritum noſtrum eſt æquivalens præmio.

(a) Forte ſpeciale.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium non ſolum eſt ſacramentum, ſed etiam naturæ officium: & ideo ex illa parte qua eſt ſacramentum, in diſpenſatione miniſtrorum Eccleſiæ conſiſtens, non cadit ſub emptione: unde ſecundum canones committit ſimoniam qui pro benedictione nubentium pecuniam exigit; ſed ex illa parte qua eſt in officium naturæ, nihil prohibet pro matrimonio pretium accipere, vel conditionem de re temporali accipienda interponere, ſicut nec in aliis officiis civilibus, & corporalibus.

Ad tertium dicendum, quod in caſu illo debet aliquis emere aquam a ſacerdote, & ipſemet puerum baptizare, quia in caſu neceſſitatis licet baptizare etiam mulieri; nec debet aliquo modo pro ipſo baptiſmo ſacerdoti pecuniam dare: & ſimiliter eſt de adulto, niſi quando poteſt differri quouſque ad ſuperiorem recurratur, ut ab eo baptiſmum ſuſcipiat, cui ex officio competit dare.

Ad quartum dicendum, quod facere pactionem de Miſſa celebranda eſt ſimoniacum ſemper. Si tamen non habet alios ſumptus, & non tenetur ex officio Miſſam cantare, poteſt accipere denarios, ſicut conducti ſacerdotes faciunt, non quaſi pretium Miſſæ, ſed quaſi ſuſtentamentum vitæ.

Ad quintum dicendum, quod ibi non fuit aliqua pactio, ſed illi præbendæ annexum fuit illud officium cantandi Miſſam talem.

Ad ſextum dicendum, quod pro abſolutione non debet exigi pecunia; ſed tamen ei qui abſolvitur, poteſt imponi pecuniaria pœna: unde licet aliquid exigere quaſi peccati pœnam: in quo tamen cavendum eſt ne talis exactio magis cupiditati quam correctioni adſcribatur.

Ad ſeptimum dicendum, quod ibi eſt diſtinguendum: quia ſi non eſt ſibi acquiſitum ius per electionem, nullo modo poteſt pecuniam dare adverſatio ut deſiſtat; ſi autem eſt ei acquiſitum ius, poteſt aliquid dare, non ut pretium prælationis, ſed ut redemptionem vexationis propriæ.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod actus aliquis poteſt ſpiritualis dici vel quantum ad ſuum principium quod competit alicui ex aliquo ſpirituali dono, vel officio; vel quantum ad ſui finem, ut quando per actum ad aliquid ſpirituale pervenitur. In actibus ergo qui primo modo ſpirituales ſunt, quia ſpirituale eſt ex parte agentis, nullo modo ſine ſimonia poteſt aliquis locare actus ſuos; ſed poteſt aliquid accipere in ſuſtentationem vitæ: in ſecundis autem actibus, quia ſpiritualitas non eſt ex parte agentis, poteſt etiam emere, vel vendere operas ſuas, ſed non vendere hoc ſpirituale quod ex eius actu acquiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod anniverſarium celebrare eſt ſpiritualis actus primo modo, & ideo nullo modo licet paciſci pro eo celebrando; ſi tamen cum devotione aliquid detur Eccleſiæ, Eccleſia tenetur celebrare pro illis pro quibus rogatur.

Ad ſecundum dicendum, quod oratio eſt ſpiritualis primo, & ſecundo modo, quia ex ſpirituali devotione efficaciam habet, & aliquid ſpirituale debet in ea fieri: unde nullo modo debet ſub pretio poni; nec illi qui dant pecuniam pauperibus, ut pro eis orent, orationem emunt, ſed animos pauperum alliciunt ad orandum pro ſe, & eos ſibi faciunt debitores.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dicit Hieronymus ſuper Michæam (cap. III.) talia munera exhibebantur Prophetis magis in ſuſtentationem eorum, ut ſpiritualibus vacarent libere, quam ad emendum munera prophetiæ: quia actus prophetiæ ſpirituales ſunt primo modo.

Ad quartum dicendum, quod prædicare pro pecunia poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ut pecunia ſit pretium prædicationis, & ſic nullo modo licet; alio modo ut pecuniæ datio ſit res quædam prædicata, & ita poteſt aliquis prædicare pro pecunia, ſicut pro aliis operibus meritoriis, inquantum meretur dans, & ſublevatur defectus recipientis: & ſic Apoſtolus pro collectis faciendis prædicavit: non tamen in pecuniæ collatione ponendus eſt prædicationis finis.

Ad quintum dicendum, quod ſtipendia debentur prædicantibus ad ſuſtentationem victus, ne cogantur relinquere verbum Dei, & circa procuranda ſibi neceſſaria occupari; non autem debentur eis quaſi pretium prædicationis.

Ad ſextum dicendum, quod correctio, ſive viſitatio eſt ſpiritualis actus primo modo, quia alicui ex ſpirituali officio competit: unde ſimoniam committit qui pecuniam accipit, ut peccatum quod tenetur revelare, aut punire, non revelet, nec puniat: nec etiam pro viſitatione facienda accipienda eſt procuratio quaſi pretium viſitationis, ſed quaſi debita ex ordinatione Eccleſiæ ad ſuſtentationem: & ſimiliter eſt de procuratione moderata quam accipere poſſunt Epiſcopi in conſecratione Eccleſiarum ſecundum Eccleſiæ determinationem.

Ad

Ad ſeptimum dicendum, quod cum poſſeſſiones alicuius loci religioſi non ſufficiunt ad ſuſtentandum plures, tunc poteſt exigi ab eo qui in loco illo vult Deo ſervire, non quaſi pretium religionis, ſed ut habeat monaſterium unde ei poſſit providere: & ideo non committitur ſimonia. Si autem ſine gravamine Eccleſiæ poteſt recipi, ſimonia cum eſt aliquid pro receptione exigere.

Ad octavum dicendum, quod docere artes liberales eſt actus ſpiritualis ſecundo modo: & ideo licet magiſtris artium vendere labores ſuos, ſed non ſcientiam, ſive veritatem, quæ ſpiritualis eſt: unde dicitur Prov. XXIII. 23. *Noli vendere* (a) *ſcientiam, & doctrinam, & gloriam.*

Ad nonum dicendum, quod iudex ex officio ſuo tenetur iudicium reddere: ſimiliter etiam quilibet tenetur ex hoc quod eſt iudicio ſubditus, ad verum teſtimonium reddendum. Sed advocatus non tenetur patrocinium ſuum cauſæ præſtare, nec iuriſperitus dare conſilium: & ideo, ſicut dicit Auguſtinus ad Macedonium (epiſt. LIV. prope finem) non debet iudex vendere verum iudicium, aut teſtis verum teſtimonium, quia advocatus vendit iuſtum patrocinium, & iuriſperitus verum conſilium. Non enim advocatus vendens iuſtum patrocinium, iuſtitiam vendit, quæ eſt ſpiritualis, ſed actum ſuum: & ſimiliter dicendum eſt de conſilio iuriſperiti. Sed iudex vendendo verum iudicium, ſimoniam committit, ſi ſit ſpiritualis iudex: alias non committit ſimoniam, ſed graviter peccat: & ſimiliter dicendum eſt de teſte.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, ſpirituale quod ſub pretio poni non debet, eſt duplex, ſcilicet ipſa res ſacra, ut ſacramenta; & actus competens alicui ex officio ſacro: & ſecundum hoc etiam eſt duplex ſpirituali annexum: quoddam annexum eſt ipſis ſacramentis, ſicut vaſa ſacra, & huiuſmodi; quædam ſunt annexa officiis ſacris, ſicut decimæ, & iuſpatronatus, ſecundum quod iuſpatronatus eſt poteſtas præſentandi clericum ad beneficium eccleſiaſticum; & in utroque committitur ſimonia quantum ad id quod de ſpiritualitate habet.

Ad primum ergo dicendum, quod vaſa ſacra nullo modo ratione conſecrationis vendenda ſunt, ut ſcilicet pro conſecratione eorum aliquid plus exigatur; tamen in neceſſitate Eccleſiæ poſſunt vendi ex parte eius quod in eis eſt non ſpirituale, ſcilicet materia auri, & tunc ſi venduntur eccleſiaſticæ perſonæ, poſſunt integra vendi; ſi autem venduntur aliis non ad uſum Eccleſiæ, debent prius frangi præmiſſa oratione, ne ſancta ab aliis tractentur quam a miniſtris Eccleſiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod venditio ſepulturæ poteſt intelligi dupliciter. Uno modo quod vendatur terra ſacra in ſepulturam; & de hoc eſt ſimilis ratio ac de venditione ſacrorum vaſorum, quia cœmeterium conſecratum poteſt vendi ratione terræ in neceſſitate Eccleſiæ, ſicut & calix ratione materiæ, non autem poteſt vendi ratione conſecrationis, ut ſcilicet aliquis pro pecunia ibi ſepeliatur. Abraham autem non peccavit emens ſpeluncam duplicem: quia ſpelunca illa non erat conſecrata in ſepulturam: vel ſi erat conſecrata, tranſivit poſſeſſio eius in iuriſdictionem cum univerſitate agri. Emor autem reprehenditur, quia decidit a bona intentione quam prius habuit, volens gratis dare, cum poſtea eam cariſſime vendiderit: vel, ut quidam dicunt, Abraham non peccavit redimens ius quod habebat ſepeliendi mortuum, quod quamvis ei Emor non denegaret, tamen ſciebat Abraham quod ille moleſte acciperet, niſi pretium daretur. Sed primum melius videtur. Alio modo dicitur vendi ſepultura, ſi pro officio quod a ſacerdotibus in ſepultura funeris dicitur, aliquid exigatur; & hoc non licet, ut ex dictis patet. Tamen ſi conſuetudo eſt quod aliquid detur, poteſt per ſuperiorem correctio adhiberi in illos qui denegant dare quod conſuetudo expoſcit.

Ad tertium dicendum, quod iuſpatronatus per ſe vendi non poteſt, nec infeudum dari. Si autem villa vendatur, & in feudum detur, cui annexum eſt iuſpatronatus, tranſit cum univerſitate ad illum cui villa datur, vel qui eam emit, non quaſi iuſpatronatus ſub venditione cadat.

Ad quartum dicendum, quod ius percipiendi decimas ſequitur ſpirituale officium, quia debetur miniſtris Eccleſiæ: nec laici poſſunt habere huiuſmodi ius, quamvis aliquando ad tempus fructus decimarum laicis conceſſus ſit propter aliquam Eccleſiæ neceſſitatem: & tunc hoc modo quo laicis dari poteſt, ab eis poteſt redimi ex auctoritate Epiſcopi. Tamen una Eccleſia non poteſt ab alia emere ius percipiendi decimas.

Ad quintum dicendum, quod ius primogenituræ debebatur Iacob ex divina inſtitutione: & ideo non peccavit emens, ſed redemit

(a) Vulgata: *ſapientiam, & doctrinam, & intelligentiam.*

emit vexationem ſuam. Sed Eſau vendens peccavit.

ARTICULUS III.

Utrum ſimonia committatur illis tribus modis quos Urbanus Papa determinat.

2. 2. *quaeſt.* c. *art.* 5.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſimonia non committatur illis tribus modis quos Urbanus Papa determinat, dicens (cap. *Salvator* cauſa 1. quæſt. III.) *Quiſquis res eccleſiaſticas non ad quod inſtituta ſunt, ſed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obſequii, vel pecuniæ largitur, vel adipiſcitur, ſimoniacus eſt.* Quia, ut ſupra dictum eſt, iudex ſpiritualis, ſi vendit iudicium, facit ſimoniam. Sed licet iudici ſpirituali aliquod munus accipere pecuniæ, vel alicuius huiuſmodi, ut dicitur extra de ſimonia cap. *Etſi quæſtiones.* Ergo ſimonia non ſemper committitur per munus a manu.

2. Præterea. Papa poteſt etiam munus a manu ſuſcipere pro aliquo ſpirituali. Sed, ut quidam dicunt, Papa non poteſt committere ſimoniam, maxime cum aliqua perſona eccleſiaſtica, quia res Eccleſiæ ſunt ſuæ. Ergo non ſemper committitur ſimonia per munus a manu.

3. Præterea. Gregorius dicit (Lib. IV. Epiſtol. indict. XI. epiſt. XVIII.). *Eccleſiaſticis utilitatibus deſervientes dignum eſt eccleſiaſtica remuneratione gaudere.* Ergo ſi datur aliqua præbenda alicui pro obſequio impenſo, non eſt ſimonia.

4. Præterea. Unuſquiſque licite poteſt petere quod ſibi debetur de iure. Sed ordinato, qui non habet beneficium competens, tenetur de iure ordinator eius providere. Ergo non peccat, ſi petat beneficium: & hoc vocatur munus linguæ, ſcilicet rogatio.

5. Præterea. Si fiant preces pro digno, non committitur ſimonia ex hoc. Sed preces ſunt munera linguæ, ſive fiant pro digno, ſive pro indigno. Ergo munus a lingua non ſemper facit ſimoniam.

6. Præterea. Hypocritæ faciunt bona ſpiritualia propter laudes hominum, & tamen non dicuntur ſimoniaci. Ergo munus a lingua non facit ſimoniam.

7. Præterea. Sicut amor pecuniæ eſt cupiditatis, ita amor conſanguineorum eſt carnalitatis. Sed ſi intuitu pecuniæ detur alicui præbenda, eſt ſimonia. Ergo ſimiliter ſi detur intuitu conſanguinitatis; & tamen ibi non eſt aliquis prædictorum modorum: ergo ſunt inſufficientes.

8. Præterea. In commutationibus etiam dignitatum, vel eccleſiaſticorum beneficiorum committitur ſimonia. Sed ibi non eſt aliquod munus. Ergo &c.

9. Præterea. Aliqui prælati recipiunt fructus Eccleſiarum vacantium, & poſtea conferunt, retenta ſibi parte proventuum; in quo non videtur aliquod munus eſſe, & tamen eſt ibi ſimonia. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſimonia, ut dictum eſt, conſiſtit in emptione, & venditione ſpiritualium, vel eorum quæ ſunt eis annexa. Emptio autem, vel venditio conſiſtit non ſolum in datione, & acceptione pecuniæ, ſed omnium eorum quorum poteſt pretium numiſmate menſurari: in his enim eſt liberalitas ſecundum Philoſophum. Conſtat autem quod in eiſdem eſt liberalis datio, & venditio, quæ eſt ei contraria. Omnis autem temporalis commodi pretium poteſt numiſmate menſurari: & ideo quicumque pro aliquo temporali commodo dat aliquod ſpirituale, vel annexum, ſimoniam committit. Bonum autem temporale quod poteſt aliquis ab alio expectare, vel eſt ex parte animæ, ſicut amicitia, aut favor aliquis; & quantum ad hoc eſt munus a lingua: vel ex parte corporis, ſicut aliquis actus corporaliter exercitus, vel obſequium aliquod exhibitum; & quantum ad hoc eſt munus ab obſequio: vel eſt aliquid exteriorum bonorum; & ſic eſt munus a manu, (*a*) quod conſiſtit in exterioribus bonis. Quantum ad primum committitur ſimonia per munus a lingua, quia lingua opinionem exprimit, & gratiam conceptam; quantum ad ſecundum per munus ab obſequio; quantum ad tertium per munus a manu.

Ad primum ergo dicendum, quod Eccleſiæ iudicium eſt quantum ad exteriora: & quia non eſt probabile quod animus iudicis ſpiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideo in parvis muneribus iudici datis non iudicat ſimoniam committi. Sed apud Deum, qui cor videt, ſimonia eſt & in parvis, & in magnis muneribus, ſi animus iudicis ex eis flectatur.

Ad ſecundum dicendum, quod opinio illa erronea eſt. Si enim Papa pro aliquo ſpirituali munus acciperet, ſimoniam committeret,

(a) Al. ſicut obſequium aliquod exhibitum (*quod omittebatur paulo ſupra*) vel conſiſtit &c.

ret, ſicut & alius homo: quia ſub Petro, cui Papa ſuccedit, ſimoniæ vitium damnationem inchoavit in novo teſtamento: & quamvis res Eccleſiæ ſint aliquo modo Papæ, non ſunt tamen eius omnibus modis habendi, ſicut illud quod ad manum habet. Non eſt autem dubium quod ſimoniam committeret, ſi quis aliquod ſpirituale debitori ſuo daret, ut quod ſuum eſt recuperaret: & ita etiam in propoſito Papa a ſimonia non excuſaretur, ſi (quod abſit) ſpiritualia pro temporalibus rebus Eccleſiarum daret.

Ad tertium dicendum, quod obſequium aut eſt honeſtum, aut inhoneſtum. Si quidem ſit honeſtum obſequium, ex ipſo obſequio quandoquidem redditur homo dignus beneficio eccleſiaſtico, ſicut & aliis bonis operibus; & tunc ſi pactio non intervenit, poteſt abſque ſimonia beneficium eccleſiaſticum dare ei qui obſecutus eſt, ut non habeatur oculus ad obſequium principaliter, ſed ad dignitatem perſonæ: & ſic loquitur Gregorius. Si autem ſit inhoneſtum, tunc eſt omnino ſimonia.

Ad quartum dicendum, quod munus linguæ duplex eſt: vel quod in ipſo actu linguæ conſiſtit, ſicut laus; vel quod ex lingua initium ſumit, ſicut cum quis ex hoc quod precibus alicuius ſatisfacit, favorem expectat. Qui enim dat aliquod ſpirituale pro favore, vel laude acquirenda, non eſt dubium quin ſimoniam committeret. Quando ergo preces fiunt pro indigno, ſatis apparet quod nihil aliud movet niſi favor, aut etiam periculum evitandum: quia etiam carere malo quoddam bonum eſt, ut dicit Philoſophus in V. Ethic. (cap. VI. vel VII.) Et ideo quando fiunt preces pro indigno, vel aliquo potente qui periculum comminatur, quæ dicuntur preces armatæ; manifeſte ſimonia committitur, ſi propter hoc beneficium eccleſiaſticum detur. Si autem pro digno fiant quantum ad iudicium hominum, probabile eſt quod dans magis moveatur intuitu dignitatis perſonæ quam favore precum: & ideo non reputatur ſimonia. Si tamen principaliter moveatur favore precum, vel timore rogantis, quantum ad divinum iudicium ſimoniam committit & rogatus, & rogans, ſi hoc intendat, ſive aliquis pro ſe roget, ſive pro alio. Poteſt enim aliquis pro ſe petere, ſi dignus ſit, beneficium eccleſiaſticum non habens curam animarum, ſi indiget; ſed non ſi habeat curam animarum, quia præſumptuoſum eſt. Nec tamen eſt ſimonia niſi pro tanto quod ex ipſa præſumptione indignus reddatur: & tunc preces ſuæ ex hoc ipſo quod rogat, pro indigno fiunt.

Et per hoc patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod emptio, & venditio, in quibus ſimonia conſiſtit, ſunt voluntariæ communicationes, quia ex conſenſu utriuſque fiunt. Sed hypocrita per ea quæ facit, favorem humanum ſibi uſurpat per modum furti, quod eſt involuntaria communicatio: & ideo proprie loquendo ſimoniam non committit.

Ad ſeptimum dicendum, quod ille qui dat ratione conſanguinitatis præbendam alicui principaliter, aut intendit temporale bonum illius cui datur, & non alterius; & ſic peccat graviter, ſed ſimoniam non committit, quia non vendit, cum nihil accipiat: aut intendit aliquod bonum in ſeipſum redundans ſic quod magnificetur per hoc; & nobilitetur domus ſua; vel quod ipſe in conſanguineis ſit fortior; & ſic ipſe aliquid accipere ſperat pro quo ſpiritualia dat, & ſimoniam committit, & reducitur ad id munus in quo continetur commodum quod ex tali datione ſperat.

Ad octavum dicendum, quod in tali permutatione eſt ſimonia, ſi pro aliquo terreno commodo utriuſque, vel alterius, talis commutatio fiat; ſi autem pro aliquo ſpirituali, utpote quia hic in illo loco melius poſſit Deo ſervire, non eſt ſimonia: unde tunc poteſt fieri commutatio ex auctoritate Epiſcopi diœceſani.

Ad nonum dicendum, quod in hoc diſtinguendum eſt: quia ſi ante donationem præbendæ proventus percipiat pro aliqua iuſta cauſa, & non intervenit aliqua conventio cum eo cui dare diſponit, non eſt ſimonia; ſi autem pactio intervenit, ut ante receptionem, vel poſt accipiat, ſimoniacum eſt.

EXPOSITIO TEXTUS.

N*Eque ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum ſurrogare*: non quia ordinem non receperit, ſed quia male promotus eſt; quod contingit dupliciter. Uno modo ex parte ordinantis, ſive cum eſt hæreticus, ſive ſimoniacus, vel quocumque alio modo ab Eccleſia ſeparatus; & ſic eſt in propoſito: ſive cum ordinatur a non ſuo Epiſcopo ſine licentia, & auctoritate proprii Epiſcopi; & tunc debet deponi, niſi Epiſcopus ponat ſpem in ratihabitione alterius Epiſcopi, ſicut de beato Epiphanio in epiſtola ſua (apud Hieronymum) legitur: ſive ordinetur ab Epiſcopo qui abrenuntiavit officio, & loco. Si enim officium ſibi reti-

retinuerit, loco abrenuntians, poteſt conferre minores ordines, & de licentia Epiſcopi etiam maiores. Alio modo (a) eſt male promotus, quia non promovetur ſicut debet; quod contingit dupliciter. Primo quia furtive accipit ordinem, ut cum accipit duos ordines ſacros una die, vel unumquemque ſine licentia Epiſcopi; & pœna talium eſt depoſitio: & tunc ſi fuit ſuper hoc lata excommunicatio, ſolus Papa poteſt cum eo diſpenſare; ſi autem non fuit, poteſt etiam Epiſcopus diſpenſare, præcipue in minoribus ordinibus, vel ſi clauſtrum intraverit. Secundo quia prætermittit aliquem ordinem: & tunc ſi ex malitia facit, debet deponi, quamvis characterem recipiat; ſi vero ignoranter, debet ſibi imponi pœna ab Epiſcopo, & interim careat executione ordinis, quouſque ordinem prætermiſſum recipiat.

Quiſquis horum alterum vendit ſine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit. Hoc eſt intelligendum de illis quorum unum quod venditur, ordinatur ad alterum, quod ſub pretio cadere non poteſt: ſic beneficia eccleſiaſtica ſunt ordinata ad miniſtrorum Eccleſiæ ſuſtentationem; & ſic non poteſt (a) miniſtrari de iure patronatus, quod per ſe non venditur, quamvis tranſeat cum venditione villæ: quia dominium villæ non eſt ordinatum ad ius patronatus.

Simoniacæ autem hæreſis tripartita eſt diſtinctio. Simoniacus proprie dicitur qui eſt reus huius peccati vel dando, vel accipiendo aliquod ſacrum pro pretio. Contingit autem quandoque in ipſa datione ſimoniam intervenire per mediatores, altero, vel utroque ignorante; & tunc fit ſimoniace ordinatio, quamvis non ſit ſimoniacus qui ordinat, vel ordinatur. Quandoque etiam poteſt eſſe ſimoniacus ex alia cauſa, & nullum vitium ex ipſa datione ſpiritualium intervenire; & tunc non ſimoniace ordinatur aliquis, quamvis ſit ſimoniacus vel ordinans, vel ordinatus: & ſecundum hoc diſtinguuntur modi in littera poſiti.

Sacri canones ſanxerunt &c. Hic nota, quod tria tempora ſunt obſervanda in ordinibus. Primo tempus ætatis ordinandi: circa quod ſciendum eſt, quod ſecundum antiqua iura a ſeptimo anno uſque ad duodecimum poteſt accipere omnes minores ordines; a duodecimo uſque ad vigeſimum primum poteſt recipere acolytathum, & ſubdiaconatum, ita quod in vigeſimoprimo ſubdiaconatum recipiat; in vigeſimo ſexto poteſt recipere diaconatum, in trigeſimo presbyteratum; & poſtmodum poteſt fieri Epiſcopus. Sed nunc abbreviatum eſt tempus: quia ſubdiaconatum poteſt recipere quando pervenerit ad annos diſcretionis, ut poſſit cognoſcere votum continentiæ, & preſbyter fieri in vigeſimo quinto anno, & diaconatum circa vigeſimumprimum annum (& præcipue in religioſis) Epiſcopus autem in trigeſimo anno. Secundo debet conſiderari tempus determinatum anni, in quo fiunt ordines: circa quod ſciendum eſt, quod maiores ordines in ſex temporibus anni poſſunt celebrari, ſcilicet in quatuor ſabbatis quatuor temporum, & in ſabbato ante dominicam de paſſione, & in vigilia reſurrectionis. Papa tamen in die dominico, & feſtis præcipuis confert ſubdiaconatum, & in his etiam diebus quibus Epiſcopus poteſt conferre minores ordines. Epiſcopi autem in die dominico conſecrandi ſunt. Tertium tempus eſt diſtantia inter ordines ſuſcipiendos: circa quod ſciendum eſt, quod aliquis poteſt accipere omnes minores ordines una die, non tamen unum de minoribus cum ſubdiaconatu, nec duos de maioribus ſimul. Poteſt tamen in dominica conſecrari in Epiſcopum qui præcedenti die factus eſt ſacerdos. De illis autem qui gradatim ad clericatum accedunt, ſciendum eſt, quod poſſunt in octo annis recipere omnes ordines; ita quod in primis duobus recipiant minores, in aliis quinque tres maiores. Monachus tamen poſſet omnes recipere per annum, & etiam alii diſpenſative propter neceſſitatem Eccleſiæ.

(a) *Al.* etiam. (b) *Forte* inſtari.

DISTINCTIO XXVI.

De ſacramento coniugii, cuius inſtitutio, & cauſa oſtenditur.

CUm alia ſacramenta poſt peccatum, & propter peccatum exordium ſumpſerint, matrimonii ſacramentum etiam ante peccatum legitur inſtitutum a Domino, non tamen ad remedium, ſed ad officium. Refert enim Scriptura Gen. II. in Adam miſſo ſopore, atque una de coſtis eius ſumpta, & exinde muliere formata, virum, in ſpiritu intelligentem, ad quem uſum mulier facta eſſet, poſt extaſim prophetice dixiſſe: „ Hoc nunc os ex oſſibus meis, & caro de carne mea: propter hoc relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit uxori ſuæ; & erunt „ duo in carne una. "

De duplici inſtitutione coniugii.

COniugii autem inſtitutio duplex eſt. Una ante peccatum ad officium facta eſt in paradiſo, ubi eſſet torus immaculatus, & nuptiæ honorabiles, ex quibus ſine ardore conciperent, ſine dolore parerent: altera poſt peccatum ad remedium facta extra paradiſum propter illicitum motum devitandum. Prima ut natura multiplicaretur; ſecunda ut natura exciperetur, & vitium cohiberetur. Nam & ante peccatum dixit Deus (Gen. I. 28.) „ Creſcite, & multiplicamini: " & poſt peccatum omnibus pene hominibus per diluvium conſumptis. Quod vero ante peccatum inſtitutum fuerit coniugium ad officium, poſt peccatum vero ad remedium conceſſum, Auguſtinus teſtatur, dicens (ſuper Gen. ad litteram Lib. IX. cap. VII.) „ Quod ſanis eſt ad officium, ægrotis eſt ad remedium. Infirmitas enim „ incontinentiæ, quæ eſt in carne per peccatum mortua, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipitur honeſtate nuptiarum. " Si vero non peccaſſent primi homines, ſine carnis incentivo, ac fervore libidinis ipſi, ac ſucceſſores eorum convenirent. Et ſicut remunerabile eſt aliquod bonum opus, ſic coitus eorum bonus eſſet, & remunerabilis. Quia vero propter peccatum letalis concupiſcentiæ lex membris noſtris inhæſit, ſine qua carnalis non fit commixtio, reprehenſibilis eſt, & malus coitus, niſi excuſetur per bona coniugii.

Quando ſecundum præceptum, quando ſecundum indulgentiam contractum ſit coniugium.

PRima inſtitutio habuit præceptum, ſecunda indulgentiam. Didicimus enim ab Apoſtolo (I. Corinth. VII.) humano generi propter vitandam fornicationem indultum eſſe coniugium. Indulgentia vero, quia meliora non eligit, remedium habet, non præmium; a quo ſi quis declinaverit, meretur exitiale iudicium. Quod ſecundum indulgentiam conceditur, voluntarium eſt, non neceſſarium: alioquin tranſgreſſor eſſet qui illud non faceret. Et poteſt ſane intelligi illud ſub præcepto dictum hominibus primis ante peccatum (Gen. I. 28.) „ Creſcite, & multiplicamini: " quo etiam poſt peccatum tenebantur uſquequo eſt facta multiplicatio, poſt quam ſecundum indulgentiam (1) matrimonii contractus fuit. Ita etiam poſt diluvium, quo univerſum pene humanum genus deletum eſt, ſecundum præceptum dictum eſt filiis Noe (Gen. IX. 1.) „ Creſcite, & multiplicamini. " Multiplicato vero homine, ſecundum indulgentiam contractum eſt, non ſecundum imperium.

Quibus modis accipiatur indulgentia.

INdulgentia autem diverſis modis accipitur; ſcilicet pro conceſſione, pro remiſſione, per promiſſione. Et eſt permiſſio in novo teſtamento de minoribus bonis, & de

(1) *Forte* matrimonium contractum fuit.

& de minoribus malis. De minoribus bonis eſt coniugium, quod non meretur palmam, ſed eſt in remedium. De minoribus malis, ideſt de venialibus, eſt coitus qui fit cauſa incontinentiæ. Illud, ſcilicet coniugium, indulgetur, ideſt conceditur; iſtud vero, ideſt coitus talis, permittitur, ideſt toleratur, ita quod non prohibetur.

Quod nuptiæ ſint bonæ.

FUerunt autem nonnulli hæretici nuptias deteſtantes, qui Tatiani appellati ſunt: hi nuptias omnino damnant, ac pares fornicationibus, aliiſque corruptionibus faciunt, nec recipiunt in ſuorum numero coniugio utentem marem, vel feminam. (Ex Auguſtino Lib. de hæreſibus hær. XXV.) Quod autem res bona ſit coniugium, non modo ex eo probatur quod Dominus legitur coniugium inſtituiſſe inter primos parentes, ſed etiam quod in Cana Galilææ nuptiis interfuit Chriſtus, eaſque miraculo commendavit, aqua in vinum converſa: qui etiam poſtea virum dimittere uxorem prohibuit, niſi cauſa fornicationis. Apoſtolus etiam ait (I. Corinth. VII. 36.) „ Virgo non peccat, ſi nubat. " Conſtat ergo rem bonam eſſe matrimonium; alioquin non eſſet ſacramentum: ſacramentum enim ſacrum ſignum eſt.

Cuius rei ſacramentum ſit coniugium.

CUm ergo coniugium ſacramentum ſit, & ſacrum ſignum eſt, & ſacræ rei, ſcilicet coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ, ſicut ait Apoſtolus (Epheſ. v. 31.) „ Scriptum eſt (inquit) Relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit uxori „ ſuæ; & erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum eſt: ego autem „ dico in Chriſto & in Eccleſia. " Ut enim inter coniuges coniunctio eſt ſecundum conſenſum animorum, & ſecundum permixtionem corporum; ſic Eccleſia Chriſto copulatur voluntate, & natura, quia idem vult cum eo, & ipſe formam ſumpſit de natura hominis. Copulata eſt ergo ſponſa ſponſo ſpiritualiter, & corporaliter, ideſt caritate, ac conformitate naturæ. Huius utriuſque copulæ figura eſt in coniugio. Conſenſus enim coniugum copulam ſpiritualem Chriſti & Eccleſiæ, quæ fit per caritatem, ſignificat; commixtio vero ſexuum illam ſignificat quæ fit per naturæ conformitatem.

Qualiter intelligendum ſit illud: Mulier illa non pertinet ad matrimonium cum qua non eſt commixtio ſexuum.

INde eſt quod quidam doctorum dixerunt, illam mulierem non pertinere ad matrimonium quæ non experitur carnalem copulam. Ait enim Auguſtinus * (& habetur in Decr. XXVII. quæſt. II. cap. „ Non eſt dubium. ") „ Non dubium eſt „ illam mulierem non pertinere ad matrimonium cum qua docetur non fuiſſe com„ mixtio ſexus. " Item Leo Papa: „ Cum ſocietas nuptiarum ita a principio ſit „ inſtituta ut præter commixtionem ſexuum non habeat in ſe Chriſti & Eccleſiæ „ ſacramentum, non dubium eſt illam mulierem non pertinere ad matrimonium „ in qua docetur non fuiſſe nuptiale myſterium. " Item Auguſtinus (Lib. de bono coniug. cap. XVIII.) „ Non eſt perfectum coniugium ſine commixtione ſe„ xuum. " Hoc ſi ſecundum ſuperficiem verborum quis acceperit, inducitur in errorem tantum ut dicat, ſine carnali copula non poſſe contrahi matrimonium, & inter Mariam & Ioſeph non fuiſſe coniugium, vel non fuiſſe perfectum; quod nefas eſt ſentire. Tanto enim ſanctius fuit, atque perfectius, quanto a carnali opere immunius. Sed ſuperius poſita, ea ratione dicta intelligendum eſt, non quin pertineat

EX EDIT. P. NICOLAI. * Apud Auguſtinum non occurrit: & ſummam eſſe ſententiæ Leonis quæ cap. *Cum ſocietas* ibidem ſubiungitur, appendix notat. Sumptum eſt autem caput iſtud ex epiſt. XC. Leonis ad Ruſticum.

Digitized by Google

tineat mulier illa ad matrimonium cum qua non eſt permixtio ſexuum, ſed non pertineat ad figuram coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ. Figurat enim illam unionem Chriſti & Eccleſiæ quæ eſt in caritate, ſed non illam quæ eſt in naturæ conformitate. Eſt ergo & in illo matrimonio typus coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ; ſed illius tamen qua Eccleſia Chriſto caritate unitur, non illius qua per ſuſceptionem carnis capiti membra uniuntur. Nec ideo tamen minus ſanctum eſt coniugium: quia, ut ait Auguſtinus (loc. cit.) in nuptiis plus valet ſanctitas ſacramenti quam fecunditas ventris. Eſt etiam coniugium ſignum ſpiritualis coniunctionis, & dilectionis animorum, qua inter ſe coniuges uniri debent: unde Apoſtolus ait (Epheſ. v.) Viri diligite uxores veſtras ut corpora veſtra.

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit Magiſter de ſacramento ordinis, quod ordinatur ad ſpiritualem multiplicationem Eccleſiæ, hic incipit determinare de matrimonio, quod ordinatur ad materialem multiplicationem fidelium: & dividitur in partes duas. In prima determinat de matrimonio; in ſecunda de perſonis contrahentibus matrimonium, XXXIV. diſtinct. ibi, *Nunc ſupereſt attendere quæ perſonæ ſint legitimæ ad contrahendum matrimonium*. Prima in duas. In prima determinat ea quæ pertinent ad matrimonium, inquantum eſt ſacramentum; in ſecunda determinat cauſas matrimonii, XXVII. diſtinct. ibi, *Poſt hoc advertendum eſt quid ſit coniugium*. Prima in duas. In prima determinat de inſtitutione matrimonii; in ſecunda ſignificationem ipſius: hæc enim duo omnibus ſacramentis communia ſunt, ibi, *Cum alia ſacramenta &c.* Circa primum tria facit. Primo oſtendit duas matrimonii inſtitutiones. Secundo oſtendit differentiam illarum, ibi, *Prima inſtitutio habuit præceptum.* Tertio excludit quemdam errorem qui poteſt ex prædictis habere occaſionem, ibi, *Fuerunt autem nonnulli hæretici nuptias deteſtantes*. Circa ſecundum duo facit. Primo oſtendit differentiam inter ſecundam inſtitutionem & primam per hoc quod prima fuit in præcepto, ſecunda habuit (a) indulgentiam. Secundo oſtendit qualiter hæc indulgentia ſumatur, ibi, *Indulgentia autem diverſis modis accipitur*.

Cum ergo coniugium ſacramentum ſit, ſacrum ſignum eſt, & ſacræ rei. Hic determinat de ſignificatione matrimonii, & circa hoc duo facit. Primo determinat matrimonii ſignificationem. Secundo excludit quamdam falſam opinionem, quæ ex prædictis ortum habuit, ibi, *Inde eſt quod quidam doctorum dixerunt, illam mulierem non pertinere ad matrimonium quæ non experitur carnalem copulam*. Circa quod tria facit. Primo ponit illa quæ videntur eſſe pro dicta opinione. Secundo oſtendit opinionem eſſe falſam, ibi, *Hoc ergo ſi ſecundum verborum ſuperficiem quis acceperit, inducitur in errorem*. Tertio reſpondet ad probationem, ibi, *Sed ſuperius poſita, ea ratione dicta intelligendum eſt &c.*

(a) *Al.* indignationem.

QUAESTIO I.

Hic eſt duplex quæſtio. Prima de matrimonio ſecundum quod eſt in officium naturæ. Secunda de eo ſecundum quod eſt ſacramentum.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo. Utrum matrimonium ſit naturale.
Secundo. Utrum nunc ſit in præcepto.
Tertio. Utrum actus eius ſit licitus.
Quarto. Utrum poſſit eſſe meritorius.

ARTICULUS I.

Utrum matrimonium ſit naturale.

III. cont. Gent. cap. CXXIII.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non ſit naturale. Quia ius naturale eſt quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus eſt coniunctio ſexuum abſque matrimonio. Ergo matrimonium non eſt de iure naturali.

2. Præterea. Id quod eſt de iure naturali, invenitur in hominibus ſecundum quemlibet eorum ſtatum. Sed matrimonium non fuit in quolibet ſtatu hominum: quia, ſicut dicit Tullius in principio Rhethor. (ſive de invent. Lib. I.) homines a principio ſilveſtres erant, & tunc nemo ſcivit proprios liberos, nec certas nuptias, in quibus matrimonium conſiſtit. Ergo non eſt naturale.

3. Præterea. Naturalia ſunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo eſt matrimonium apud omnes, cum pro diverſis legibus diverſimode matrimonium celebretur. Ergo non eſt naturale.

4. Præterea. Illa ſine quibus poteſt ſalvari naturæ intentio, non videntur eſſe naturalia. Sed natura intendit conſervationem ſpeciei per generationem, quæ poteſt eſſe ſine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non eſt naturale.

Sed contra eſt quod in principio Digeſtorum (in Digeſto veteri Lib. I. tit. 1. leg. 1.) dicitur: *Ius naturale eſt maris & feminæ coniunctio, quam nos matrimonium appellamus.*

Præterea. In VIII. Ethic. (cap. XII. vel XIV.) dicit Philoſophus, quod homo magis eſt naturaliter coniugale animal quam politicum. Sed homo eſt naturaliter animal politicum, & gregale, ut ipſe dicit. Ergo naturaliter eſt coniugale; & ſic coniugium, ſive matrimonium eſt naturale.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe naturale dupliciter. Uno modo ſicut ex principiis naturæ ex neceſſitate cauſatum; ut moveri ſurſum eſt naturale igni &c. & ſic matrimonium non eſt naturale, nec aliquid eorum quæ mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinat, ſed mediante libero arbitrio completur, ſicut actus virtutum dicuntur naturales; & hoc modo etiam matrimonium eſt naturale, quia ratio naturalis ad ipſum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem eius finem, qui eſt bonum prolis: non enim intendit natura ſolum generationem eius, ſed traductionem, & promotionem uſque ad perfectum ſtatum hominis, inquantum homo eſt, qui eſt virtutis ſtatus. Unde ſecundum Philoſophum (VIII. Ethic. cap. XI. vel XIII.) tria a parentibus habemus, ſcilicet eſſe, nutrimentum, & diſciplinam. Filius autem a parente educari, & inſtrui non poſſet, niſi determinatos & certos parentes haberet; quod non eſſet, niſi eſſet aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. Secundo quantum ad ſecundarium finem matrimonii, qui eſt mutuum obſequium ſibi a coniugibus in rebus domeſticis impenſum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines ſimul cohabitent, quia unus homo non ſufficit ſibi in omnibus quæ ad vitam pertinent, ratione cuius dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quædam opera ſunt competentia viris, quædam mulieribus: unde natura monet ut ſit quædam aſſociatio viri ad mulierem, in qua eſt matrimonium. Et has duas cauſas ponit Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. XII. vel XIV.)

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquod inclinat dupliciter. Uno modo quia eſt conveniens naturæ generis; & hoc eſt commune omnibus animalibus: alio modo quia eſt conveniens naturæ differentiæ, qua ſpecies humana abundat a genere, inquantum eſt rationalis, ſicut actus prudentiæ, & temperantiæ. Et ſicut natura generis quamvis ſit una in omnibus animalibus, non tamen eſt eodem modo in omnibus: ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, ſed ſecundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiæ quantum ad ſecundam rationem aſſignatam: unde Philoſophus hanc rationem aſſignat hominibus ſupra alia animalia. Sed quantum (*a*) ad primam rationem inclinat ex parte generis: unde dicit, quod filiorum procreatio communis eſt omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat eodem modo in omnibus animalibus: quia quædam animalia ſunt quorum filii ſtatim nati poſſunt ſibi ſufficienter victum quærere, vel ad quorum ſuſtentationem alter ſufficit; & in his non eſt aliqua determinatio maſculi ad feminam. In illis autem quorum filii indigent utriuſque ſuſtentatione, ſed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, ſicut in avibus quibuſdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum uſque ad magnum tempus, eſt maxima determinatio maſculi ad feminam, ad quam etiam natura (*b*) generis inclinat.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Tullii poteſt eſſe verum quantum ad aliquam gentem; ſi tamen accipiatur principium proprium ipſius gentis per quod ab aliis gentibus eſt diſtincta, quia non in omnibus perducitur ad effectum hoc ad quod naturalis ratio inclinat: non autem eſt verum univerſaliter, quia a principio humani generis ſacra Scriptura recitat fuiſſe coniugia.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VI. Ethicor. natura humana non eſt immobilis, ſicut divina: & ideo diverſificantur ea quæ ſunt de iure naturali, ſecundum diverſos ſtatus, & conditiones hominum; quamvis ea quæ ſunt in rebus divinis naturaliter nullo modo varientur.

(a) *Al.* ad potentiam, rationem. (b) *Al.* gentis.

Ad

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit eſſe (*a*) in prole, ſed eſſe perfectum; ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium adhuc maneat ſub præcepto.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium adhuc maneat ſub præcepto. Quia præceptum obligat quamdiu non revocatur. Sed prima inſtitutio matrimonii fuit ſub præcepto, ut in littera dicitur; nec umquam hoc præceptum legitur revocatum, immo confirmatum Matth. XIX. 6. (*b*) *Quos Deus coniunxit, homo non ſeparet*. Ergo adhuc matrimonium eſt ſub præcepto.

2. Præterea. Præcepta iuris naturalis ſecundum omne tempus obligant. Sed matrimonium eſt de iure naturali, ut dictum eſt. Ergo &c.

3. Præterea. Bonum ſpeciei melius eſt quam bonum individui: quia bonum gentis eſt divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in I. Ethic. (cap. I.) Sed præceptum primo homini datum ad conſervationem individui per actum nutritivæ, adhuc obligat. Ergo multo magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conſervationem ſpeciei.

4. Præterea. Ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio generis humani ceſſaret. Cum ergo hoc idem ſequatur, ſi quilibet libere poteſt a matrimonio abſtinere, videtur quod matrimonium ſit in præcepto.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 37. *Qui non iungit matrimonio virginem ſuam, melius facit*, ſcilicet quam qui iungit. Ergo contractus matrimonii nunc non eſt ſub præcepto.

Præterea. Nulli debetur præmium pro tranſgreſſione præcepti. Sed virginibus debetur ſpeciale præmium, ſcilicet aureola. Ergo matrimonium non eſt ſub præcepto.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod natura inclinat ad aliquid dupliciter. Uno modo ſicut ad id quod eſt neceſſarium ad perfectionem unius; & talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus ſunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid quod eſt neceſſarium ad perfectionem multitudinis: & cum multa ſint huiuſmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum præcepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam, & ædificatoriam, & huiuſmodi officia, quæ ſunt neceſſaria communitati humanæ: ſed inclinationi naturæ ſatisfit cum per diverſos diverſa complentur de prædictis. Cum ergo ad perfectionem humanæ multitudinis ſit neceſſarium aliquos contemplativæ vitæ inſervire, quæ maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam ſecundum Philoſophos: unde Theophraſtus (apud Hieronymum Lib. I. contra Iovin. cap. XXVIII.) probat quod ſapienti non expedit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud non eſt revocatum; nec tamen obligat unumquemque ratione iam dicta, niſi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

Ad ſecundum, & tertium patet ſolutio ex dictis.

Ad quartumtdicendum, quod natura humana communiter ad diverſa officia, & actus inclinat, ut dictum eſt. Sed quia eſt diverſimode in diverſis, ſecundum quod individuatur in hoc, vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, alium ad aliud: & ex hac diverſitate ſimul cum divina providentia, quæ omnia moderatur, contingit quod unus eligit unum officium, ut agriculturam, alius aliud; & ſic etiam contingit quod quidam eligunt matrimonialem vitam, & quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

ARTICULUS III.

Utrum actus matrimonialis ſemper ſit peccatum.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis ſemper ſit peccatum. I. Corinth. VII. 29. (*c*) *Qui nubunt, ſint tamquam non nubentes*. Sed non nubentes non habent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea. Iſaiæ LIX. 2. *Iniquitates veſtræ diviſerunt inter vos & Deum veſtrum*. Sed actus

(a) *Al.* perſonale: *item* perſonæ. (b) Vulgata: *Quod ergo Deus coniunxit*. (c) Vulgata: *Ut & qui habent uxorem, tamquam non habentes ſint*.

actus matrimonialis dividit hominem a Deo: unde Exod. XIX. præcipitur populo qui debebat Deum videre, quod non accedant ad uxores ſuas, & Hieronymus dicit (epiſt. XI.) quod in actu matrimoniali Spiritus ſanctus Prophetarum corda non tangit. Ergo eſt iniquitas.

3. Præterea. Illud quod ſecundum ſe eſt turpe, nullo modo poteſt bene fieri. Sed actus matrimonialis habet concupiſcentiam adiunctam, quæ ſemper turpis eſt. Ergo ſemper eſt peccatum.

4. Præterea. Nihil excuſatur niſi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excuſari per bona matrimonii, ut Magiſter dicit. Ergo eſt peccatum.

5. Præterea. De ſimilibus ſpecie idem eſt iudicium. Sed concubitus matrimonialis eſt eiuſdem ſpeciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, ſcilicet ſpeciem humanam. Ergo cum actus adulterii ſit peccatum, & actus matrimonii.

6. Præterea. Superfluum in paſſionibus corrumpit virtutem. Sed ſemper in actu matrimonii eſt ſuperfluitas delectationis, adeo quod abſorbet rationem, quæ eſt principale hominis bonum: unde Philoſophus in VII. Ethic. (cap. XII. vel XIV.) dicit, quod impoſſibile eſt hominem aliquid in ipſa intelligere. Ergo ſemper actus matrimonialis eſt peccatum.

Sed contra. I. Corinth. VII. 36. *Virgo non peccat, ſi nubat*: & I. Timoth. V. 14 *Volo* (a.) *iuvenculas nubere, filios procreare*. Sed procreatio filiorum non poteſt fieri ſine carnali coniunctione. Ergo actus matrimonialis non eſt peccatum; alias Apoſtolus non voluiſſet illud.

Præterea. Nullum peccatum eſt in præcepto: Sed actus matrimonialis eſt in præcepto. I. Corinth. VII. 3. *Uxori vir debitum reddat*. Ergo non eſt peccatum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod ſuppoſito quod natura corporalis ſit a Deo bono inſtituta, impoſſibile eſt dicere, quod ea quæ pertinent ad conſervationem naturæ corporalis, & ad quæ natura inclinat, ſint univerſaliter mala: & ideo cum inclinatio ſit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura ſpeciei conſervatur, impoſſibile eſt dicere, quod actus quo procreatur proles, ſit univerſaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non poſſit; niſi ponatur ſecundum quorumdam inſaniam, quod res corporales cauſatæ ſunt a deo malo; ex quo forte iſta opinio derivatur quæ in littera tangitur, & ideo eſt peſſima hæreſis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, ſicut nec rerum poſſeſſionem, cum dixit: *Qui utuntur hoc mundo, ſint quaſi non utentes*. Sed in utroque fruitionem prohibuit; quod patet ex ipſo modo loquendi: non enim dixit: Sint non utentes, vel non habentes: ſed *quaſi non utentes*, vel *non habentes*.

Ad ſecundum dicendum, quod Deo coniungimur & ſecundum habitum gratiæ, & ſecundum actum contemplationis, & amoris. Quod ergo primam coniunctionem ſeparat, ſemper eſt peccatum, non autem quod ſeparat ſecundam: quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum diſtrahit, ut actu Deo coniungi non ſit idoneus, & hoc præcipue accidit in carnali coniunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intenſam; & propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut ſacra tractare, indicitur pro tempore illo continentia ab uxoribus: & ſecundum hoc etiam dicitur quod Spiritus ſanctus quantum ad actum revelationis ſecretorum non tangebat mentes Prophetarum in uſu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod turpitudo illa concupiſcentiæ quæ actum matrimonii ſemper concomitatur, non eſt turpitudo culpæ, ſed pœnæ ex peccato primo proveniens, ut ſcilicet inferiores vires, & membra corporis rationi non obediant: & propter hoc ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur excuſari quod aliquam ſimilitudinem mali habet, & tamen non eſt malum, vel non tantum quantum apparet: quorum quædam excuſantur a toto, quædam a tanto: & quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiſcentiæ habet ſimilitudinem actus inordinati, ideo pro bono matrimonii excuſatur a toto, ut non ſit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ſint idem ſpecie naturæ, tamen differunt in ſpecie moris, quam una circumſtantia variat, ſcilicet accedere ad ſuam, vel non ſuam; ſicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per iuſtitiam facit diverſam ſpeciem moris, quamvis ſit una ſpecies naturæ; & tamen unum eſt licitum, aliud illicitum.

(a) Vulgata *iuniores*.

Ad ſextum dicendum, quod ſuperfluum paſſionis quod virtutem corrumpit, non ſolum impedit rationis actum, ſed tollit rationis ordinem, quod non facit delectationis intenſio in actu matrimoniali, quia etiam ſi tunc non ordinetur homo, tamen eſt a ratione præordinatus.

ARTICULUS IV.

Utrum actus matrimonialis ſit meritorius.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis non ſit meritorius. Chryſoſtomus enim dicit ſuper Matth. (Auctor oper. imperf. hom. 1.) *Matrimonium etſi utentibus ſe pœnam non infert, mercedem tamen non præſtat*. Sed meritum reſpectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non eſt meritorius.

2. Præterea. Illud quod eſt meritorium dimittere non eſt laudabile. Sed laudabilis eſt virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non eſt meritorius.

3. Præterea. Qui utitur indulgentia ſibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui præſtatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non eſt meritorius.

4. Præterea. Meritum in difficultate conſiſtit, ſicut & virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, ſed delectationem. Ergo non eſt meritorius.

5. Præterea. Illud quod non poteſt fieri ſine peccato veniali, numquam eſt meritorium: quia non poteſt homo ſimul mereri, & demereri. Sed in actu matrimoniali ſemper eſt peccatum veniale: quia etiam primus motus in huiuſmodi delectatione eſt peccatum veniale. Ergo actus prædictus non poteſt eſſe meritorius.

Sed contra. Omnis actus in quo impletur præceptum, eſt meritorius, ſi ex caritate fiat. Sed actus matrimonialis eſt huiuſmodi: quia dicitur I. Corinth. VII. 3. *Uxori vir debitum reddat*. Ergo &c.

Præterea. Omnis actus virtutis eſt meritorius. Sed actus prædictus eſt actus iuſtitiæ, quia dicitur redditio debiti. Ergo eſt meritorius.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens ſit indifferens, ut in II. Libr. (diſt. xl. quæſt unic. art. 5.) dictum eſt, actus matrimonialis ſemper eſt peccatum, vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat, vel iuſtitiæ, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, eſt meritorius. Si autem moveat libido ſiſtens infra bona matrimonii, ut ſcilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, eſt peccatum veniale. Si autem extra bona matrimonii efferatur, ut ſcilicet cum quacumque muliere id facere proponeret, eſt peccatum mortale. Natura autem movere non poteſt quin vel ordinetur ratione, & ſic erit motus virtutis; vel non ordinetur, & ſic erit motus libidinis.

Ad primum ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad præmium ſubſtantiale eſt ipſa caritas, ſed quantum ad aliquod accidentale præmium ratio meriti conſiſtit in difficultate actus; & ſic actus matrimonii non eſt meritorius, ſed primo modo.

Ad ſecundum dicendum, quod homo poteſt mereri in minoribus bonis, & in maioribus: unde quando aliquis minora bona dimittit, ut maiora faciat, laudandus eſt a minus meritorio actu diſcedens.

Ad tertium dicendum, quod indulgentia quandoque eſt de minoribus malis; & ſic indulgetur actus matrimonii prout ad ipſum movet libido infra terminos matrimonii conſiſtens, ſic enim eſt veniale peccatum; ſed prout ad ipſum movet virtus, ut eſt meritorius, non habet indulgentiam niſi ſecundum quod eſt indulgentia de minoribus bonis, quæ idem eſt quod conceſſio. Nec eſt inconveniens quod ille qui tali conceſſione utitur, mereatur: quia bonus uſus beneficiorum Dei meritorius eſt.

Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis; ſed ad meritum præmii eſſentialis requiritur difficultas conſiſtens in ordinatione medii; & hoc eſt etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quod primus motus, ſecundum quod dicitur peccatum veniale, eſt motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile, quod non eſt in actu matrimoniali: & ideo ratio non ſequitur.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de matrimonio ſecundum quod eſt ſacramentum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum ſit ſacramentum.

Secundo. De inſtitutione ipſius.

Tertio.

Tertio. De effectu.
Quarto. De integritate.

ARTICULUS I.

Utrum matrimonium ſit ſacramentum.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non ſit ſacramentum. Omne enim ſacramentum novæ legis habet aliquam formam quæ eſt de eſſentia ſacramenti. Sed benedictio quæ fit per ſacerdotes in nuptiis, non eſt de eſſentia matrimonii. Ergo non eſt ſacramentum.

2. Præterea. Sacramentum ſecundum Hugonem (Lib. I. de ſacram. par. IX. cap. 11.) eſt materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non eſt ſacramentum.

3. Præterea. Sacramenta habent efficaciam ex paſſione Chriſti. Sed per matrimonium non conformatur homo paſſioni Chriſti, quæ fuit pœnalis, cum habeat delectationem ad iunctam. Ergo non eſt ſacramentum.

4 Præterea. Omne ſacramentum novæ legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit coniunctionem Chriſti & Eccleſiæ quam ſignificat. Ergo matrimonium non eſt ſacramentum.

5. Præterea. In aliis ſacramentis eſt aliquid quod eſt res, & ſacramentum. Sed hoc non poteſt inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem, alias non iteraretur. Ergo non eſt ſacramentum.

Sed contra eſt quod dicitur Epheſ. v. 32. *Sacramentum hoc magnum eſt &c.*

Præterea. Sacramentum eſt ſacræ rei ſignum. Sed matrimonium eſt huiuſmodi. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſacramentum importat aliquod remedium ſanctitatis homini contra peccatum, exhibitum per ſenſibilia ſigna, ut in 1. diſt. (quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 1) dictum eſt: unde cum hoc inveniatur in matrimonio, inter ſacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba quibus conſenſus matrimonialis exprimitur, ſunt forma huius ſacramenti; non autem benedictio ſacerdotis, quæ eſt quoddam ſacramentale.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacramentum matrimonii perficitur per actum eius qui ſacramento illo utitur, ſicut pœnitentia: & ideo ſicut pœnitentia non habet aliam materiam niſi ipſos actus ſenſui ſubiectos, qui ſunt loco materialis elementi, ita eſt de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformet paſſioni Chriſti quantum ad pœnam, conformat tamen ei quantum ad caritatem, per quam pro Eccleſia ſibi in ſponſam coniungenda paſſus eſt.

Ad quartum dicendum, quod unio Chriſti ad Eccleſiam non eſt res contenta in iſto ſacramento, ſed res ſignificata non contenta: & talem rem nullum ſacramentum efficit, ſed habet aliam rem contentam, & ſignificatam, quam efficit, ut dicetur. Magiſter autem poſuit rem non contentam: quia erat huius opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc ſacramento ſunt illa tria: quia ſacramenta tantum ſunt actus exterius apparentes; ſed res, & ſacramentum eſt obligatio quæ innaſcitur viri ad mulierem ex talibus actibus; ſed res ultima contenta eſt effectus huius ſacramenti; non contenta autem eſt res quam Magiſter determinat.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium debuit inſtitui ante peccatum.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non debuit inſtitui ante peccatum. Quia illud quod eſt de iure naturali, non indiget inſtitutione. Sed matrimonium eſt huiuſmodi, ut ex dictis patet. Ergo non debuit inſtitui.

2 Præterea. Sacramenta ſunt quædam medicinæ contra morbum peccati. Sed medicina non præparatur niſi morbo. Ergo ante peccatum non debuit inſtitui.

3. Præterea. Ad idem ſufficit una inſtitutio. Sed matrimonium fuit inſtitutum etiam poſt peccatum, ut in littera dicitur. Ergo ante peccatum non fuit inſtitutum.

4. Præterea. Inſtitutio ſacramenti debet eſſe a Deo. Sed ante peccatum verba quæ ad matrimonium pertinent, determinate non ſunt dicta a Deo, ſed ab Adam: illa autem verba quæ Deus dixit (Gen. 1. 28.) *Creſcite, & multiplicamini*, dicta ſunt etiam brutis, in quibus non eſt matrimonium. Ergo matrimonium non fuit inſtitutum ante peccatum.

5. Præterea. Matrimonium eſt ſacramentum

tum novæ legis. Sed ſacramenta novæ legis a Chriſto initium ſumpſerunt. Ergo non debuit ante peccatum inſtitui.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xix. 4. *Non legiſtis, quod ab initio qui fecit hominem, maſculum & feminam fecit illos &c.*

Præterea. Matrimonium eſt inſtitutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum neceſſaria erat homini procreatio prolis, ut in II. Lib. diſt. xx. dictum eſt. Ergo ante peccatum debuit matrimonium inſtitui.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur ſecundum diverſos hominum ſtatus: & ideo oportet quod ſecundum illud bonum diverſimode in diverſis ſtatibus hominum inſtituatur. Et ideo matrimonium ſecundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat neceſſaria etiam peccato non exiſtente, inſtitutum fuit ante peccatum; ſecundum autem quod remedium præbet contra vulnus peccati, inſtitutum fuit poſt peccatum tempore legis naturæ; ſecundum autem determinationem perſonarum, inſtitutionem habuit in lege Moyſi; ſed ſecundum quod repræſentat myſterium coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ, inſtitutionem habuit in nova lege; & ſecundum hoc eſt ſacramentum novæ legis. Quantum autem ad alias utilitates quæ ex matrimonio conſequuntur, ſicut eſt amicitia, & mutuum obſequium ſibi a coniugibus impenſum, habet inſtitutionem in lege civili. Sed quia de ratione ſacramenti eſt quod ſit ſignum, & remedium; ideo quantum ad medias inſtitutiones competit ei ratio ſacramenti, ſed quantum ad primam inſtitutionem competit ei quod ſit in officium naturæ, quantum vero ad ultimam quod ſit in officium civilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ in communi ſunt de iure naturali, indigent inſtitutione quantum ad eorum determinationem, quæ diverſimode competit ſecundum diverſos ſtatus, ſicut de iure naturali eſt quod maleficia puniantur; ſed quod talis pœna tali culpæ apponatur, per determinationem iuris poſitivi fit.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium non eſt tantum remedium contra peccatum, ſed eſt principaliter in officium naturæ; & ſic inſtitutum fuit ante peccatum, non autem prout eſt remedium.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum diverſa quæ oportet in matrimonio determinari, non eſt inconveniens quod diverſas habeat inſtitutiones; & ſic illa diverſa inſtitutio non eſt eiuſdem ſecundum idem.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium ante peccatum inſtitutum fuit a Deo in hoc quod homini mulierem in adiutorium de coſta formavit, & dixit eis: *Creſcite, & multiplicamini &c.* quod quamvis aliis animalibus dixit, non tamen per ea eodem modo implendum ſicut per homines. Adam autem verba illa protulit a Deo inſpiratus, ut intelligeret matrimonii inſtitutionem a Deo factam.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium eſt ſacramentum novæ legis, non fuit ante Chriſtum inſtitutum, ut ex prædictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium conferat gratiam.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam. Quia ſecundum Hugonem (Lib. I. de ſacram. par. IX. cap. II.) ſacramenta ex ſanctificatione inviſibilem gratiam conferunt. Sed matrimonium non habet aliquam ſanctificationem quæ ſit de eſſentia eius. Ergo non confertur gratia in ipſo.

2. Præterea. Omne ſacramentum conferens gratiam, confert ipſam ex materia, & forma ſua. Sed actus qui ſunt materia in hoc ſacramento, non ſunt cauſa gratiæ: verba etiam exprimentia conſenſum non ſunt cauſa gratiæ, cum ex eis non ſit aliqua ſanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea. Gratia ordinata contra vulnus peccati eſt neceſſaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiſcentiæ vulnus. Si ergo in matrimonio detur gratia contra vulnus concupiſcentiæ, debent omnes homines matrimonium contrahere; & ſic eſſet valde ſtultum a matrimonio abſtinere.

4. Præterea. Infirmitas non accipit medicamentum ab eodem a quo accipit intenſionem. Sed per matrimonium concupiſcentia accipit intenſionem: quia, ſicut dicit Philoſophus in III. Ethic. (cap. ult.) inſatiabilis eſt concupiſcentiæ appetitus, & per (a) operationem congruam augetur. Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiſcentiam.

(a) Al. oppoſitionem.

Sed contra. Diffinitio, & diffinitum debent converti. Sed in diffinitione ſacramenti ponitur cauſalitas gratiæ, ut in 1. diſt. patuit. Ergo cum matrimonium ſit ſacramentum, erit cauſa gratiæ.

Præterea. Auguſtinus dicit (ſuper Gen. ad litteram Lib. IX. cap. VII.) quod matrimonium eſt ægrotis in remedium. Sed non eſt in remedium, niſi inquantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciæ ad reprimendum concupiſcentiam. Sed concupiſcentia non reprimitur niſi per gratiam. Ergo confertur in ipſo gratia.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod matrimonium nullo modo eſt cauſa gratiæ, ſed eſt tantum ſignum. Sed hoc non poteſt ſtare: quia ſecundum hoc in nullo differret a ſacramentis veteris legis: unde non eſſet aliqua ratio quare ſacramentis novæ legis annumeraretur. Quod enim remedium præbeat ſatisfaciendo concupiſcentiæ, ne (a) in præceps ruat, dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipſa natura actus.

Et ideo alii dixerunt, quod confertur ibi gratia in ordine ad receſſum a malo: quia excuſatur actus a peccato, qui ſine matrimonio peccatum eſſet. Sed hoc eſſet nimis parum: quia hoc etiam in veteri lege habuit: & ideo dicunt, quod facit recedere a malo, inquantum mitigat concupiſcentiam, ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non poteſt ſtare: quia eadem gratia eſt quæ impedit peccatum, & quæ ad bonum inclinat, ſicut idem calor qui aufert frigus, & qui calefacit.

Unde alii dicunt quod matrimonium, inquantum in fide Chriſti contrahitur, habet ut conferat gratiam adiuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur: & hoc probabilius eſt: quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti poſſit facultate illa, ſicut patet quod omnibus potentiis animæ reſpondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire poſſint. Unde cum in matrimonio datur homini ex divina inſtitutione facultas utendi ſua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia ſine qua id convenienter facere non poſſet, ſicut etiam de poteſtate ordinis ſupra dictum eſt: & ſic iſta gratia data eſt (b) ut iam res contenta in hoc ſacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut aqua baptiſmi habet quod corpus tangat, (c) & cor abluat ex tactu carnis Chriſti; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Chriſtus ſua paſſione illud repræſentavit, & non principaliter ex aliqua ſanctificatione ſacerdotis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut aqua baptiſmi, vel forma verborum non operatur ad gratiam immediate, ſed ad characterem; ita actus exteriores, & verba exprimentia conſenſum directe faciunt nexum quemdam, qui eſt ſacramentum matrimonii: & huiuſmodi nexus ex virtute divinæ inſtitutionis diſpoſitive operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, niſi contra concupiſcentiæ morbum poſſet aliquod efficacius remedium adhiberi. Adhibetur autem maius remedium per opera ſpiritualia, & carnis mortificationem ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum, quod contra concupiſcentiam poteſt præſtari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipſius concupiſcentiæ, ut reprimatur in ſua radice; & ſic remedium præſtat matrimonium per gratiam quæ in eo datur. Alio modo ex parte actus eius, & hoc dupliciter. Uno modo ut actus ad quem inclinat concupiſcentia, exterius turpitudine careat; & hoc fit per bona matrimonii, quæ honeſtant carnalem concupiſcentiam. Alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur, quod fit ex ipſa natura actus: quia dum concupiſcentiæ ſatisfit in actu coniugali, ad alias corruptelas non ita incitat: propter quod dicit Apoſtolus (I. Corinth. VII. 9.) *Melius eſt nubere quam uri.* Quamvis enim opera concupiſcentiæ (d) congrua ſecundum ſe nata ſint concupiſcentiam augere, tamen ſecundum quod ratione ordinantur, ipſam reprimunt: quia ex ſimilibus actibus ſimiles relinquuntur diſpoſitiones, & habitus.

AR-

(a) *Al.* in præceptis. (b) *Nicolai*: ultima res. (c) *In editis* & corpus. (d) *Al.* cognita.

ARTICULUS IV.

Utrum carnalis commixtio ſit de integritate matrimonii;

III. P. quæſt. xxix. *art.* 2.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod carnalis commixtio ſit de integritate matrimonii. In ipſa enim inſtitutione matrimonii dictum eſt (Gen. II. 24.) *Erunt duo in carne una*. Sed hoc non fit niſi per carnalem commixtionem. Ergo eſt de integritate matrimonii.

2. Præterea. Id quod pertinet ad ſignificationem ſacramenti, eſt de neceſſitate ſacramenti, ut prædictum eſt. Sed carnalis commixtio pertinet ad ſignificationem ſacramenti, ut in littera dicitur. Ergo eſt de integritate ſacramenti.

3. Præterea. Huiuſmodi ſacramentum ordinatur ad conſervationem ſpeciei. Sed conſervatio ſpeciei non poteſt fieri ſine carnali commixtione. Ergo eſt de integritate ſacramenti.

4. Præterea. Matrimonium eſt ſacramentum, ſecundum quod remedium contra concupiſcentiam præſtat, de quo dicit Apoſtolus I. Corinth. VII. 9. quod *melius eſt nubere quam uri*. Sed hoc remedium non præſtat in his qui carnaliter non commiſcentur. Ergo idem quod prius.

Sed contra. In paradiſo fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non eſt de integritate matrimonii.

Præterea. Sacramentum ex ſuo nomine ſanctificationem importat. Sed ſine carnali commixtione eſt matrimonium ſanctius, ut in littera dicitur. Ergo carnalis commixtio non eſt de neceſſitate ſacramenti.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt integritas. Una quæ attenditur ſecundum perfectionem primam, quæ conſiſtit in ipſo eſſe rei; alia quæ attenditur ſecundum perfectionem ſecundam, quæ conſiſtit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio eſt quædam operatio, ſive uſus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de ſecunda integritate matrimonii, & non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam expoſuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex ſuo actu innoteſcit.

Ad tertium dicendum, quod res non pervenit ad finem ſuum niſi per actum proprium: unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur ſine carnali commixtione, oſtenditur quod ſit de ſecunda integritate, & non de prima.

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem eſt matrimonium in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu, quod pertinet ad integritatem ſecundam.

EXPOSITIO TEXTUS.

CUm *alia ſacramenta poſt peccatum, & propter peccatum exordium ſumpſerint, matrimonii ſacramentum etiam ante peccatum legitur inſtitutum a Domino*. Videtur quod de matrimonio debuerit determinare ante ordinem: quia prius eſt quod animale eſt quam quod ſpirituale eſt, ut dicitur I. Corinth. xv. Et dicendum, quod quamvis ſit primum in via generationis, tamen in via ſanctitatis, & perfectionis eſt poſterius: & ideo illud ſacramentum quod habet minimum de ſpiritualitate, ultimo debet inter ſacramenta ordinari.

Una de coſtis eius ſumpta, & exinde muliere formata. De hoc dictum eſt in II. Lib. diſt. XVIII.

Prophetice dixiſſe; ut prophetia referatur ad myſterium Chriſti & Eccleſiæ, quod prævidit, non ad uſum mulieris (*a*) quæ ſolo ſenſu percipi poterat (*b*) naturali ratione. Nec conſequitur quod ſi incarnationis myſterium prævidit, ſuum caſum præſciverit, etiam ſuppoſito quod Chriſtus non fuiſſet incarnatus homine non peccante: quia multa ſunt quorum unum non eſt ſine altero, quamvis unum ſine altero poſſit intelligi.

Remedium habet, non præmium, ſcilicet accidentale, quale habet virginitas, ſcilicet aureolam.

(a) *Al.* quæ conſenſu percipi &c. (b) *Nicolai*; ſeu naturali ratione.

DISTINCTIO XXVII.

Quæ ſint conſideranda in coniugio.

POſt hoc advertendum eſt, quid ſit coniugium, & quæ ſit efficiens cauſa coniugii, & cauſa propter quam contrahi debeat, & quæ ſint bona coniugii, & quomodo per ea excuſetur coitus carnalis, & quæ ſint legitimæ perſonæ ad matrimonium. Sunt & alia plura in matrimonio conſideranda, quæ ſub compendio perſtringemus.

Quid ſit coniugium.

SUnt ergo nuptiæ, vel matrimonium, viri mulieriſque coniunctio maritalis inter legitimas perſonas, individuam vitæ conſuetudinem retinens. Ad individuam conſuetudinem vitæ pertinet quod abſque conſenſu alterius neuter continentiam profiteri poteſt, vel orationi vacare; & quod inter eos, dum vivunt, vinculum coniugale permanet, ut alii ſe copulare non liceat, & ut invicem alter alteri exhibeat quod quiſque ſibi. Hac autem deſcriptione legitimorum, & fidelium tantum matrimonium includitur.

De conſenſu qui efficit coniugium.

EFficiens autem cauſa matrimonii eſt conſenſus, non quilibet, ſed per verba expreſſus, nec de futuro, ſed de præſenti. Si enim conſentiunt in futurum, dicentes: Accipiam te in virum, & ego te in uxorem: non eſt iſte conſenſus efficax matrimonii. Item ſi conſentiant mente, & non exprimant verbis, vel aliis certis ſignis, nec talis conſenſus efficit matrimonium. Si autem verbis explicant quod tamen corde non volunt, ſi non ſit coactio ibi, vel dolus; obligatio illa verborum, quibus conſentiunt dicentes: Accipio te in virum, & ego te in uxorem: matrimonium facit.

Auctoritatibus probat quod ſolus conſenſus facit matrimonium.

QUod autem conſenſus matrimonium faciat, ſubditis probatur teſtimoniis. Ait enim Iſidorus: * „ Conſenſus facit matrimonium. " Item Nicolaus Papa. ** „ Sufficiat ſolus ſecundum leges eorum conſenſus de quorum coniunctionibus agitur: qui ſolus ſi forte in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipſo coitu celebrata fruſtrantur. " Item Ioannes Chryſoſtomus: *** „ Matrimonium non quidem facit coitus, ſed voluntas: & ideo non ſolvit illud ſeparatio corporis. " Item Ambroſius: **** „ Non defloratio virginitatis facit coniugium, ſed pactio coniugalis. " Ex his apparet quod conſenſus, ideſt pactio coniugalis, matrimonium facit, & ex tunc coniugium eſt, etiam ſi non præceſſit, vel ſecuta eſt copula carnalis.

Quando incipiat eſſe coniugium.

QUod enim ab ipſa deſponſatione, in qua pactio coniugalis exprimitur, coniuges ſint, ſanctorum teſtimonia probant. Ait enim Ambroſius (ut ſup.) „ Cum initiatur coniugium, coniugii nomen aſciſcitur; cum coniugitur viro, coniugium eſt, non cum viri admixtione cognoſcitur. " Item Iſidorus (ut ſup.) „ Coniuges verius appellantur a prima deſponſationis fide, quamvis adhuc inter eos ignoretur coniugalis concubitus. " Item Auguſtinus (Lib. I. de nupt. & concup. cap. XI.) „ Coniux vocatur ex prima deſponſationis fide, quam concubitu non cognoverat,

EX EDIT. P. NICOLAI. * In Iſidoro non occurrit, ſed tantum Lib. I. etymol. vel origin. tit. *de coniugiis*, inde *ſponſum & ſponſam dici, quod in iura matrimonii conſentirent*. ** Primus ad conſulta Bulgarorum cap. III. & habetur in Decret. cauſa XXVII. quæſt. II. cap. *Sufficiat*, cap. *Matrimonium*, cap. Cum *initiatur*, & cap. *Coniux*. *** Sive Auctor operis imperfecti hom. XXXII. in Matthæum. **** Lib. de inſtitutione virginis cap. VI.

„ verat, nec fuerat agniturus: nec perierat, nec mendax manſerat coniugis appellatio, (1) ubi non fuerat, nec futura erat carnis ulla commixtio: propter quod „ fidele coniugium ambo parentes Chriſti vocari meruerunt, non ſolum illa mater, „ ſed etiam ille pater eius, ſicut coniux matris eius; utrumque tamen mente, non „ carne.“ Ex his evidenter inſinuatur, quod ex tempore quo intercedit conſenſus voluntarius, ac maritalis, qui ſolus coniugium facit, veri coniuges ſunt ſponſus, & ſponſa.

Secundum quoſdam non eſt coniugium ante carnalem copulam, ſed ſponſi, & ſponſæ ſunt.

QUidam tamen aſſerunt, verum coniugium non contrahi ante traductionem, & carnalem copulam, nec vere coniuges eſſe aliquos antequam intercedat commixtio ſexus; ſed a prima fide deſponſationis vir ſponſus, & mulier ſponſa eſt, non coniux. Sponſos autem, & ſponſas coniuges frequenter appellari dicunt, non quia ſint, ſed quia futuri ſunt; cuius rei ſponſionem invicem fecerunt: & ſecundum hoc verba præmiſſarum auctoritatum intelligenda fore tradunt.

Qua ratione nituntur.

QUod vero inter ſponſam & coniugem plurimum interſit, ex eo aſtruunt, quia licet ſponſæ ante carnalem copulam inconſulto, vel nolente ſponſo monaſterium eligere: quo facto, ſponſo etiam licet aliam ducere: coniugatus vero, vel coniugata nec continentiam niſi ex communi conſenſu ſervare valet, nec monaſterium petere, niſi uterque continentiam pariter profiteatur. Quod vero liceat ſponſæ monaſterium eligere, auctoritatibus ſanctorum probatur. Ait enim Euſebius Papa: * „ Deſponſatam puellam non licet parentibus alii viro tradere; tamen licet ſibi monaſterium eligere.“ Item Gregorius: ** „ Decreta legalia deſponſatam, ſi „ converti voluerit, nullo penitus (2) cenſuerunt damno mulctari.“ Refert etiam Hieronymus, *** quod Macarius inter Chriſti eremitas præcipuus, celebrato nuptiali convivio, cum veſpere thalamum eſſet ingreſſurus, ex urbe egrediens transmarina petiit, & eremi ſolitudinem ſibi elegit. Beatus etiam Alexius ſimiliter ex nuptiis divina gratia vocatus, ſponſam deſeruit, & nudus Chriſto famulari cœpit. His auctoritatibus, & exemplis liquet licere ſponſis ſine conſenſu ſuarum ſponſarum, & e converſo, continentiam profiteri.

Quod coniugatus, vel coniugata nequeant continentiam profiteri ſine alterius conſenſu.

HOc autem coniugatis nullatenus licet. Non enim poteſt vir melioris vitæ propoſitum ſumere ſine uxoris conſenſu, & e contrario. Unde Gregorius ſcribens Theotiſtæ Patritiæ: **** „ Sunt qui dicunt religionis gratia coniugia debere ſolvi. „ Unde ſciendum eſt, quia etſi hoc lex humana conceſſit, tamen lex divina prohi„ buit. Si vero utriſque conveniat continentem vitam ducere, hoc quis audeat accu„ ſare? Sic enim multos ſanctorum novimus cum ſuis coniugibus & prius continen„ tem vitam duxiſſe, & poſt ad ſanctæ Eccleſiæ regimina migraſſe. Si vero conti„ nentiam quam vir appetit, mulier non ſequitur, aut quam uxor appetit, vir re„ cuſat; coniugium dividi non poteſt, quia ſcriptum eſt (I. Corinth. VII. 4.) Mu„ lier poteſtatem ſuæ carnis non habet, ſed vir: ſimiliter & vir poteſtatem ſuæ car„ nis non habet, ſed mulier.“ Idem: ***** „ Agathoſa latrix præſentium queſta „ eſt virum ſuum contra voluntatem ſuam in monaſterium eſſe converſum: qua-
„ pro-

(1) *In edit. Nicolai:* ubi non futura erat. (2) *Al.* conſueverunt.
EX EDIT. P. NICOLAI. * Tom. I. Concil. part. 1. & refertur in Decret. cauſa XXVII. quæſt. II. cap. *Deſponſatam.* ** Lib. VI. Epiſtolarum indict. XV. epiſt. XX. & refertur in Decretis loc. cit. cap. *Decreta legalia.* *** Hæc appendix a Gratiano addita eſt poſt cap. *Scripſit nobis* ex Nicolao Papa ſumptum: ſicut & quod ſequitur de Alexio. Non autem Hieronymi eſt, ſed aliorum trium, qui Macarii Romani vitam conſcripſerunt, ſicut in vitis Patrum videre eſt. **** Lib. IX. Epiſtol. indict. IV. epiſt. XXXIX. ***** Eod. Lib. epiſt. XLIV.

„ propter experientiæ tuæ præcipimus ut diligenti inquiſitione diſcutias, ne forte eius „ voluntate converſus ſit, vel ipſa mutare ſe promiſerit. Et ſi hoc repereris, & il„ lum in monaſterio permanere provideas, & hanc, ſicut promiſit, mutare vitam „ compellas. Si vero nihil horum eſt, nec quondam fornicationis crimen, propter „ quod licet uxorem dimittere, prædictam mulierem commiſiſſe cognoveris; ne il„ lius converſio uxori relictæ in ſæculo fieri poſſit perditionis occaſio, volumus ut „ maritum ſuum illi, etiamſi iam tonſuratus eſt, reddere debeas, omni excuſatione „ ceſſante. Quia niſi fornicationis cauſa virum uxorem dimittere nulla ratio conce„ dit. Poſtquam enim copulatione coniugii viri & mulieris unum corpus efficitur, „ non poteſt ex parte converti, & ex parte remanere in ſæculo." Item ex VIII. Synodo: * „ Si quis coniugatus converti ad monaſterium velit, non eſt recipiendus, ni„ ſi prius a coniuge caſtimoniam profitente fuerit abſolutus. Tales ergo tunc ſine „ culpa ſequuntur Chriſtum relicto ſæculo, ſi habent ex pari voluntate caſtitatis con„ ſenſum." Item. (1) „ Si vir, & uxor divertere pro ſola religioſa inter ſe con„ ſenſerint vita, nullatenus ſine conſenſu Epiſcopi fiat, ut ab eo ſingulariter provi„ ſo conſtituantur loco. Nam uxore nolente, vel altero illorum, etiam pro tali re „ matrimonium non ſolvitur." Item Auguſtinus: (2) „ Si abſtines ſine uxoris vo„ luntate, tribuis ei fornicandi licentiam, & peccatum illius tuæ imputabitur abſti„ nentiæ." Item Nicolaus Papa: (3) „ Scripſit nobis (4) Thaberga Regina re„ gia ſe velle dignitate, vel copula exui, & ſola vita privata eſſe contentam deſi„ derare: cui ſcripſimus, non hoc aliter fieri poſſe, niſi eamdem vitam vir eius Lo„ tharius elegerit." Ex his patet quod coniugati ſine communi conſenſu monaſterium eligere, continentiam profiteri, vel habitum religionis ſumere non valent: & ſi fecerint, revocari debent. Sponſi vero poſſunt ſine communi conſenſu monaſterium eligere. Unde videtur inter ſponſum & ſponſam coniugium non eſſe. Ideoque aſſerunt, a prima fide deſponſationis coniuges appellari, non re præſentium, ſed ſpe futurorum: quia ex fide quam ex deſponſatione ſibi invicem debent, poſtea efficiuntur coniuges. Præmiſſas autem auctoritates, quibus aſſeritur quod conſenſus matrimonium facit, ita intelligi volunt, ut conſenſus, vel pactio coniugalis, non ante coitum faciat matrimonium, ſed in coitu. Sicut enim defloratio virginitatis non facit matrimonium, niſi præcedat pactio coniugalis; ita nec pactio coniugalis, antequam adſit copula carnalis. Ex pactione ergo coniugali ſponſi, & ſponſæ fiunt ante coitum, in coitu vero efficiuntur coniuges. Facit enim pactio coniugalis ut quæ prius erat ſponſa, in coitu fiat coniux.

Reſponſio ad prædicta cum determinatione ſuperiorum.

HIs autem ita reſpondemus. Fit aliquando deſponſatio ubi eſt compromiſſio viri & mulieris de contrahendo matrimonio; non eſt autem ibi conſenſus de præſenti: & eſt deſponſatio habens conſenſum de præſenti, id eſt pactionem coniugalem, quæ ſola facit coniugium. In illa ergo deſponſatione ubi eſt pollicitatio contrahendi matrimonium, ſponſi tantum, & ſponſæ fiunt, non coniuges; & talibus ſponſis licet ſine communi conſenſu continentiam profiteri, & monaſterium eligere. In ea vero deſponſatione ubi eſt conſenſus de præſenti, coniugium contrahitur; & ab illius deſponſationis prima fide veri coniuges appellantur. Secundum hanc diſtinctionem deſponſationis de ſponſis varie loquuntur doctores.

(1) *Nicolai:* in alia Synodo Eugenii II. (2) *Idem:* de adulterinis coniugiis Lib. I. cap. XV. vel expreſſius Chryſoſtomus hom. 1. in Pſalm. l. (3) *Idem:* Carolo Regi ſcribens. (4) *Idem* Thietberga.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Nec in vera & legitima modo extat, nec in ea etiam quæ Photii, pſeudoſynodus appellatur. Ex Baſilio autem in Regulis fuſius diſputatis cap. XII, colligi poteſt, ut & cauſ. XXVII. quæſt. II. cap. *Si quis* appendix notat.

Quo-

Quomodo accipiatur ſponſa in ſubditis capitulis.

ALiquando enim ſponſas vocant quæ talem habuerunt deſponſationem ubi fuit pactio coniugalis de præſenti; & illæ vere coniuges ſunt. Unde Gregorius (& habetur in Decret. cauſa 11. cap. „ Si quis uxorem. “) „ Si quis uxorem deſponſaverit, vel ſubarrhaverit, quamquam poſtmodum, præveniente die mortis eius, „ nequiverit eam ducere in uxorem; tamen nulli de conſanguinitate eius licet accipere eam in coniugio; & ſi inventum fuerit, factum ſeparetur omnino. “ Item Iulius Papa (ibid. cap. „ Si quis deſponſaverit. “) “ Si quis deſponſaverit uxorem, „ & ſubarrhaverit, & vel præveniente die mortis, vel irruentibus quibuſdam cauſis „ eam non cognoverit; nec frater eius, nec ullus de conſanguinitate eius eamdem „ ſibi tollat in uxorem ullo umquam tempore. “ Item Gregorius * (ubi ſupra cap. „ Qui deſponſatam. “) Qui deſponſatam proximi ſui puellam ceperit in coniugium, „ anathema ſit ipſe, & omnes conſentientes ei: quia ſecundum legem Dei mori „ decernitur. Nam divinæ legis mos eſt ſponſas appellare coniuges, ut in Evange„ lio (Matth. I. 20.) Accipe Mariam coniugem tuam: & in Deuteronomio (cap. „ XXII. 25.) Si quis alterius ſponſam in agro, vel quolibet loco oppreſſerit, vel „ adduxerit in domum ſuam, moriatur: quia uxorem proximi ſui violavit; non „ quæ iam uxor erat, ſed quæ a parentibus uxor fieri debebat. “ Ex his colligitur quod ſponſæquædam coniuges ſunt ante commixtionem ſexuum. Sed forte illud movet quod in fine capituli dicitur: „ Non quæ iam uxor erat, ſed quæ uxor fieri „ debebat. “ Quod non ita debet intelligi, quaſi uxor vere non fuerit, ex quo pactio coniugalis interceſſit; ſed quia nondum traducta fuerat, nec res uxoria interceſſerat, ſcilicet concubitus coniugalis.

Quod aliter accipitur in his aliis capitulis ſponſa.

HAEC etiam ſponſa eſt quæ ſic viro deſponſata eſt ut non interceſſerit conſenſus de præſenti, ſed ſponſio futuri; ſecundum quem modum illud decretum ** intelligitur: „ Si quis ſponſam filii oppreſſerit, & poſt filius eius eam duxerit; pater „ poſtea non habeat uxorem, nec mulier virum: filius qui patris facinus ignoravit, „ aliam ducat. “ Si coniux illa fuiſſet, quod utique foret, ſi in ſponſalibus pactio coniugalis interceſſiſſet, non permitteretur ſponſo aliam ducere. Mœchis autem pœna non nubendi ex rigore infligitur, ut alii terreantur. Item ex eodem. *** „ Quidam deſponſavit uxorem, & dotavit, & cum ea coire non potuit, quam clanculo frater eius corrupit, & gravidam reddidit. Decretum eſt ut quamvis nupta non „ potuerit eſſe legitimo viro, deſponſatam tamen fratri frater habere non poſſit; ſed „ mœchus & mœcha fornicationis quidem vindictam ſuſtineant, licita vero eis con„ iugia non negentur. “ De illa deſponſatione hoc intelligi debet ubi non fuit conſenſus coniugalis de præſenti, alioquin non liceret eis alia ſortiri coniugia. Secundum hoc etiam illud intelligi debet: **** „ Statutum eſt a ſacro conventu ut ſi quis „ ſponſam alterius rapuerit, publica pœnitentia mulctetur, & ſine ſpe coniugii ma„ neat; & ſi ipſa eidem crimini conſentiens non fuerit, licentia nubendi alteri non „ negetur. “ Apparet hanc fuiſſe deſponſatam ſine pactione coniugali de præſenti; & ideo non fuiſſe coniugem, cui vivente ſponſo alteri nubendi licentia non negatur. Sunt enim quædam nuptialia pacta de futuro, ex quibus ſponſi, & ſponſæ vocantur, nec exinde coniuges ſunt; & eſt pactio quædam coniugalis de præſenti, quæ

EX EDIT. P. NICOLAI. * Mauritio Imperatori. Sed nec apud Gregorium occurrit quod hic ſubiungitur, & in Decretis ubi ſupra, atque ex regulis conſanguinitatis ab eo inſtitutis Anſelmus refert. ** Concilii Triburienſis, ut habetur in Decretis cauſa XXVII. quæſt. II. cap. *Si quis*. *** Triburienſi Concilio eadem cauſa XXVII. quæſt. XII. cap. *Quidam*, immediate ante illud quod iam proxime relatum eſt. **** Quod in Decret. cauſa ſupradicta, & eadem quæſt. cap. *Statutum eſt*, velut ex Concilio Toletano refertur. Sed in nullo Toletanorum Conciliorum inveniri appendix notat; haberi autem in Concilio Trosleiano, pro quo fortaſſe quidam inuſitata ſibi voce perterrefactus Toletanum putavit reponendum. Habetur quoque Lib. I. Capitularium Caroli Magni cap. CV.

quæ ſponſum, & ſponſam etiam coniuges facit: & utraque pactio deſponſatio, vel (1) ſponſalia interdum dicuntur; proprie tamen ſponſalia dicuntur quædam ſolemnia pacta nuptialia.

Quare non ſtatim tradantur ſponſæ.

DE nuptialibus pactis, ubi eſt tantum ſponſio futuri, ait Auguſtinus: * „ Inſtitutum eſt ut iam pactæ ſponſæ non ſtatim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam (2) non ſuſpiravit ſponſus dilatam. “

Quæ ſponſa ſit vidua mortuo ſponſo, & quæ non.

ET eſt ſciendum, quod illa ſponſa quæ tantum in futuro eſt pacta, mortuo ſponſo non remanet vidua, quia non fuerat vir eius: unde ſi quis eam duxerit, ad ſacros ordines conſcendere non prohibetur, quia non duxit viduam. Viduæ enim maritus æque ſicut bigamus ſacerdos fieri prohibetur. Ex tali autem copula nullus arcetur a ſacris ordinibus.

Qui alterius ſponſam eo mortuo ducit, ad ſacros ordines accedere poteſt.

SEcundum hoc intelligendum eſt quod ait Pelagius Papa de illo qui, mortuo ſponſo, eius ſponſam ducit in uxorem. „ Nihil eſt (inquit) quantum ad hunc articulum attinet, quod ei obviet de canonicis inſtitutis, “ quin ad ſacros ordines promoveri valeat. Si vero talis ſponſa fuiſſet inter quam & ſponſum eius conſenſus de præſenti interceſſiſſet, eo mortuo vidua remanſiſſet; cui copulatus in coniugio ulterius ad ſacros ordines non accederet, cum viduam duxerit. Non eſt ergo ambigendum quin ſolus de præſenti conſenſus coniugium efficiat, & exinde veri coniuges appellentur. Ideo poſt talem conſenſum, ſi quis alii ſe copulaverit, etiamſi carnis commixtio illic ſequatur, ad priorem copulam revocandus eſt.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de inſtitutione matrimonii, & ſignificatione ipſius, hic incipit determinare de cauſis eius: & dividitur in partes duas. In prima de cauſis conſtituentibus matrimonium; in ſecunda de cauſis honeſtantibus ipſum, diſtinct. xxxi. ibi, *Poſt hæc de bonis coniugii, quæ ſint, & qualiter coitum excuſent, dicendum eſt*. Prima in duas. In prima determinat de cauſa efficiente matrimonium; in ſecunda de cauſa finali ipſius, circa finem xxx. diſtinct. ibi, *Expoſito quæ ſit cauſa efficiens matrimonii, conſequens eſt oſtendere ob quam cauſam ſoleat, vel debeat contrahi matrimonium*. Prima in duas. In prima determinat de cauſa efficiente matrimonium. In ſecunda ponit impedimentum illius cauſæ, xxix. diſtinct. ibi, *Oportet autem conſenſum coniugalem liberum eſſe a coactione*. Prima in duas. In prima oſtendit quod conſenſus facit matrimonium; in ſecunda oſtendit qualem oporteat eſſe illum conſenſum, diſt. xxviii. ibi, *Hic quæri debet, utrum conſenſus de futuro, addito etiam iuramento, coniugium efficiat*. Prima in duas. In prima, præmiſſo de quo eſt intentio, diffinit matrimonium, ut cauſa effectui proportionata ſumatur. In ſecunda oſtendit quæ ſit cauſa matrimonii, ibi, *Efficiens autem cauſa matrimonii eſt conſenſus*. Et hæc dividitur in tres. In prima proponit quod intendit. In ſecunda probat propoſitum, ibi, *Quod autem conſenſus matrimonium faciat, ſubditis probatur teſtimoniis*. In tertia excludit errorem, ibi, *Quidam tamen aſſerunt, verum coniugium non contrahi ante traditionem, & carnalem copulam*. Et dividitur in partes duas. In prima proſequitur partes erroris eorum; in ſecunda excludit eum, ibi, *His autem ita reſpondemus*. Circa primum tria facit. Primo ponit opinionem illorum falſam. Secundo ponit probationem eius, ibi, *Quod vero inter ſponſam & coniugem plurimum interſit, ex eo aſtruunt &c.* Tertio ponit reſponſionem eorum ad probationem pro veritate inductam, ibi, *Præmiſſas autem auctoritates . . . . ita intelligi volunt*.

His itaque reſpondemus. Hic reſpondet ad probationem illorum poſitam, & circa hoc

(1) *In edit. Nicolai* deſponſalia. (2) *Al. deeſt* non.
EX EDIT. P. NICOLAI. * Lib. VIII. Confeſſ. cap. III.

tria facit. Primo ponit diſtinctionem quamdam, qua prædictæ auctoritates ſolvuntur. Secundo probat illam diſtinctionem per diverſas ſanctorum auctoritates, ibi, *Aliquando enim ſponſas vocant quæ talem habuerunt deſponſationem, ubi fuit pactio coniugalis de præſenti*. Tertio probat eam per rationes, ibi, *Et ſciendum eſt, quod illa ſponſa quæ tantum in futuro eſt pacta, mortuo ſponſo non remanet vidua*.

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima de matrimonio. Secunda de ſponſalibus. Tertia de bigamia.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Quid ſit matrimonium.

Secundo. Utrum conſenſus ſit cauſa matrimonii.

Tertio. Utrum matrimonium poſſit ſolvi per religionis ingreſſum.

ARTICULUS I.

Utrum matrimonium ſit in genere coniunctionis.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non ſit in genere coniunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt a coniunctione ipſa ſicut cauſa ab effectu. Sed matrimonium eſt vinculum quoddam quo matrimonio iuncti ligantur. Ergo non eſt in genere coniunctionis.

2. Præterea. Omne ſacramentum eſt ſenſibile ſignum. Sed nulla relatio eſt accidens ſenſibile. Ergo matrimonium, cum ſit ſacramentum, non erit in genere relationis, & ita nec in genere coniunctionis.

3. Præterea. Coniunctio eſt relatio æquiparantiæ, ſicut æqualitas. Sed non eſt una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una coniunctio; & ſic ſi matrimonium eſt in genere coniunctionis, non erit unum tantum matrimonium inter duos coniuges.

Sed contra. Relatio eſt ſecundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed ſecundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, & uxor mariti uxor. Ergo matrimonium eſt in genere relationis, nec eſt aliud quam coniunctio.

Præterea. Unio duorum ad aliquod unum non fit niſi ſecundum coniunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet Geneſ. II. 24. *Erunt duo in carne una*. Ergo matrimonium eſt in genere coniunctionis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod matrimonium incongrue nominetur. Quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior eſt matre. Ergo magis debet denominari a patre quam a matre coniunctio utriuſque.

2. Præterea. Res debet denominari ab eo quod eſt de eſſentia ſua, quia ratio quam ſignificat nomen, eſt diffinitio, ut dicitur in IV. Metaph. Sed nuptiæ non ſunt de eſſentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium nuptiæ appellari.

3. Præterea. Species non poteſt proprio nomine nominari ab eo quod eſt generis. Sed coniunctio eſt genus ad matrimonium. Ergo non proprie poteſt coniugium nominari.

Sed contrarium eſt communis uſus loquentium.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod inconvenienter diffiniatur in littera. Quia in mariti diffinitione oportet quod matrimonium ponatur: quia maritus eſt qui eſt mulieri matrimonio iunctus. Sed ipſe ponit matrimonialem coniunctionem in diffinitione matrimonii. Ergo videtur quod ſit circulatio in diffinitionibus iſtis.

2. Præterea. Per matrimonium ſicut vir efficitur maritus mulieris, ita mulier uxor viri. Ergo non magis deberet dici coniunctio maritalis quam uxoria.

3. Præterea. Conſuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio iuncti ſunt valde moribus diverſi. Ergo non debet poni in diffinitione matrimonii: *Individuam vitæ conſuetudinem retinens*.

4. Præterea. Inveniuntur aliæ diffinitiones de matrimonio datæ. Quia ſecundum Hugonem (Lib. II. de ſacram. part. XI. cap. IV.) matrimonium eſt *duarum idonearum perſonarum legitimus de coniunctione conſenſus*. Secundum quoſdam autem matrimonium eſt *conſortium* (a) *communis vitæ, & communicatio divini, & humani iuris*. Et quæritur qualiter hæ diffinitiones differant.

(a) Nicolai *communicationis*.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod coniunctio adunationem quamdam importat: unde ubicumque eſt adunatio aliquorum, ibi eſt aliqua coniunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad aliud adunari, ſicut multi homines adunantur ad unam militiam, vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel ſocii negotiationis: & ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem, & educationem prolis, & iterum ad unam vitam domeſticam, conſtat quod in matrimonio eſt aliqua coniunctio, ſecundum quam dicitur maritus, & uxor; & talis coniunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, eſt matrimonium; coniunctio autem corporum, vel animorum ad matrimonium conſequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium eſt vinculum quo ligantur formaliter, non effective: & ideo non oportet quod ſit aliud a coniunctione.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ipſa relatio non ſit ſenſibile accidens, tamen cauſæ eius poſſunt eſſe ſenſibiles: nec in ſacramento requiritur quod ſit ſenſibile id quod eſt res, & ſacramentum (hoc enim modo ſe habet in hoc ſacramento prædicta coniunctio) ſed verba exprimentia conſenſum, quæ ſunt ſacramentum tantum, & cauſa prædictæ coniunctionis, ſunt ſenſibilia.

Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo ſicut in cauſa, ut ſimilitudo in qualitate; & in aliquo ſicut in ſubiecto, ut in ipſis ſimilibus: & ex utraque parte poteſt attendi unitas, & diverſitas ipſius. Quia ergo in ſimilitudine non eſt eadem qualitas numero, ſed ſpecie in utroque ſimili, & iterum ſubiecta ſimilitudinis ſunt duo numero, & ſimiliter eſt de æqualitate; ideo & æqualitas, & ſimilitudo omnibus modis eſt alia numero in utroque ſimilium, & æqualium. Sed relatio quæ eſt matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, ſcilicet ex parte cauſæ, quia ad eamdem numero generationem ordinatur; ſed ex parte ſubiecti habet diverſitatem ſecundum numerum: & ideo hæc relatio eſt una, & multiplex; & ſecundum quod eſt multiplex ex parte ſubiecti, ſignificatur his nominibus *uxor*, & *maritus*; ſecundum autem quod eſt una, ſignificatur hoc nomine *matrimonium*.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in matrimonio eſt tria conſiderare. Primo eſſentiam ipſius, quæ eſt coniunctio; & ſecundum hoc nominatur coniugium. Secundo cauſam eius, quæ eſt deſponſatio; & ſecundum hoc vocantur nuptiæ a *nubere*, quia in ipſa ſolemnitate deſponſationis qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur. Tertio effectum, qui eſt proles; & ſic dicitur matrimonium, ut Auguſtinus dicit contra Fauſtum (Lib. XIX. cap. XXVI.) ob hoc quod mulier non debet ad aliud nubere, niſi ut ſit mater. Poteſt etiam dici matrimonium, quaſi matris munium, ideſt officium: quia feminis maxime incumbit officium educandæ prolis. Vel dicitur matrimonium, quaſi matrem muniens: quia iam habet quo defendatur, & muniatur, ſcilicet virum. Vel dicitur matrimonium, quaſi matrem monens, ne virum relinquat, alteri adhærens. Vel dicitur matrimonium, quaſi materia unius, quia in eo ſit coniunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium a monos, & materia. Vel dicitur matrimonium, ut Iſidorus (Lib. IX. etym. cap. VII.) dicit a matre, & nato: quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater ſit dignior quam mater, tamen circa prolem magis officioſa eſt mater quam pater. Vel ideo quia mulier ad hoc principaliter facta eſt ut ſit homini in adiutorium prolis; non autem vir propter hoc factus eſt: unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquando eſſentialia cognoſcuntur per accidentalia; & ideo etiam per accidentalia aliqua nominari poſſunt, cum nomen detur cauſa rei innoteſcendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliquando ſpecies nominatur ab eo quod eſt generis propter imperfectionem ſpeciei, quando ſcilicet habet complete generis rationem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat, ſicut proprium accidentale retinet nomen proprii communis. Aliquando autem propter perfectionem, quando in una ſpecie complete invenitur ratio generis, & non in alia; ſicut animal denominatur ab anima, quæ competit animato corpori, quod eſt genus animalis; ſed animatio non invenitur perfecte in animatis quæ non ſunt animalia: & ſimiliter eſt in propoſito: quia coniunctio viri ad mulierem per matrimonium

nium eſt maxima, cum ſit & animarum, & corporum; & ideo coniugium nominatur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, in matrimonio tria poſſunt conſiderari, ſcilicet cauſa ipſius, & eſſentia eius, & effectus; & ſecundum hoc tres diffinitiones inveniuntur de matrimonio datæ. Nam diffinitio Hugonis tangit cauſam, ſcilicet conſenſum; & per ſe non eſt. Diffinitio autem in littera poſita tangit eſſentiam matrimonii, ſcilicet coniunctionem, & addit determinatum ſubiectum in hoc quod dicit, *Inter legitimas perſonas*. Ponit etiam differentiam contrahentem ad ſpeciem in hoc quod dicit, *Maritalis:* quia cum matrimonium ſit coniunctio in ordine ad aliquod unum, talis coniunctio in ſpeciem trahitur per illud ad quod ordinatur; & hoc eſt quod ad maritum pertinet. Ponit etiam virtutem huius coniunctionis, quia indiſſolubilis eſt in hoc quod dicit: *Individuam vitæ conſuetudinem retinens*. Sed alia diffinitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium, (a) ſcilicet vitam communem in rebus domeſticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur, ideo ponitur ordinativum iſtius communionis, ſcilicet ius divinum, & humanum: aliæ enim communicationes, ut negotiatorum, & commilitantium, ſolo iure humano inſtitutæ ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod priora aliquando, ex quibus debet dari diffinitio, non ſunt nominata: & ideo in diffinitione aliquorum ponuntur aliqua poſteriora ſimpliciter, quæ ſunt priora quo ad nos, ſicut in diffinitione qualitatis ponitur quale a Philoſopho cum dicit (Lib. prædicamentorum cap. de quantitate) *Qualitas eſt ſecundum quam quales dicimur*: & ita etiam hic in diffinitione matrimonii ponitur coniunctio maritalis, ut ſit ſenſus, quod matrimonium eſt coniunctio ad ea quæ mariti officium requirit, quæ non poterant uno nominari nomine.

Ad ſecundum dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis coniunctionis, ut dictum eſt: & quia, ut dicit Apoſtolus (I. Corinth. VII.) vir non eſt propter mulierem, ſed mulier propter virum; ideo hæc differentia potius debet ſumi a viro quam a muliere.

Ad tertium dicendum, quod ſicut vita civilis non importat actum ſingularem huius vel illius, ſed ea quæ ad communicationem civilem pertinent; ita vita coniugalis nihil eſt aliud quam converſatio ad communicationem talem pertinens: & ideo quantum ad hanc vitam ſemper conſuetudo eſt individua, quamvis ſit diverſa quantum ad actus ſingulares utriuſque.

Ad quartum patet ſolutio ex dictis.

ARTICULUS II.

Utrum conſenſus ſit cauſa efficiens matrimonii.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod conſenſus non ſit cauſa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non ſunt a voluntate humana, ſed ab inſtitutione divina. Sed conſenſus ad voluntatem pertinet. Ergo non eſt cauſa matrimonii, ſicut nec aliorum ſacramentorum.

2. Præterea. Idem non eſt cauſa ſui ipſius. Sed matrimonium nihil aliud videtur eſſe quam conſenſus: quia conſenſus ipſe ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam. Ergo conſenſus non eſt cauſa matrimonii.

3. Præterea. Unius debet eſſe una cauſa. Sed matrimonium inter duos eſt unum, ut dictum eſt: conſenſus autem duorum ſunt diverſi, quia diverſorum ſunt etiam in diverſa: ab una enim parte eſt conſenſus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus conſenſus non eſt cauſa matrimonii.

Sed contra eſt quod Chryſoſtomus dicit (Auctor oper. imperf. & refertur in Decr. diſt. XXVI. quæſt. II. cap. *Matrimonium*:) *Matrimonium non facit coitus, ſed voluntas.*

Præterea. Unus non accipit poteſtatem in eo quod eſt libere alterius, niſi per eius conſenſum. Sed per matrimonium accipit uterque coniugum poteſtatem in corpus alterius, ut patet I. Corinth. VII. cum prius uterque ſui corporis liberam poteſtatem haberet. Ergo conſenſus facit matrimonium.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non oporteat conſenſum per verba exprimi. Quia ſicut per matrimonium redigitur homo in poteſtatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quo ad Deum, etiam ſi non exprimatur verbis. Ergo & conſenſus facit matrimonii obligationem etiam ſine expreſſione verborum.

2. Præterea. Matrimonium poteſt eſſe inter aliquos qui ſuum conſenſum ſibi mutuo ver-

(a) Al. ſcilicet vita communis.

verbis exprimere non poſſunt: quia vel ſunt muti, vel diverſarum linguarum. Ergo expreſſio conſenſus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Præterea. Si omittatur illud quod eſt de neceſſitate ſacramenti quacumque ex cauſa, non eſt ſacramentum. Sed in aliquo caſu eſt matrimonium ſine expreſſione verborum, ſicut quando puella tacet præ verecundia parentibus eam viro tradentibus. Ergo expreſſio verborum non eſt de neceſſitate matrimonii.

Sed contra. Matrimonium eſt ſacramentum quoddam. Sed in omni ſacramento requiritur aliquod ſenſibile ſignum. Ergo & in matrimonio; & ita oportet ibi ſaltem eſſe verba exprimentia conſenſum ſenſibiliter.

Præterea. In matrimonio fit contractus inter virum & mulierem. Sed in quolibet contractu oportet eſſe expreſſionem verborum, quibus ſe mutuo homines obligent. Ergo in matrimonio oportet eſſe conſenſum per verba expreſſum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod conſenſus expreſſus per verba de futuro, matrimonium faciat. Quia ſicut ſe habet præſens ad præſens, ita futurum ad futurum. Sed conſenſus per verba de præſenti expreſſus facit matrimonium in præſenti. Ergo conſenſus expreſſus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. Præterea. Sicut in matrimonio fit quædam obligatio per verba exprimentia conſenſum, ita & in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrum per verba de præſenti, vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Præterea. Per votum religionis homo contrahit matrimonium ſpirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, & obligat. Ergo ſimiliter poteſt fieri matrimonium per verba de futuro.

Sed contra eſt, quia ille qui conſentit in aliquam per verba de futuro, & poſtea cum alia per verba de præſenti, debet ſecundum iuta habere ſecundam pro uxore. Sed hoc non eſſet, ſi conſenſus per verba de futuro faceret matrimonium: quia ex quo verum eſt matrimonium cum una, ea vivente non poteſt contrahi cum alia. Ergo conſenſus per verba de futuro non facit matrimonium.

Præterea. Qui promittit ſe aliquid tractaturum, nondum facit illud. Sed qui conſentit per verba de futuro, promittit ſe cum aliqua tractaturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod conſenſus expreſſio per verba, etiam ſi deſit interior conſenſus, facit matrimonium. Quia fraus & dolus nemini debet patrocinari, ſecundum iura. Sed ille qui verbis conſenſum exprimit quem corde non habet, dolum committit. Ergo non debet ſibi patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Præterea. Aſſenſus mentalis alterius non poteſt eſſe alicui notus, niſi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expreſſio verborum non ſufficit, ſed conſenſus interior requiritur in utroque coniugum, tunc neuter poterit ſcire de altero, an ſit ei verus coniux; & ita erit fornicator quandocumque matrimonio utetur.

3. Præterea. Si aliquis probatur per verba de præſenti in aliquam conſenſiſſe, cogitur per excommunicationis ſententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat conſenſum mentalem defuiſſe; etiamſi poſtea cum alia contraxerit conſenſu mentali verbis expreſſo. Sed hoc non eſſet, ſi requireretur conſenſus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra eſt quod Innocentius III. *dicit* in Decret. (extra de ſponſal. & matrimo. cap. *Tua nos* in fine) in iſto caſu loquens: *Sine conſenſu nequeunt cetera fœdus perficere coniugale.*

Præterea. Intentio requiritur in omnibus ſacramentis. Sed ille qui corde non conſentit, non habet intentionem matrimonium contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in omnibus ſacramentis eſt aliqua ſpiritualis operatio mediante materiali operatione quæ eam ſignificat; ſicut per ablutionem corporalem in baptiſmo fit ablutio interior ſpiritualis: unde cum in matrimonio ſit quædam ſpiritualis coniunctio, inquantum matrimonium eſt ſacramentum, & aliqua materialis, ſecundum quod eſt in officium naturæ, & civilis vitæ; oportet quod mediante materiali fiat ſpiritualis virtute divina: unde cum coniunctiones materialium contractuum fiant per mutuum conſenſum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis coniunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacramentorum prima cauſa eſt divina virtus, quæ

Digitized by Google

que in eis operatur ſalutem ; ſed cauſæ ſecundæ inſtrumentales ſunt materiales operationes ex divina inſtitutione efficaciam habentes ; & ſic conſenſus in matrimonio eſt cauſa .

Ad ſecundum dicendum , quod matrimonium non eſt ipſe conſenſus, ſed quædam unio ordinatorum ad invicem, ut dictum eſt, quam conſenſus facit : nec conſenſus , proprie loquendo, coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam ſignificat , ſed voluntatem eius qua factum eſt ut Eccleſiæ coniungeretur.

Ad tertium dicendum , quod ſicut matrimonium eſt unum ex parte eius in quod fit coniunctio , quamvis ſit multiplex ex parte coniunctorum ; ita etiam conſenſus eſt unus ex parte eius in quod conſentitur , ſcilicet prædictæ coniunctionis , quamvis ſit multiplex ex parte conſentientium : nec eſt directe conſenſus in virum , ſed in coniunctionem ad virum ex parte uxoris , & ſimiliter ex parte viri conſenſus in coniunctionem ad uxorem.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum , quod, ſicut ex dictis patet , coniunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non poſſunt fieri niſi ſibi invicem voluntatem ſuam verbis promant qui contrahunt, ideo etiam oportet quod conſenſus matrimonium faciens verbis exprimatur , ut expreſſio verborum ſe habeat ad matrimonium ſicut ablutio exterior ad baptiſmum.

Ad primum ergo dicendum , quod in voto non eſt aliqua ſacramentalis obligatio , ſed ſpiritualis tantum : & ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum ad hoc quod obliget , ſicut eſt de matrimonio.

Ad ſecundum dicendum , quod quamvis non poſſint vota ſua mutuo verbis tales exprimere, poſſunt tamen exprimere nutibus ; & tales nutus pro verbis computantur.

Ad tertium dicendum , quod ſicut dicit Hugo de Sancto Vict. (ubi ſupra) eos qui coniunguntur, ſic oportet conſentire ut invicem ſe ſpontanee recipiant; quod iudicatur fieri, ſi in deſponſatione non contradicant : unde verba parentum computantur in caſu illo ac ſi eſſent puellæ : ſunt enim ſufficiens ſignum quod ſunt eius ex quo non contradicit.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum , quod cauſæ ſacramentales ſignificando efficiunt , unde efficiunt quod ſignificant : & quia cum aliquis conſenſum ſuum per verba de futuro exprimit , non ſignificat ſe facere matrimonium, ſed promittit ſe facturum; ideo talis expreſſio conſenſus non facit matrimonium , ſed diſpoſitionem eius, quæ ſponſalia nominantur.

Ad primum ergo dicendum, quod conſenſus exprimitur per verba de præſenti , & verba ſunt præſentia, & in præſens conſentitur pro eodem tempore . Sed quando conſenſus fit per verba de futuro, verba ſunt præſentia, ſed conſentitur in futurum : & ideo non pro eodem tempore : & propter hoc non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum , quod etiam in aliis contractibus qui verbis futuris utitur , non transfert poteſtatem rei ſuæ in alterum, ut ſi dicat , Dabo tibi ; ſed ſolum quando verbis præſentibus utitur.

Ad tertium dicendum, quod in voto profeſſionis actus ſpiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, ſcilicet obedientia, vel obſervantia regulæ , & non ipſum matrimonium ſpirituale. Si autem matrimonium ſpirituale in futuro voveatur, non eſt votum ſpirituale : quia nondum ex hoc aliquis eſt monachus ; ſed ſe futurum monachum pollicetur.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ſicut ſe habet ablutio exterior ad baptiſmum , ita ſe habet expreſſio verborum ad hoc ſacramentum, ut dictum eſt. Unde ſicut ſi aliquis ablutionem exteriorem reciperet non intendens accipere ſacramentum, ſed ludum , & dolum facere, non eſſet baptizatus ; ita expreſſio verborum ſine interiori conſenſu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi ſunt duo, ſcilicet defectus conſenſus, qui ſibi patrocinatur in foro conſcientiæ, ut non aſtringatur vinculo matrimonii , quamvis non in foro Eccleſiæ, in quo iudicatur ſecundum allegata; & dolus verborum , & hic non patrocinatur nec in foro pœnitentiæ , nec in foro Eccleſiæ , quia in utroque pro hoc punitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi deſit conſenſus mentalis ex parte unius , ex neutra parte eſt matrimonium : quia matrimonium conſiſtit in mutua coniunctione , ut dictum eſt.

aſt. Tamen probabiliter poteſt credi dolus non eſſe, niſi ſigna evidentia doli appareant: quia de quolibet eſt præſumendum bonum, niſi probetur contrarium: unde ille ex cuius parte dolus non eſt, a peccato excuſatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum, quod in tali caſu Eccleſia compellit eum ad ſtandum cum prima uxore, quia iudicat ſecundum ea quæ foris apparent; nec decipitur in iuſtitia, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potius excommunicationem ſuſtinere quam ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotas fugere.

ARTICULUS III.

Utrum alter coniugum, etiam poſt carnalem copulam, poſſit altero invito ad religionem tranſire.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod alter coniugum, etiam poſt carnalem copulam, poſſit altero invito ad religionem tranſire. Quia lex divina magis debet ſpiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permiſit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. Præterea. Minus bonum non impedit maius bonum. Sed matrimonii ſtatus eſt minus bonum quam ſtatus religionis, ut patet I. Corinth. VII. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin poſſit ad religionem tranſire.

3. Præterea. In qualibet religione fit quoddam ſpirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem tranſire. Ergo & licet de matrimonio leviori, ſcilicet carnali, ad arctius, ſcilicet matrimonium religionis, tranſire, etiam invita uxore.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. ut nec etiam ad tempus vacent orationi coniuges ſine mutuo conſenſu a matrimonio abſtinentes.

Præterea. Nullus poteſt facere licite quod eſt in præiudicium alterius ſine eius voluntate. Sed votum religionis emiſſum ab uno coniugum eſt in præiudicium alterius: quia unus habet poteſtatem corporis alterius. Ergo unus ſine conſenſu alterius non poteſt votum religionis emittere.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam. Indiviſibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii ſacramentum, inquantum ſcilicet ſignificat perpetuam coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam. Sed ante carnalem copulam poſt conſenſum per verba de præſenti expreſſum, eſt verum matrimonii ſacramentum. Ergo non poteſt fieri diviſio per hoc quod alter ad religionem intrat.

2. Præterea. In ipſo conſenſu per verba de præſenti expreſſo unus coniugum in alterum poteſtatem ſui corporis transfert. Ergo ſtatim poteſt exigere debitum, & alter tenetur reddere; & ita nec poteſt unus invito altero ad religionem tranſire.

3. Præterea. Matth. XIX. 6. *Quod Deus coniunxit, homo non ſeparet*. Sed coniunctio quæ eſt ante carnalem copulam, divinitus facta eſt. Ergo non poteſt ſeparari humana voluntate.

Sed contra eſt quod ſecundum Hieronymum (alium Auctorem in prologo ſuper Ioannem) Dominus Ioannem vocavit de nuptiis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod mulier non poſſit nubere alteri, viro ante carnalem copulam religionem ingreſſo. Quia illud quod cum matrimonio ſtare poteſt, non ſolvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet matrimoniale vinculum inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non abſolvitur a vinculo matrimoniali. Sed quamdiu manet vinculum matrimoniale ad unum, non poteſt nubere alteri. Ergo &c.

2. Præterea. Vir poſt ingreſſum religionis poteſt ante profeſſionem redire ad ſæculum. Si ergo mulier poſſet alteri nubere, viro intrante religionem, & ipſe poſſet aliam ducere rediens ad ſæculum: quod eſt abſurdum.

3. Præterea. Per Decretalem novam (Lib. VI. tit. *De Regularibus*, cap. *Non ſolum*) profeſſio ante annum emiſſa pro nulla reputatur. Ergo ſi poſt talem profeſſionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere: ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri poteſtas nubendi alteri: alias una mulier haberet duos viros.

Sed contra. Nullus poteſt alterum obligare ad ea quæ ſunt perfectionis. Sed continentia eſt de his quæ ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir ad religionem ingreditur; & ſic poteſt nubere.

S C

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod nullus poteſt facere (a) oblationem Deo de alieno : unde cum per matrimonium conſummatum iam ſit corpus viri factum uxoris, non poteſt abſque conſenſu ipſius Deo ipſum offerre per continentiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana conſiderabat matrimonium ſolum inquantum eſt in officium ; ſed lex divina ſecundum quod eſt ſacramentum, ex quo habet omnimodam indiviſibilitatem : & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt inconveniens maius bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipſum, ſicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam perſonam, ſcilicet Chriſtum, cui quantum ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia ; ſed matrimonium materiale, & religionis non fiunt ad unam perſonam ; & ideo non eſt ſimile.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ante carnalem copulam eſt inter coniuges tantum ſpirituale vinculum, ſed poſt eſt inter eos etiam vinculum carnale : & ideo ſicut poſt carnalem copulam matrimonium ſolvitur per mortem carnalem, ita per ingreſſum religionis ante carnalem copulam ſolvitur : quia religio eſt mors quædam ſpiritualis, qua aliquis ſæculo moriens, vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam ſignificat illam coniunctionem quæ eſt Chriſti ad animam per gratiam, quæ quidem ſolvitur per diſpoſitionem ſpiritualem contrariam, ſcilicet peccatum ; ſed per carnalem copulam ſignificat coniunctionem ad Eccleſiam quantum ad aſſumptionem humanæ naturæ in unitatem perſonæ, quæ omnino eſt indiviſibilis.

Ad ſecundum dicendum, quod ante carnalem copulam non eſt omnino translatum corpus unius ſub poteſtate alterius, ſed ſub conditione, ſi interea alter coniugum ad frugem melioris vitæ non convolet ; ſed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem poſſeſſionem ſibi traditæ poteſtatis : unde etiam ante carnalem copulam non ſtatim tenetur reddere debitum poſt matrimonium contractum per verba de præſenti, ſed datur ei tempus duorum menſium propter tria. Primo ut interim poſſit deliberare de tranſeundo ad religionem. Secundo ut præparentur quæ ſunt neceſſaria ad ſolemnitatem nuptiarum. Tertio ne vilem habeat maritus datam quam non ſuſpiravit dilatam.

Ad tertium dicendum, quod coniunctio matrimonialis ante carnalem copulam eſt quid imperfectum quantum ad eſſe primum, ut ſupra dictum eſt, ſed non conſummata quantum ad actum ſecundum, qui eſt operatio : & ſimilatur poſſeſſioni corporali, & ideo nec omnimodam indiviſibilitatem habet.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale ſolvit ut mulier nubat cui vult, ſecundum Apoſtoli ſententiam ; ita etiam poſt mortem ſpiritualem viri per religionis ingreſſum poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter coniugali vinculo abrenuntiat, & ideo adhuc manet ; ſed quando unus tantum vovet, tunc, quantum eſt in ſe, abrenuntiat vinculo coniugali ; & ideo alter abſolvitur a vinculo illo.

Ad ſecundum dicendum, quod non intelligitur mortuus ſæculo per religionis ingreſſum, quouſque profeſſionem emiſerit ; & ideo uſque ad tempus illud tenetur eum uxor ſua expectare.

Ad tertium dicendum, quod de profeſſione ſic emiſſa ante tempus determinatum a iure, eſt idem iudicium quod de voto ſimplici : unde ſicut poſt votum ſimplex viri mulier ei reddere debitum non tenetur, tamen ipſa non haberet poteſtatem alteri nubere ; ita & hic.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de ſponſalibus : & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Quid ſint ſponſalia.

Secundo. Qui poſſunt ſponſalia contrahere.

Tertio. Utrum ſponſalia dirimi poſſint.

(a) *In editis* obligationem.

ARTICULUS I.

Utrum ſponſalia convenienter dicantur futurarum nuptiarum promiſſio.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſponſalia non convenienter dicantur futurarum nuptiarum promiſſio, ut habetur ex verbis Nicolai Papæ (I. in Decr. cauſa xxx. quæſt. v. cap. *Noſtrates.*) Quia, ſicut dicit Iſidorus (Lib. IX. etym. cap. VII.) eſt aliquis ſponſus, non quia promittit, ſed quia ſpondet, & ſponſores dat. Sed a ſponſalibus dicitur aliquis ſponſus. Ergo male dicitur promiſſio.

2. Præterea. Quicumque promittit aliquid, debet compelli ad ſolvendum. Sed illi qui ſponſalia contrahunt, non compelluntur per Eccleſiam ad matrimonium contrahendum. Ergo ſponſalia non ſunt promiſſio.

3. Præterea. In ſponſalibus non eſt quandoque ſola promiſſio, ſed additur iuramentum, & aliquæ arrhæ. Ergo videtur quod non debuerint ſolum per promiſſionem diffiniri.

4. Præterea. Matrimonia debent eſſe libera, & abſoluta. Sed ſponſalia quandoque fiunt ſub conditione etiam accipiendæ pecuniæ. Ergo non convenienter dicuntur promiſſio nuptiarum.

5. Præterea. Promiſſio quæ eſt de rebus futuris, vituperatur Iacob. IV. Sed circa ſacramentum non debet aliquid eſſe vituperabile. Ergo nec debet fieri promiſſio futurarum nuptiarum.

6. Præterea. Nullus dicitur ſponſus niſi a ſponſalibus. Sed aliquis dicitur ſponſus ex præſentibus nuptiis, ut in littera dicitur. Ergo ſponſalia non ſemper ſunt futurarum nuptiarum promiſſio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, conſenſus in coniugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, ſed matrimonii promiſſionem: & hæc promiſſio dicitur ſponſalia a ſpondendo, ut Iſidorus dicit (ubi ſupra.) Nam ante uſum tabularum matrimonii cautiones dabant, quibus ſpondebant ſe invicem conſentire (*a*) in iura matrimonii, & fideiuſſores dabant. Fit autem iſta promiſſio dupliciter, ſcilicet abſolute, & ſub conditione. Abſolute quatuor modis. Primo nuda promiſſione, ut cum dicitur, Accipiam te in meam; & e contrario. Secundo datis arrhis ſponſalitiis, ut pecunia, vel huiuſmodi. Tertio annuli ſubarrhatione. Quarto interveniente iuramento. Si autem fiat dicta promiſſio ſub conditione, diſtinguendum eſt: quia aut eſt conditio honeſta, ut cum dicitur, Accipiam te, ſi parentibus placet; & tunc ſtante conditione ſtat promiſſio, & non ſtante non ſtat: aut eſt inhoneſta, & hoc dupliciter: quia aut eſt contraria bonis matrimonii, ut ſi dicam, Accipiam te, ſi venena ſterilitatis procures; & tunc non contrahuntur ſponſalia: aut non eſt contraria bonis matrimonii, ut ſi dicam, Accipiam te, ſi furtis meis conſentias; & tunc ſtat promiſſio, ſed tollenda eſt conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſa ſponſalia, & ſponſorum datio eſt promiſſionis confirmatio: & ideo (*b*) ab hoc denominatur quaſi a perfectiori.

Ad ſecundum dicendum, quod ex tali promiſſione obligatur unus alii ad matrimonium contrahendum; & peccat mortaliter non ſolvens promiſſum, niſi legitimum impedimentum interveniat: & ſecundum hoc etiam Eccleſia cogit iniungendo pœnitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioſo non compellitur: quia matrimonia coacta conſueverunt malos exitus habere: niſi forte iuramentum intervenerit; quia tunc cogendus eſt, ut quidam dicunt; quamvis aliis non videatur propter cauſam prædictam, præcipue ſi de uxoricidio timeretur.

Ad tertium dicendum, quod illa addita non ſunt niſi ad confirmandam promiſſionem: unde non ſunt aliud quam promiſſio.

Ad quartum dicendum, quod conditio illa quæ apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia ſi eſt inhoneſta, debet abiici; ſi autem honeſta, aut de bonis ſimpliciter, ut ſi dicatur, Accipiam te, ſi placet parentibus; & hæc conditio non tollit libertatem ſponſalium, ſed auget ei honeſtatem: aut eſt de utilibus, ut ſi dicat, Contraham tecum, ſi dabis mihi centum; & tunc hoc non ponitur quaſi ad vendendum conſenſum matrimonii, ſed intelligitur ut promiſſio dotis: unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniæ per modum pœnæ; & tunc quia matrimonia debent eſſe libera, talis conditio non ſtat, nec poteſt exigi pœna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quod Iacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam

(a) *Al.* in iure matrimoniali. (b) *Al.* ad hoc determinatur.

lam promiſſionem de futuris faciat, ſed quod (a) non promittat quaſi fiduciam habens de vita ſua: unde docet quod debet apponi con ditio, Si Deus voluerit; quæ etiam ſi verbis non exprimatur, corde debet intelligi.

Ad ſextum dicendum, quod in matrimonio poteſt conſiderari ipſa coniunctio matrimonialis, & actus eius: & a ſponſione primi in futurum dicitur ſponſus a ſponſalibus contractis per verba de futuro; & a ſponſione ſecundi dicitur aliquis ſponſus etiam quando contractum eſt matrimonium per verba de præſenti, quia ex hoc ipſo ſpondet matrimonii actum. Tamen a prima ſponſione dicuntur ſponſalia proprie, quæ ſunt quædam ſacramentalia matrimonii, ſicut exorciſmus baptiſmi.

ARTICULUS II.

Utrum tempus ſeptennii ſit competenter aſſignatum ſponſalibus contrahendis.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod tempus ſeptennii non ſit competenter aſſignatum ſponſalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri poteſt, non requirit diſcretionem in illis ad quos pertinet. Sed ſponſalia fieri poſſunt per parentes utroque illorum ignorante quorum ſunt ſponſalia. Ergo ita poſſunt fieri ante ſeptennium, ſicut poſt.

2. Præterea. Sicut ad contractum ſponſalium requiritur aliquis rationis uſus, ita ad conſentiendum in peccatum mortale. Sed ſicut Gregorius narrat in IV. Dial. (cap. XVIII.) quidam puer propter peccatum blaſphemiæ a diabolo extinctus eſt. Ergo etiam ante ſeptennium poſſunt ſponſalia contrahi.

3. Præterea. Sponſalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non aſſignatur unum tempus puellæ, & puero. Ergo nec in ſponſalibus ſeptennium utrique aſſignari debet.

4. Præterea. Ex tunc aliqui poſſunt ſponſalia contrahere ex quo eis poſſunt futuræ nuptiæ placere. Sed ſigna talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante ſeptem annos. Ergo ante poſſunt contrahi ſponſalia.

5. Præterea. Si aliqui ante ſeptem annos contrahunt ſponſalia, & poſtea poſt ſeptennium ante tempus pubertatis contrahunt per verba de præſenti, reputantur inter eos eſſe ſponſalia. Sed hoc non eſt ex ſecundo contractu, quia tunc non intendunt ſponſalia, ſed matrimonium contrahere. Ergo ex primo; & hinc ante ſeptennium poſſunt ſponſalia contrahi.

6. Præterea. In his quæ communiter fiunt a pluribus, quod deeſt uni, ſuppletur ab altero, ſicut patet in trahentibus navem. Sed contractus ſponſalium eſt quædam communis actio inter contrahentes. Ergo ſi unus ſit pubes, poteſt contrahere cum puella quæ non habet ſeptem annos, ſponſalia: quia quod uni deficit de tempore, alteri ſuperabundat.

7. Præterea. Si aliqui iuxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahant per verba de præſenti, reputatur inter eos matrimonium eſſe. Ergo pari ratione ſi ante ſeptennium, dummodo ſint propinqui, contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos eſſe ſponſalia.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſeptennium eſt tempus determinatum a iure ſponſalibus contrahendis ſatis rationabiliter: quia cum ſponſalia ſint quædam promiſſio futurorum, ut dictum eſt, oportet quod illorum ſint qui aliquo modo promittere poſſunt, quod non eſt niſi illorum qui habent aliquam prudentiam de futuris, quæ uſum rationis requirit, reſpectu cuius triplex gradus notatur ſecundum Philoſophum in I. Ethic. Primus eſt, cum quis neque intelligit per ſe, neque ab alio capere poteſt. Secundus ſtatus eſt, cum homo ab alio capere poteſt, ſed ipſe per ſe non ſufficit ad intelligendum. Tertius eſt, cum homo & ab alio iam capere poteſt, & per ſeipſum conſiderare. Et quia ratio paulatim in homine convaleſcit, ſecundum quod quietantur motus, & fluxibilitas humorum; ideo primum ſtatum rationis obtinet homo ante primum ſeptennium, & propter hoc illo tempore nulli contractui aptus eſt, & ita nec ſponſalibus. Sed ad ſecundum ſtatum incipit homo pervenire in fine primi ſeptennii, unde etiam tunc temporis pueri ad ſcholas ponuntur. Sed ad tertium ſtatum incipit homo pervenire in fine ſecundi ſeptennii quantum ad ea quæ ad perſonam ipſius pertinent, in qua ratio naturalis citius convaleſcit; ſed quantum ad ea quæ extra ipſum ſunt, in fine tertii ſeptennii. Et ideo ante primum ſeptennium nulli contractui homo aptus eſt, ſed in fine primi ſeptennii incipit eſſe aptus ad aliqua promittendum in futu-

(a) Al. promiſerat.

rum, præcipue de his ad quæ ratio naturalis inclinat magis; non autem ad obligandum ſe perpetuo vinculo, quia adhuc non habet firmam voluntatem: & ideo poſſunt tali tempore contrahi ſponſalia. Sed in fine ſecundi ſeptennii iam poteſt obligare ſe de his quæ ad perſonam ipſius pertinent, vel ad religionem, vel ad coniugium. Sed poſt tertium ſeptennium etiam poteſt de aliis ſe obligare, & ſecundum leges conſtituitur ei poteſtas diſponendi de rebus ſuis poſt vigintiquinque annos.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi ante annos pubertatis fiat contractus ſponſalium per alium, ambo, vel alter reclamare poſſunt: unde tunc nihil eſt actum, adeo quod nec aliqua affinitas ex hoc contrahatur: & ideo ſponſalia quæ inter aliquos per perſonas alias contrahuntur, robur habent inquantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes non reclamant, ex quo intelliguntur conſentire his quæ per alios facta ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuerit damnatus, nec mortaliter peccavit; ſed viſio illa oſtenſa fuit ad patrem contriſtandum, qui in illo peccato peccaverat non corrigens. Sed hoc eſt expreſſe contra intentionem Gregorii dicentis, quod pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennæ ignibus nutrivit. Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale ſufficit etiam conſenſus præſens; ſed in ſponſalibus eſt conſenſus in futurum. Maior autem rationis diſcretio requiritur ad providendum in futurum quam ad conſentiendum in unum præſentem actum: & ideo ante poteſt homo peccare mortaliter quam poſſit ſe obligare ad aliquid futurum.

Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non ſolum requiritur diſpoſitio ex parte uſus rationis, ſed etiam ex parte corporis, ut ſit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut poſſit eſſe actui generationis apta, puer autem in fine ſecundi ſeptenni, ut Philoſophus dicit in IX. de animalibus (de hiſtor. anim. Lib. V. cap. XIV.) ſimul autem uſum diſcretionis accipiunt, qui tantum in ſponſalibus requiritur; ideo in ſponſalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod illa placentia quæ eſt in pueris ante ſeptennium, non procedit ex perfectæ rationis uſu, cum nondum ſint plene ſuſceptibiles diſciplinæ; ſed magis contingit ex motu naturæ quam ex aliqua ratione: & ideo non ſufficit talis placentia ad ſponſalia contrahendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per ſecundum contractum in caſu illo non faciant matrimonium, tamen oſtendunt ſe ratam habere priorem promiſſionem: & ideo prior contractus accipit firmitatem.

Ad ſextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius cauſæ; & ideo quod deeſt uni, poteſt ſuppleri de altero: ſed ſponſalia contrahentes agunt ut diſtinctæ perſonæ, quia ſponſalia non niſi inter duos eſſe poſſunt: unde in utroque requiritur quod ſit ſufficiens ad contrahendum; & ideo defectus unius ſponſalia impedit, nec ex altero poteſt ſuppleri.

Ad ſeptimum dicendum, quod in ſponſalibus etiam ſimiliter, ſi appropinquant contrahentes ad tempus ſeptennii, contractus ſponſalium habet robur, quia ſecundum Philoſophum in II. Phyſ. (text. LVI.) quod parum deeſt, nihil deeſſe videtur. Hæc autem propinquitas a quibuſdam determinatur tempus ſex menſium; ſed melius eſt quod determinetur ſecundum conditionem contrahentium: quia in quibuſdam magis acceleratur rationis uſus quam in aliis.

ARTICULUS III.

Utrum ſponſalia dirimi poſſint altero religionem intrante.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſponſalia dirimi non poſſunt, altero religionem intrante. Quia de pecunia quam alicui promiſi, non poſſum alteri licite obligationem facere. Sed ille qui ſponſalia contrahit, corpus ſuum promittit mulieri. Ergo non poteſt ſe offerre Deo ulterius in religione.

2. Item. Videtur quod nec debeant dirimi, quando alter coniugum ad longinquam regionem ſe transfert. Quia in dubiis ſemper tutior pars eligenda eſt. Sed tutius eſſet quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item. Videtur quod nec dirimatur per ægritudinem quam aliquis incurrit poſt contracta ſponſalia. Quia pro pœna nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei ius ſuum auſertur quod in illam habebat quæ ſibi fuerat deſponſata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent ſponſalia dirimi.

4. Item. Videtur quod nec propter affinitatem

tatem intervenientem, ut puta ſi ſponſus conſanguineam ſponſæ fornicario concubitu cognoſcat: quia ſecundum hoc ſponſa puniretur pro peccato ſponſi; quod non eſt conveniens.

5. Item. Videtur quod non poſſunt ſe invicem abſolvere. Quia hoc eſt maxime levitatis, ut primo contrahant, & poſtmodum ſe abſolvant. Sed talia non debent ab Eccleſia ſuſtineri. Ergo &c.

6. Item. Videtur quod nec propter alterius fornicationem. Quia adhuc per ſponſalia unus non accipit poteſtatem in corpus alterius; & ita videtur quod in nullo contra invicem peccant, ſi interim fornicentur; & ſic ſponſalia dirimi non debent per hoc.

7. Item. Videtur quod nec per contractum cum alia per verba de præſenti. Quia ſecunda venditio non derogat venditioni primæ. Ergo nec ſecundus contractus poteſt derogare primo.

8. Item. Videtur quod nec per defectum ætatis poſſint dirimi. Quia quod non eſt, non poteſt diſſolvi. Sed ante ætatem determinatam ſponſalia contracta nulla fuerunt. Ergo dirimi non poſſunt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in omnibus prædictis caſibus ſponſalia contracta dirimuntur, ſed diverſimode: quia in duobus, ſcilicet cum quis ad religionem confugit, & cum alter coniugum cum altero per verba de præſenti contrahit, ipſo iure ſponſalia dirimuntur; ſed in aliis caſibus dirimi debent ſecundum iudicium Eccleſiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod talis promiſſio ſolvitur per mortem ſpiritualem, cum ſit ſpiritualis tantum, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non compareret tempore ſtatuto ad matrimonium perficiendum: unde ſi ex parte eius non defuit quin matrimonium compleret, poteſt licite alteri nubere ſine aliquo peccato; ſi autem per eum ſtetit quod matrimonium non eſt completum, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promiſſionis, aut iuramenti, ſi iuramentum intervenit, & contrahere cum alia, ſi vult, indicio Eccleſiæ.

Ad tertium dicendum, quod ſi ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos ſunt contracta ſponſalia, quæ ipſum nimis debilitet, ut epilepſia, vel paralyſis; aut eum deformet, ut abſciſſio naſi, vel orbitas oculorum, vel aliquid huiuſmodi; aut quæ ſunt contra bonum prolis, utpote lepra, quæ ſolet prolem inficere: poſſunt ſponſalia dirimi, ne ſibi invicem diſpliceant, & matrimonium ſic contractum malum exitum ſortiatur. Nec pro pœna punitur aliquis, ſed ex pœna damnum reportat; quod non eſt inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod ſi ſponſus cognovit conſanguineam ſponſæ, vel e converſo, tunc debent ſponſalia dirimi; & ad hoc probandum ſola fama ſufficit propter ſcandalum vitandum. Cauſæ enim quæ in futurum expectant effectus ſuos, impediuntur a ſuis effectibus non ſolum ex eo quod eſt, ſed ex eo quod futurum eſt: unde ſicut affinitas, ſi eſſet tempore contractus ſponſalium, impediviſſet contractum illum; ita ſi interveniat ante matrimonium, quod eſt effectus quidam ſponſalium, prior contractus ab effectu ſuo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, immo ei confertur: quia abſolvitur ab eo qui per fornicationem Deo ſe odioſum reddidit.

Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt iſtum caſum, ſed contra eos Decretalis eſt (Innocentii III. extra de ſponſ. & matrim. cap. *Præterea*) quæ expreſſe dicit. *Ad inſtar*, (*a*) inquit, *eorum qui ſocietatem* (*b*) *fidei contrahunt, & poſtea eamdem ſibi remittunt, poteſt in patientia tolerari, ſi mutuo ſe abſolvunt qui ſponſalia contraxerunt*. Sed ad hoc dicunt, quod Eccleſia magis hoc ſuſtinet, ne peius eveniat, quam hoc ſit de iure. Sed hoc non videtur exemplo convenire quod Decretalis adducit. Et ideo dicendum, quod non ſemper eſt levitatis retractare quæ prius firmata ſunt: quia incertæ ſunt providentiæ noſtræ, ut dicitur in Lib. Sapientiæ (cap. IX.)

Ad ſextum dicendum, quod quamvis nondum dederint ſibi mutuo poteſtatem corporis ſponſalia contrahentes; tamen ex hoc efficiuntur ſibi invicem ſuſpecti de non ſervanda fide in futurum: & ideo poteſt ſibi præcavere unus contra alium ſponſalia dirimendo.

Ad ſeptimum dicendum, quod ratio illa teneret, ſi eſſet unius rationis uterque contractus, ſed ſecundus contractus matrimonii eſt fortior primo, & ideo ſolvit ipſum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera ſponſalia, tamen fuit ibi quidam ſponſalium modus: & ideo ne videatur approbare ad annos legitimos veniens, de-

(a) *Forte redundat* inquit. (b) Nicolai; *interpoſitione* fidei.

debet petere ſolutionem ſponſalium judicio Eccleſiæ faciendam propter bonum exemplum.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de bigamia: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum bigamiæ ſit irregularitas adiuncta.

Secundo. Utrum ſelvatur per baptiſmum.

Tertio. Utrum poſſit diſpenſari in tali irregularitate.

ARTICULUS I.

Utrum illi bigamiæ quæ eſt ex hoc quod aliquis duas uxores ſucceſſive habuit, ſit irregularitas annexa.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod illi bigamiæ quæ eſt ex hoc quod aliquis duas uxores ſucceſſive habuit, non ſit irregularitas annexa. Quia multitudo, & unitas conſequuntur ens. Ergo ens, & non ens non faciunt multitudinem aliquam. Sed ille qui habet ſucceſſive duas uxores, quando una eſt in eſſe, alia non eſt in eſſe. Ergo ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui ſecundum Apoſtolum ab epiſcopatu prohibetur.

2. Præterea. Maius ſignum incontinentiæ apparet in eo qui plures fornicarie cognoſcit quam qui plures uxores ſucceſſive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex ſecundo.

3. Præterea. Si bigamia irregularitatem cauſat, aut hoc eſt ratione ſacramenti, aut ratione carnalis copulæ. Sed non ratione primi, quia ſic ſi aliquis cum una contraxiſſet per verba de præſenti, & ea mortua ante carnalem copulam ſubſecutam duceret aliam, videretur irregularis; quod eſt contra decr. Innocentii III. (extra de bigam. cap. *Nuper.* §. *Nos autem*) nec iterum ratione ſecundi, quia ſecundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognoſceret, irregularis eſſet; quod falſum eſt. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem cauſat.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod irregularitas non ſit annexa bigamiæ quæ contingit ex hoc quod homo habet duas uxores ſimul, vel ſucceſſive, unam de iure, & aliam de facto. Quia ubi nullum eſt ſacramentum, non poteſt eſſe defectus ſacramenti. Sed quando aliquis contrahit cum aliqua de facto, & non de iure, non eſt ibi aliquod ſacramentum: quia talis coniunctio non ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam. Ergo cum irregularitas non conſequatur bigamiam niſi propter defectum ſacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non conſequatur.

2. Præterea. Aliquis accedens ad illam cum qua contrahit de facto, & non de iure, committit fornicationem, ſi non habeat aliam uxorem legitimam, vel adulterium, ſi habeat aliam. Sed dividere carnem ſuam in plures per fornicationem, vel adulterium non cauſat irregularitatem. Ergo nec prædictus bigamiæ modus.

3. Præterea. Contingit quod aliquis antequam cognoſcat carnaliter illam cum qua de iure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de iure, & eam carnaliter cognoſcat ſive prima mortua, ſive prima vivente. Talis contraxit cum pluribus vel de iure, vel de facto; & tamen non eſt irregularis, quia carnem ſuam non diviſit in plures. Ergo ex prædicto modo bigamiæ non contrahitur irregularitas.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis non virginem ducit uxorem. Quia plus impeditur aliquis defectu proprio quam alieno. Sed ſi ipſe contrahens non ſit virgo, non fit irregularis. Ergo multo minus ſi uxor eius non ſit virgo.

2. Præterea. Poteſt eſſe quod aliquis defloravit aliquam, & poſtea ducat eam in uxorem. Talis non videtur fieri irregularis, quia non dividit carnem ſuam in plures, nec etiam uxor eius; & tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ irregularitatem non cauſat.

3. Præterea. Nullus poteſt contrahere irregularitatem niſi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem eſſe, & poſtea invenit eam fuiſſe corruptam, cognoſcens eam. Ergo talis modus non ſemper facit irregularitatem.

4. Præterea. Corruptio ſequens matrimonium eſt vituperabilior quam præcedens. Sed ſi uxor, poſtquam conſummatum eſt matrimonium, ab alio cognoſcatur, non efficitur vir irregularis; alias puniretur pro peccato uxoris: poteſt etiam eſſe quod poſtquam hoc ſciat, reddat ei debitum poſcenti antequam de adulterio accuſata condemnetur.

Ergo videtur quod ille modus bigamiæ non cauſet irregularitatem.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit (Lib. II. Epiſt. indiſt. x. epiſt. xxix.) *Præcipimus ne umquam illicitas ordinationes facias, ne bigamus, aut qui viginem non eſt ſortitus uxorem,* (*a*) *aut ignoranter habens, vel qualibet parte corporis vitiatum, vel pœnitentiæ,* (*b*) *vel curiæ cuiuslibet conditioni obnoxium, ad ſacros ordines permittas accedere.*

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod aliquis per ſacramentum ordinis miniſter ſacramentorum conſtituitur: & ille qui aliis ſacramenta miniſtrare debet, nullum defeſtum in ſacramentis pati debet. Defeſtus autem in ſacramento eſt, quando ſacramenti ſignificatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii ſignificat coniunſtionem Chriſti ad Eccleſiaam, quæ eſt unius ad unam: & ideo requiritur ad perfeſtam ſignificationem ſacramenti ut vir ſit tantum unius vir, & uxor tantum unius uxor: & ideo bigamia, quæ hoc tollit, irregularitatem inducit. Et ſunt quatuor modi bigamiæ. Primus eſt, cum quis habet plures uxores de iure ſucceſſive. Secundus, cum ſimul habet plures, unam de iure, aliam de facto. Tertius, cum plures habet ſucceſſive, unam de iure, aliam de facto. Quartus, quando viduam ducit in uxorem. (*a*) Et omnibus his eſt irregularitas adiunſta. Alia autem cauſa conſequens aſſignatur: quia in illis qui accipiunt ſacramentum ordinis, maxima ſpiritualitas debet apparere: tum quia ſpiritualia miniſtrant, ſcilicet ſacramenta: tum quia ſpiritualia docent, & in ſpiritualibus occupari debent. Unde cum concupiſcentia maxime ſpiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod ſignum concupiſcentiæ permanentis in eis apparere; quod quidem in bigamis apparet, qui una uxore contenti eſſe nolunt. Tamen prima ratio eſt melior.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum ſimul exiſtentium eſt multitudo ſimpliciter; & ideo talis multitudo totaliter ſignificationi ſacramenti repugnat, & propter hoc tollitur ſacramentum: ſed multitudo uxorum ſucceſſive eſt multitudo ſecundum quid; & ideo non tollit ſignificationem ſacramenti totaliter, nec ſacramentum evacuat quantum ad ſui eſſentiam, ſed quantum ad ſui perfeſtionem, quæ requiritur in illis qui ſunt ſacramentorum diſpenſatores.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit in fornicariis maioris concupiſcentiæ ſignum, non tamen concupiſcentiæ ita adhærentis: quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur; & ideo ibi non eſt defeſtus ſacramenti.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut diſtum eſt, bigamia cauſat irregularitatem, inquantum tollit perfeſtam ſignificationem matrimonii, quæ quidem conſiſtit in coniunſtione animorum, quæ fit per conſenſum, & in coniunſtione corporum: & ideo ratione utriuſque oportet ſimul eſſe bigamiam quæ irregularitatem faciat: unde per Decret. Innocentii (ubi ſupra) abrogatur id quod Magiſter in littera dicit, ſcilicet quod ſolus conſenſus per verba de præſenti ſufficit ad irregularitatem inducendam.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in ſecundis duobus modis bigamiæ contrahitur irregularitas: quia quamvis in altero non ſit ſacramentum, eſt tamen quædam ſacramenti ſimilitudo: unde iſti duo modi ſunt ſecundarii, & primus eſt principalis in irregularitate cauſanda.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ibi non ſit ſacramentum, eſt tamen ibi aliqua ſimilitudo ſacramenti, quæ non eſt in fornicario, vel in adulterino concubitu: & ideo non eſt ſimile.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod in tali caſu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfeſtam ſuam ſignificationem. Tamen ſi per iudicium Eccleſiæ compellatur ad primam redire, & eam cognoſcere, ſtatim efficitur irregularis: quia irregularitatem non facit peccatum, ſed imperfeſtio ſignificationis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in coniunſtione Chriſti & Eccleſiæ unitas ex utraque parte invenitur; & ideo ſive diviſio carnis inveniatur ex parte viri, ſive ex parte uxoris eſt defeſtus ſacramenti, ſed tamen diverſimode: quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod ſit virgo, ſed ex parte uxoris requiritur etiam quod ſit virgo; cuius ratio a Decretiſtis aſſignatur: quia Epiſcopus ſignificat

(a) Gregorii textus: *aut ignorantem litteras.* (b) Idem: *vel curia, vel cuilibet conditioni obnoxium.*
(c) *Al.* in omnibus.

cat Eccleſiam militantem, cuius curam geſſit, in qua ſunt multæ corruptiones; ſed ſponſa ſignificat Chriſtum, qui virgo fuit: & ideo ex parte ſponſæ requiritur virginitas, ſed non ex parte ſponſi ad hoc quod aliquis Epiſcopus fieri poſſit. Sed hæc ratio eſt expreſſe contra Apoſtolum. Epheſ. v. 25. *Viri diligite uxores veſtras, ſicut Chriſtus Eccleſiam*: ex quo apparet quod uxor ſignificat Eccleſiam, & ſponſus Chriſtum: & iterum quia vir eſt caput mulieris, ſicut Chriſtus Eccleſiæ. Et ideo alii dicunt, quod per ſponſum ſignificatur Chriſtus, per ſponſam ſignificatur Eccleſia triumphans, in qua non eſt aliqua macula. Chriſtus autem primo habuit ſynagogam quaſi concubinam; & ſic non tollitur aliquid de perfectione ſignificationis ſacramenti, ſi ſponſus prius habuit (*a*) concubinam. Sed hoc eſt valde abſurdum: quia ſicut eſt una fides antiquorum, & modernorum, ita una Eccleſia: unde illi qui tempore ſynagogæ Deo ſerviebant, ad unitatem Eccleſiæ in qua Deo ſervimus, pertinebant. Et præterea hoc eſt expreſſe contra id quod habetur Hierem. III. Ezech. XVI. Oſeæ II. II. ubi expreſſe fit mentio de deſponſatione ſynagogæ: unde non fuit ſicut concubina, ſed ſicut uxor. Et præterea ſecundum hoc fornicatio eſſet ſacramentum illius coniunctionis, quod eſt abſurdum: & ideo gentilitas priuſquam a Chriſto deſponſaretur in fidem Eccleſiæ, corrupta fuit a diabolo per idolatriam. Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipſo ſacramento cauſat irregularitatem; corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præceſſit matrimonium, nullum defectum facit in ſacramento ex parte illius in quo eſt corruptio, ſed facit defectum ex parte alterius: quia actus contrahentis matrimonium non cadit ſupra ſeipſum, ſed ſupra alterum: & ideo ex termino ſpecificatur, quod etiam eſt reſpectu illius actus quaſi materia ſacramenti. Unde ſi mulier eſſet ordinis ſuſceptiva, ſicut vir efficitur irregularis ex hoc quod ducit in uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis, ſi contraheret cum corrupto, non autem ſi contraheret corrupta, niſi in alio matrimonio prius fuiſſet corrupta.

Et per hoc patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod in tali caſu ſunt diverſæ opiniones; tamen probabilius eſt quod non ſit irregularis, quia carnem ſuam non diviſit in plures.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas non eſt pœna inflicta, ſed defectus quidam ſacramenti: & ideo non oportet quod ſemper ſit voluntaria bigamia ad hoc quod irregularitatem cauſet; & ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis eſt eam cognoſcens.

Ad quartum dicendum, quod ſi mulier fornicetur poſt contractum matrimonium, non efficitur ex hoc vir irregularis, niſi poſt corruptionem adulterinam eam iterato cognoſcat: quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit ſub actu matrimoniali viri. Sed ſi etiam per ius ei debitum compellatur reddere, vel ex conſcientia propria, illa petente debitum ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur: quamvis de hoc ſint opiniones. Sed hoc quod dictum eſt, eſt probabilius: quia hic non quæritur quid ſit peccatum, ſed ſignificatio tantum.

ARTICULUS II.

Utrum bigamia per baptiſmum ſolvatur.

I. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod bigamia per baptiſmum ſolvatur. Dicit enim Hieronymus ſuper Epiſt. ad Titum, quod ſi quis ante baptiſmum plures uxores habuit, vel unam ante, & aliam poſt, non eſt bigamus. Ergo bigamia per baptiſmum ſolvitur.

2. Præterea. Qui facit quod maius eſt, facit quod minus eſt. Sed baptiſmus tollit omne peccatum, quod eſt gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiæ irregularitatem.

3. Præterea. Baptiſmus tollit omnem pœnam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiæ eſt huiuſmodi. Ergo &c.

4. Præterea. Bigamus eſt irregularis, inquantum deficit a repræſentatione Chriſti. Sed per baptiſmum plene Chriſto conformatur. Ergo ſolvitur illa irregularitas.

5. Præterea. Sacramenta novæ legis ſunt magis efficacia quam ſacramenta veteris legis. Sed ſacramenta veteris legis ſolvebant irregularitates, ut in I. Lib. dictum eſt a Magiſtro. Ergo & baptiſmus, qui eſt efficaciſſimum ſacramentum in nova lege, ſolvit irregularitatem ex bigamia contractam.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit (Lib. de bono coniug. cap. XVIII.) *Acutius intelligunt qui nec eum qui catechumenus, aut paganus habuit alteram, ordinandum cenſuerunt: quia de ſacramento agitur, non de peccato.*

Præterea. Sicut idem dicit, femina ſi ca-

(a) *Al. deeſt* concubinam.

techumena, vel pagana vitiata eſt, non poteſt inter Dei virgines poſt baptiſmum velari. Ergo eadem ratione nec bigamus ante baptiſmum ordinari.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod baptiſmus ſolvit culpas, & non ſolvit coniugia: unde cum ex ipſo coniugio ſequatur irregularitas, per baptiſmum tolli non poteſt, ut dicit Auguſtinus (ubi ſupra.)

Ad primum ergo dicendum, quod in caſu iſto non tenetur opinio Hieronymi; niſi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum ad ſuperiorum diſpenſationem.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet ut quod facit maius, faciat minus, niſi ſit ad id ordinatum; & hoc deficit in propoſito, quia baptiſmus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum eſt de pœnis quæ conſequuntur ex actuali peccato quaſi inflictæ, non infligendæ: non enim aliquis virginitatem per baptiſmum recuperat, & ſimiliter nec carnis indiviſionem.

Ad quartum dicendum, quod baptiſmus conformat Chriſto quantum ad virtutem mentis, ſed non quantum ad ſtatum carnis, quæ conſideratur in virginitate, vel diviſione carnis.

Ad quintum dicendum, quod illæ irregularitates ex levibus cauſis, non perpetuis erant contractæ, & ideo etiam per illa ſacramenta auferri poterant; & iterum erant ad hoc ordinata; non autem baptiſmus ad hoc ordinatur.

ARTICULUS III.

Utrum cum bigamo liceat diſpenſare.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod cum bigamo non liceat diſpenſare. Quia extra de bigamus (cap. *Nuper*, §. *Nos autem*) dicitur: *Cum clericis, qui inquantum in ipſis fuit, ſecundas mulieres ſibi coniunxerunt matrimonialiter, tamquam cum bigamis, non licet diſpenſare.*

2. Præterea. Contra ius divinum non licet diſpenſare. Sed omnia quæ in canone dicuntur, ad ius divinum pertinent. Cum ergo Apoſtolus in Scriptura canonica dicat (I. ad Timoth. III. 2.) *Oportet* (a) *Epiſcopum non niſi unius uxoris virum eſſe*: videtur quod non poſſit in hoc diſpenſari.

3. Præterea. Nullus poteſt diſpenſare in his quæ ſunt de neceſſitate ſacramenti. Sed non eſſe irregularem, eſt de neceſſitate ſacramenti ordinis, cum ſignificatio, quæ eſt ſacramento eſſentialis, deſit. Ergo non poteſt in hoc diſpenſari.

4. Præterea. Quod rationabiliter factum eſt, non poteſt rationabiliter mutari. Si ergo poteſt rationabiliter diſpenſari cum bigamo, irrationabiliter eſt ei adiuncta irregularitas; quod eſt inconveniens.

Sed in contrarium eſt quod Lucius Papa diſpenſavit cum Panormitano Epiſcopo, qui erat bigamus. *

Præterea. Martinus Papa dicit: *Lector ſi viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut ſi neceſſitas fuerit, ſubdiaconus fiat; nihil autem ſupra: ſimiliter ſi bigamus fuerit.* Ergo ad minus uſque ad ſubdiaconatum cum eo diſpenſari poteſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod bigamiæ non eſt adiuncta irregularitas de iure naturali, ſed de iure poſitivo: nec iterum eſt de eſſentialibus ordinis quod aliquis non ſit bigamus; quod patet ex hoc quod ſi aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem recipit: & ideo Papa poteſt diſpenſare in tali irregularitate totaliter, ſed Epiſcopus quantum ad minores ordines. Et quidam dicunt, quod etiam quantum ad maiores in illis qui volunt Deo in religione ſervire propter vitandum religioſorum diſcurſum.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam Decretalem oſtenditur eadem eſſe difficultas diſpenſandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac ſi de iure contraxiſſent, non quod ſubtrahatur ſimpliciter poteſtas Papæ in talibus.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc verum eſt quantum ad ea quæ ſunt de iure naturali, & quantum ad ea quæ ſunt de neceſſitate ſacramentorum, & fidei; ſed in aliis quæ ſunt de inſtitutione Apoſtolorum, cum Eccleſia habeat nunc eamdem poteſtatem ſtatuendi, & deſtruendi quam tunc habuit, poteſt per eum qui primatum in Eccleſia tenet, diſpenſari.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet ſigni-

(a) Vulgata: *Oportet Epiſcopum irreprehenſibilem eſſe, unius uxoris virum.*

EX EDIT. P. NICOLAI. * Ut refert Gloſſa ſuper diſt. xxxiv. Decreti cap. *Lector*, quod mox ex Martino citatur.

ſignificatio eſt de eſſentia ſacramenti, ſed tantum illa quæ pertinet ad officium ſacramenti; & talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quod in particularibus non poteſt inveniri ratio quæ omnibus competat æqualiter propter eorum diverſitatem: & ideo quod univerſaliter ſtatutum eſt rationabiliter conſideratis iſtis quæ in pluribus accidunt, poteſt etiam per diſpenſationem rationabiliter removeri in aliquo caſu determinato.

EXPOSITIO TEXTUS.

Si autem verbis exprimant quod tamen corde non volunt, ſi non ſit coactio ibi, vel dolus; obligatio illa verborum .... matrimonium facit. Et loquitur hic Magiſter quantum ad forum exterius Eccleſiæ, in quo ſecundum ea quæ apparent, iudicatur; & accipitur dolus non latens in corde, ſed aliquo modo per ſigna exteriora expreſſus, ut cum ſe alio nomine vocat. Sed quantum ad forum conſcientiæ non eſt verum quod Magiſter hic dicit.

Eremi ſolitudinem elegit &c. Eremitæ etiam quamvis obedientiam non promittant, tamen votum continentiæ habent annexum, & ex mora ſecundum determinatum tempus eorum votum ſolemnizatur.

Etiam ſi iam tonſuratus eſt. Non tamen tenetur tonſuram, & habitum religionis deferre: quia vel non fuit vera profeſſio eius, ſi contradicente uxore votum emiſit; vel ſi ea non contradicente, & tamen in ſæculo remanente votum profeſſionis emiſit, quamvis fuerit verum votum, ſuſpenditur tamen ad tempus vivente uxore, inquantum fuit in præiudicium eius. Unde poſt mortem uxoris tenetur ad religionem redire, nec poteſt aliam ducere. Interim tamen non tenetur habitum deferre, vel tonſuram, tum propter vituperium uxoris, tum propter ſcandalum vitandum.

Cui copulatus in coniugio ulterius ad ſacros ordines non accederet. Magiſter, & Pelagius loquuntur ſecundum rigorem iuris: unde hodie ſecundum iura nova non tenetur: quia non eſt aliquod obſtaculum ex parte ſacramenti, ut prius dictum eſt.

DISTINCTIO XXVIII.

Si conſenſus de futuro cum iuramento faciat coniugium.

HIC quæri debet, utrum conſenſus de futuro, addito etiam iuramento, coniugium efficiat: ut ſi quis promittat, vel etiam iuret alicui ſe uſque ad tempus placitum illam ducturum, & illa promittat, vel iuret ſe illi nupturam; numquid talis ſponſio eos coniuges fecit? Si mutato propoſito alter, vel uterque ad alienam copulam tranſit, numquid ob priorem ſponſionem iuramento ſubnixam ſecundæ fœderationis pactum ſcinditur? Conſidera, quia longe aliud eſt promittere, & aliud facere. Qui promittit, nondum facit. Qui ergo promiſit ſe in uxorem ducturum aliquam, nondum eam duxit uxorem; & quæ ſpopondit ſe nupturam, nondum nupſit. Quo modo ergo coniuges appellari poſſunt qui nondum contrahunt, ſed in futuro ſe contracturos iurando promittunt? Item. Si ex vi iuramenti ad futurum pertinentis mox efficiuntur coniuges, cur iurant in futuro ſe facturos quod in præſenti efficiunt? Item. Si ex quo iurant, mox efficiuntur coniuges, tunc rem hanc efficiunt quam iurant ſe facturos. Ideo dico, quod coniugium tunc non (1) fit, ſed futurum promittitur. Si vero ille poſt uxorem duxit, & illa marito nupſit; coniugium utrimque fuit, & non poteſt diſſolvi. Præcedens ergo mendacium vel periurium pœnitentia eſt corrigendum, ſed coniugium ſequens non eſt diſſolvendum. Non autem ſic eſt quando iuramentum coniugii præſentis conſenſus atteſtatione firmatur: quia poſt talem conſenſum, ſi quis alii ſe copulaverit, etiamſi prolem procreavit, irritum debet fieri, & ipſe ad priorem copulam revocari.

(1) *Al.* fuit.

Qua

Quæ videntur obviare præmiſſis, (1) ex Novellarum inſtituto.

PRæmiſſæ autem ſententiæ videtur obviare illud quod leges tradunt in Novellis, vel Authenticis apud Anteceſſorem Julianum. „ Si quis tactis divinis Scripturis „ iuraverit mulieri ſe eam legitimam uxorem habiturum , vel etiam ſi in oratorio „ tale ſacramentum dederit , ſit illi legitima uxor ; quamvis nulla dos , nulla alia „ ſcriptura interpoſita . “ Sed hic oſtenditur quid fieri , vel eſſe debeat , non quid tunc fiat. Non enim per illud iuramentum tunc fit uxor ; ſed fieri debet , quia iuramentum eſt. Poteſt & de illo iuramento hoc dictum intelligi ubi de præſenti conſentiunt, ac ſe invicem ſuſcipiunt. Illi etiam ſententiæ qua dictum eſt, ſolum conſenſum facere coniugium, videtur obviare quod Evariſtus Papa * ait : „ Aliter legi„ timum non fit coniugium , niſi ab his qui ſuper feminam dominationem habere „ videntur, & a quibus cuſtoditur, uxor petatur, & a parentibus ſponſetur , & le„ gibus dotetur, & a ſacerdote, ut mos eſt, benedicatur , & a paranymphis cuſto„ diatur, & ſolemniter accipiatur. “ Item (ibid.) „ Illa legitima ſcitote eſſe con„ nubia ; aliter vero præſumpta, non coniugia, ſed adulteria, (2) vel fornicationes „ ſunt ; niſi voluntas propria ſuffragata fuerit, & vota ſuccurrerint legitima. “ Hoc autem non ita intelligendum eſt , tamquam ſine enumeratis non poſſit eſſe legitimum coniugium ; ſed quia ſine illis non habet decorem , & honeſtatem debitam. In huius enim ſacramenti celebratione , ſicut in aliis , quædam ſunt pertinentia ad ſubſtantiam ſacramenti, ut conſenſus de præſenti, qui ſolus ſufficit ad contrahendum matrimonium; quædam vero pertinentia ad decorem , & ſolemnitatem ſacramenti , ut parentum traditio, ſacerdotum benedictio, & huiuſmodi; ſine quibus legitime fit coniugium quantum ad virtutem, (3) non quantum ad honeſtatem ſacramenti. Sine his ergo non quaſi legitimi coniuges, ſed quaſi adulteri , vel fornicatores conveniunt, ut illi qui clanculo nubunt : & utique fornicatores eſſent , niſi eis ſuffragaretur voluntas verbis expreſſa de præſenti, quæ legitimum (4) inter eos facit matrimonium. Nam & conſenſus occultus de præſenti per verba expreſſus coniugium facit, licet non ſit ibi honeſtus contractus; ſed matrimonium (5) non ſanxit conſenſus , qui in occulto fuit. Si enim alter alterum dimiſerit, non cogitur iudicio Eccleſiæ redire, & commanere quaſi cum coniuge, quia non poteſt probari teſtibus contractus qui in occulto eſt factus. Quod ſi ipſi qui in occulto ſibi conſenſerunt, eumdem conſenſum voluntarie in manifeſto profiteantur , runc utique propria voluntas ſuffragatur , & legitima vota ſuccurrunt ad ſanciendum coniugium quod prius occulte fuerat contractum . Voluntas ergo verbis expreſſa in occulto ad hoc ſuffragatur ut fiat coniugium ; manifeſte vero expreſſa ſuffragatur, ut ſanciat, & roboret, ac liberum ſit Eccleſiæ de hoc iudicare, ſi expedierit.

De qua re ſit conſenſus ille, an de carnali copula , an de cohabitatione, an de alio

HIC quæritur, cum conſenſus de præſenti matrimonium faciat , cuius rei conſenſus ſit ille, an carnalis copulæ, an cohabitationis, an utriuſque. Si cohabitationis conſenſus matrimonium facit, tunc frater cum ſorore , (6) vel pater cum filia poteſt contrahere matrimonium. Si carnalis copulæ , tunc inter Mariam & Ioseph non fuit coniugium : propoſuerat enim Maria in virginitate manere , niſi Deus aliter facere iuberet, ſecundum quod videtur Angelo dixiſſe (Luc. 1. 34.) „ Quomo„ do fiet iſtud, quoniam virum non cognoſco ? “ ideſt, me non cogniturum propoſui . Neque enim quia virum tunc non cognoſcebat , neceſſe erat inquiri quomodo poſſet habere filium; ſed quia ſe numquam cognituram propoſuerat. Dicit enim Beda (Lib. I. cap. 111. in Lucam) quod in virginitate manere diſpoſuerat . Si ergo

(1) *Al.* Novellarum inſtitutio. (2) *Nicolai:* vel fornicationes potius, & ſupra ; niſi voluntas &c. (3) *Nicolai addit* vel veritatem. (4) *Al.* in eos. (5) *Al. deeſt* non . (6) *Al. deeſt* vel.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Epiſt. 1. ad Epiſcopos Africanos, & cauſa xxx. quæſt. v. cap. 1.

contra ſuum propoſitum poſt conſenſit in carnalem copulam, videtur facta voti rea mente, etſi non opere violata. Dicamus ergo, quod conſenſus cohabitationis, vel carnalis copulæ non facit coniugium; ſed conſenſus coniugalis ſocietatis verbis ſecundum præſens tempus expreſſis; ut cum vir dicit: Ego accipio te in meam, non dominam, non ancillam, ſed coniugem. Quia enim non ancilla, vel domina datur, ideo nec de ſummo, nec de imo a principio formata eſt, ſed de latere viri ob coniugalem ſocietatem. Si de ſummo fieret, ut de capite, videretur ad dominationem creata. Si vero de imo, & pedibus, videretur ad ſervitutem ſubiicienda. Sed quia nec in dominam, nec in ancillam aſſumitur, facta eſt de medio, ideſt de latere, quia ad coniugalem ſocietatem aſſumitur. Cum ergo ſic conveniunt, ut dicat vir, Accipio te in meam coniugem; & dicat mulier, Accipio te in meum virum: his verbis, vel aliis idem ſignificantibus, exprimitur conſenſus non copulæ carnalis, vel cohabitationis corporalis, ſed coniugalis ſocietatis; ex qua oportet eos cohabitare, niſi forte cauſa religionis pari voto corporaliter ſeparentur (1) vel ad tempus, vel uſque in finem.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam Magiſter oſtendit quod conſenſus eſt cauſa efficiens matrimonii, hic oſtendit qualis debeat eſſe conſenſus qui matrimonium facit: & dividitur in partes duas. In prima inquiritur, utrum conſenſus per verba de futuro, iuramento confirmatus matrimonium faciat. In ſecunda oſtendit (a) quid ſit conſenſus ille qui matrimonium facit, ibi, *Hic quæritur, cum conſenſus de præſenti matrimonium faciat, cuius rei conſenſus ſit ille*. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem. Secundo obiicit in contrarium, ibi, *Præmiſſæ autem ſententiæ videtur obviare illud quod leges tradunt*. Et circa hoc duo facit. Primo obiicit contra id quod immediate determinatum eſt. Secundo contra id quod in præcedenti diſt. habitum fuit, ibi, *Etiam ſententiæ illæ qua dictum eſt, ſolum conſenſum facere coniugium, videtur obviare quod Evariſtus Papa ait:* & utrumque dividitur in obiectionem, & ſolutionem, ut per ſe patet in littera.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum iuramentum conſenſui expreſſo per verba de futuro adveniens, matrimonium faciat.

Secundo. Utrum carnalis copula eidem adveniens.

Tertio. Utrum occultus conſenſus per verba de præſenti ſufficiat ad matrimonium faciendum.

Quarto. In quid ſit conſenſus qui matrimonium facit.

ARTICULUS I.

Utrum iuramentum adiunctum conſenſui per verba de futuro faciat matrimonium.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod iuramentum adiunctum conſenſui per verba de futuro faciat matrimonium. Nullus enim poteſt ſe obligare ut faciat contra ius divinum. Sed implere iuramentum eſt de iure divino, ut patet Matth. v. 33. *Reddes autem Domino iuramenta tua*. Ergo per nullam obligationem ſequentem poteſt evenire quod homo non debeat implere iuramentum prius factum. Si ergo poſt conſenſum in aliquam per verba de futuro iuramento firmatum, aliquis ſe alteri obligat per verba de præſenti, videtur quod nihilominus debeat iuramentum primum ſervare. Sed hoc non eſſet, niſi iuramento illo eſſet matrimonium perfectum. Ergo iuramentum adiunctum conſenſui de futuro facit matrimonium.

2. Præterea. Veritas divina eſt fortior quam veritas humana. Sed per iuramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia conſenſum de præſenti, in quibus eſt ſola humana veritas, matrimonium perficiant, videtur quod multo amplius id efficere poſſint verba de futuro, iuramento firmata.

3. Præterea. Secundum Apoſtolum ad Hebr. (cap. vi. 16.) *omnis controverſiæ finis .... eſt iuramentum*. Ergo in iudicio ſaltem plus ſtandum eſt iuramento quam ſimplici verbo. Si ergo aliquis ſimplici verbo conſentiat in aliquam per verba de futuro, iuramento firmata, videtur quod iudicio Eccleſiæ debeat compelli ſtare cum prima, & non cum ſecunda.

4. Præ-

(1) *Al.* vel ad tempus uſque in finem, (a) *Forte* in quid.

4. Præterea. Verba de futuro ſimpliciter prolata ſponſalia faciunt. Sed iuramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam ſponſalia. Sed ultra ſponſalia non eſt niſi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra. Quod futurum eſt, non eſt. Sed iuramentum additum non facit quin verba de futuro ſignificent conſenſum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non eſt.

Præterea. Poſtquam perfectum eſt matrimonium, non oportet quod alius conſenſus interveniat ad matrimonium. Sed poſt iuramentum advenit alius conſenſus, qui matrimonium facit; alias fruſtra iuraretur illud eſſe futurum. Ergo non facit matrimonium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iuramentum adhibetur pro confirmatione dictorum: unde illud tantum confirmat quod in dictis ſignificatur, nec ſignificatum mutat: & ideo cum verba de futuro ex ipſa ſignificatione ſua habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit; etiam ſi iuramentum adveniat, nondum eſt matrimonium factum, ſicut Magiſter in littera dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod implere iuramentum licitum, eſt de iure divino; non autem implere iuramentum illicitum. Unde ſi aliqua obligatio ſequens iuramentum faciat illud illicitum, cum prius fuiſſet licitum, non derogat iuri divino qui iuramentum prius factum non ſervat; & ita eſt in propoſito. Illicite enim iuratur quod illicite promittitur; promiſſio autem de alieno eſt illicita: unde conſenſus ſequens per verba de præſenti, quo aliquis transfert dominium ſui corporis in aliam, facit præcedens iuramentum eſſe illicitum, quod prius licitum erat.

Ad ſecundum dicendum, quod veritas divina efficaciſſima eſt ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum operatur aliquid non novam obligationem faciens, ſed factam confirmans; & ſic gravius peccat qui eam violat.

ARTICULUS II.

Utrum carnalis copula poſt verba de futuro conſenſum exprimentia faciat matrimonium.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod carnalis copula poſt verba de futuro conſenſum exprimentia faciat matrimonium. Quia magis eſt conſentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiſcetur, facto conſentit promiſſioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium quam ſi ſolis verbis de præſenti conſenſus fieret.

2. Præterea. Conſenſus non ſolum expreſſus, ſed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla poteſt eſſe maior interpretatio conſenſus quam carnalis copula. Ergo per hoc perficitur matrimonium.

3. Præterea. Omnis coniunctio carnalis præter matrimonium facta, eſt peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittens ſponſum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea. Non dimittitur peccatum, niſi reſtituatur ablatum. Sed quis non poteſt mulieri quam defloravit ſub ſpecie matrimonii, reſtituere ablatum, niſi eam in coniugium ducat. Ergo videtur quod ſi etiam poſt carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præſenti, teneatur ad primam redire; quod non eſſet, niſi inter eos eſſet matrimonium. Ergo carnalis copula poſt conſenſum de futuro facit matrimonium.

Sed contra eſt quod dicit Nicolaus Papa (diſt. xxvii. quæſt. ii. cap. *Sufficiat*) *Si conſenſus in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipſo coitu celebrata fruſtrantur.*

Præterea. Quod conſequitur ad aliquid, non facit ipſum. Sed carnalis copula ſequitur matrimonium, ſicut effectus cauſam. Ergo non poteſt facere matrimonium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de matrimonio poſſumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad forum conſcientiæ; & ſic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cuius ſponſalia præceſſerunt per verba de futuro, ſi conſenſus interior deſit: quia verba etiam de præſenti exprimentia conſenſum, ſi conſenſus mentis deeſſet, non facerent matrimonium, ut ſupra dictum eſt. Alio modo quantum ad iudicium Eccleſiæ: & quia in exteriori iudicio ſecundum ea quæ foris patent, iudicatur, cum

nihil poſſit expreſſius ſignificare conſenſum quam carnalis copula, ſecundum judicium Eccleſiæ carnalis copula conſequens ſponſalia matrimonium facere judicatur, niſi aliqua ſigna expreſſa doli, vel fraudis appareant.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui carnaliter commiſcetur facto, conſentit in carnalem copulam ſecundum rei veritatem; ſed in matrimonium non conſentit ex hoc ipſo, niſi ſecundum interpretationem iuris.

Ad ſecundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, ſed iudicium quod exterius de rebus fit.

Ad tertium dicendum, quod ſi ſponſa ſponſum admittat credens eum velle matrimonium conſumare, excuſatur a peccato, niſi aliqua ſigna expreſſa fraudis appareant; ſicut ſi ſunt multum diſtantis conditionis, vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud ſignum evidens appareat. Sed tamen ſponſus peccat & fornicando, & (quod plus eſt) fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quod in tali caſu ſponſus antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, ſi ſint æqualis conditionis, vel ſi ſponſa ſit melioris conditionis. Sed ſi aliam duxerit, iam factus eſt impotens ad ſolvendum illud ad quod tenebatur: & ideo ſufficit, ſi ei de nuptiis providerit: & ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, ſi ſponſus ſit multo melioris conditionis, aut aliquod ſignum evidens fraudis fuerit: quia præſumi probabiliter poteſt, quod ſponſa non fuerit decepta, ſed decipi ſe finxerit.

ARTICULUS III.

Utrum conſenſus in occulto factus per verba de præſenti faciat matrimonium.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod conſenſus in occulto factus per verba de præſenti non faciat matrimonium. Res enim in poteſtate alterius exiſtens non transfertur in poteſtatem alterius, niſi conſentiente illo in cuius poteſtate erat. Sed puella erat in poteſtate patris. Ergo non poteſt per matrimonium tranſire in poteſtatem viri, niſi patre conſentiente; & ita ſi fiat in occulto conſenſus, etiam per verba de præſenti expreſſus, non erit matrimonium.

2. Præterea. Sicut in matrimonio eſt actus noſter quaſi de eſſentia ſacramenti, ita in pœnitentia. Sed ſacramentum pœnitentiæ non perficitur niſi mediantibus Eccleſiæ miniſtris, qui ſunt ſacramentorum diſpenſatores. Ergo nec matrimonium poteſt perfici in occulto abſque ſacerdotali benedictione.

3. Præterea. Baptiſmus, quia poteſt in occulto fieri, & in manifeſto, non prohibetur ab Eccleſia fieri in occulto. Sed Eccleſia prohibet clandeſtina matrimonia. Ergo non poſſunt fieri in occulto.

4. Præterea. Inter eos qui in ſecundo gradu ſibi attinent, non poteſt matrimonium contrahi: quia Eccleſia prohibuit. Sed ſimiliter Eccleſia prohibuit clandeſtina matrimonia. Ergo non poſſunt eſſe vera matrimonia.

Sed contra. Poſita cauſa ponitur effectus. Sed cauſa efficiens matrimonii eſt conſenſus per verba de præſenti expreſſus. Ergo ſive fiat in publico, ſive in occulto, matrimonium ſequitur.

Præterea. Ubicumque eſt debita forma, & debita materia, ibi eſt ſacramentum. Sed in occulto matrimonio ſervatur debita materia, quia ſunt perſonæ legitimæ ad contrahendum; & debita forma, quia ſunt verba de præſenti conſenſum exprimentia. Ergo eſt ibi verum matrimonium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in aliis ſacramentis quædam ſunt de eſſentia ſacramenti, quibus omiſſis non eſt ſacramentum, quædam autem ad ſolemnitatem ſacramenti pertinent, quibus omiſſis verum perficitur ſacramentum, quamvis peccet qui omittit: ita etiam conſenſus expreſſus per verba de præſenti inter perſonas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit: quia hæc duo ſunt de eſſentia ſacramenti, alia autem omnia ſunt de ſolemnitate ſacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientius fiat: unde ſi omittantur, verum matrimonium eſt, quamvis peccent ſic contrahentes, niſi per aliquam legitimam cauſam excuſentur.

Ad primum ergo dicendum, quod puella non eſt in poteſtate patris quaſi ancilla, ut ſui corporis poteſtatem non habeat, ſed quaſi filia ad educandum: & ideo ſecundum hoc quod libera eſt, poteſt ſe in poteſtatem alterius abſque conſenſu patris dare, ſicut etiam poteſt aliquis, vel aliqua intrare religionem abſque conſenſu parentum, cum ſit perſona libera.

Ad ſecundum dicendum, quod actus noſter in pœnitentia quamvis ſit de eſſentia ſacramenti, non eſt tamen ſufficiens ad indu-

ceu-

cendum proximum effectum ſacramenti, ſcilicet abſolutionem a peccatis: & ideo oportet quod ad perfectionem ſacramenti interveniat actus ſacerdotis. Sed in matrimonio actus noſtri ſunt cauſa ſufficiens ad inducendum proximum effectum, qui eſt obligatio: quia quicumque eſt ſui iuris, poteſt ſe alteri obligare: & ideo ſacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quaſi de eſſentia ſacramenti.

Ad tertium dicendum, quod etiam prohibitum eſt quod baptiſmum nullus recipiat niſi a ſacerdote, niſi in articulo neceſſitatis. Matrimonium autem non eſt ſacramentum neceſſitatis: & ideo non eſt ſimilis ratio. Prohibentur autem clandeſtina matrimonia propter pericula quæ inde evenire ſolent: quia frequenter in talibus eſt aliqua fraus ex altera parte; frequenter etiam ad alia coniugia tranſeunt, dum pœnitent de iſtis quæ ſubito facta ſunt, & multa alia mala inde accidunt; & ſpeciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quod non ſunt prohibita clandeſtina matrimonia quaſi contra eſſentialia matrimonii exiſtentia, ſicut ſunt prohibita matrimonia illegitimarum perſonarum, quæ ſunt materia indebita huic ſacramento: & ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS IV.

Utrum conſenſus qui facit matrimonium, ſit conſenſus in carnalem copulam.

III. P. quæſt. XXIX. *art.* 2.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod conſenſus qui facit matrimonium, ſit conſenſus in carnalem copulam. Quia, ſicut dicit Hieronymus * (habetur diſt. XXVII. cap. *Voventibus*) *Voventibus virginitatem non ſolum nubere, ſed velle nubere damnabile eſt*. Sed non eſſet damnabile, niſi eſſet virginitati contrarium; cui nuptiæ non contrariantur niſi ratione carnalis copulæ. Ergo conſenſus voluntatis qui eſt in nuptiis, eſt in carnalem copulam.

2. Præterea. Omnia quæ ſunt in matrimonio inter virum & uxorem, poſſunt eſſe licite inter fratrem & ſororem, excepta carnali copula. Sed non poteſt licite inter eos fieri conſenſus matrimonialis. Ergo conſenſus matrimonialis eſt conſenſus in carnalem copulam.

3. Præterea. Si mulier dicat viro, Conſentio in te, ut non cognoſcas me, non eſt conſenſus matrimonialis: quia aliquid eſt ibi contra ſubſtantiam prædicti conſenſus. Sed non eſſet, niſi dictus conſenſus eſſet in carnalem copulam. Ergo &c.

4. Præterea. In qualibet re initium conſummationi reſpondet. Sed matrimonium conſummatur per carnalem copulam. Ergo cum initietur per conſenſum, videtur quod conſenſus ſit in carnalem copulam.

Sed contra. Nullus conſentiens in carnalem copulam eſt virgo mente, & carne. Sed beatus Ioannes Evangeliſta poſt conſenſum nuptialem eſt virgo mente, & carne. Ergo non conſenſit in carnalem copulam.

Præterea. Effectus reſpondet cauſæ. Sed conſenſus eſt cauſa matrimonialis. Cum ergo de eſſentia matrimonii non ſit carnalis copula, videtur quod nec conſenſus qui matrimonium facit, ſit in carnalem copulam.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod conſenſus qui matrimonium facit, eſt conſenſus in matrimonium: quia effectus proprius voluntatis eſt ipſum volitum: unde ſicut ſe habet carnalis copula ad matrimonium, ita conſenſus qui matrimonium cauſat, eſt in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut ſupra dictum eſt, non eſt eſſentialiter ipſa coniunctio carnalis; ſed quædam aſſociatio viri & uxoris in ordine ad carnalem copulam, & alia quæ ex conſequenti ad virum, & uxorem pertinent, ſecundum quod eis datur poteſtas invicem reſpectu carnalis copulæ; & hæc aſſociatio coniugalis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod conſentire in matrimonium eſt conſentire in carnalem copulam implicite, non explicite. Non enim debet intelligi, niſi ſicut implicite continetur effectus in ſua cauſa: quia poteſtas carnalis copulæ, in quam conſentitur, eſt cauſa carnalis copulæ, ſicut poteſtas utendi re ſua eſt cauſa uſus.

Ad primum ergo dicendum, quod conſenſus in matrimonium ideo eſt damnabilis poſt votum virginitatis, quia per talem conſenſum datur poteſtas ad id quod non licet; ſicut peccaret qui daret poteſtatem alteri acci-

EX EDIT. P. NICOLAI. * Sub Hieronymi nomine refertur loc. cit. ſed apud illum non extare appendix ibidem notat. Sub nomine Auguſtini potius refert Gloſſa in Epiſt. I. ad Tim. cap. V. ſuper illud, *Habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt*.

ſipiendi illud quod ipſe in depoſito habet, non ſolum in hoc quod ei actualiter traderet. De conſenſu autem beatæ Virginis infra dicetur.

Ad ſecundum dicendum, quod inter fratrem & ſororem non poteſt eſſe poteſtas in invicem ad carnalem copulam, ſicut nec licite carnalis copula: & ideo ratio non conſequitur.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non ſolum actui, ſed poteſtati contrariatur carnalis copulæ: & ideo eſt contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod initiatum matrimonium reſpondet conſummato, ſicut habitus, vel poteſtas actui qui eſt operatio.

Rationes autem contrariæ oſtendunt quod non ſit conſenſus in carnalem copulam explicite; & hoc verum eſt.

EXPOSITIO TEXTUS.

Sine quibus legitime fit quantum ad virtutem, (*a*) *non honeſtatem ſacramenti*. Contra. In ſecundis nuptiis non eſt benedictio ſacerdotalis, & tamen eſt honeſtas matrimonii. Et dicendum, quod non eſt ibi honeſtas quantum ad perfectam ſignificationem matrimonii: unde propter defectum ſacramenti benedictio intermittitur.

Matrimonium non facit conſenſus &c. Hoc intelligitur quantum ad iudicium Eccleſiæ; ſed quantum ad iudicium conſcientiæ ſolus conſenſus matrimonium facit firmum.

Quia non de capite, nec de pedibus, ſed de latere. Videtur quod ſit de excellentiſſimo loco ſumpta: quia cor eſt membrorum principaliſſimum, iuxta quod ſunt coſtæ. Et dicendum, quod cor eſt nobiliſſimum quantum ad originem vitæ, ſed caput quantum ad complementum virtutum, quibus fit motus, & ſenſus, in quibus conſiſtit vita ſenſitiva.

DISTINCTIO XXIX.

Coactio excludit conſenſum coniugalem.

OPortet autem conſenſum coniugalem liberum eſſe a coactione. Coactus enim conſenſus, qui nec conſenſus appellari debet, coniugium non facit, ſicut teſtatur Urbanus Papa ſcribens (1) Sanctio Regi Aragonum in hæc verba (habentur in Decr. cauſa XXXI. quæſt. II. cap. „ De neptis tuæ. ") „ De neptis tuæ „ coniugio, quam te cuidam militi daturum neceſſitatis inſtante articulo ſub fidei „ pollicitatione (2) confirmaſti, hoc æquitate dictante (3) decrevimus, ut ſi illa „ virum illum omnino, ut dicitur, renuit, & in eadem voluntate perſiſtit ut viro „ illi ſe prorſus deneget nupturam; nequaquam eam invitam, ac renitentem eiuſ„ dem viri cogas coniugio copulari. " Idem (ibid. cap. „ Si verum. ") „ Si ve„ rum eſſe conſtiterit quod nobis Legati Iordanis Principis retulerunt, ſcilicet quod „ ipſe coactus, & dolens filiam ſuam (4) nolentem, flentem, & pro viribus reni„ tentem Raynaldo deſponſaverit; quoniam legum, & canonum auctoritas talia ſpon„ ſalia non approbat, ne ignorantibus leges, & canones nimis durum (5) videa„ tur, ita ſententiam temperamus, ut ſi Princeps cum aſſenſu filiæ id quod cœptum „ eſt, perficere voluerit, concedamus. Sin aliter res ſe habet, Legatus noſter utraſ„ que partes audiat, & ſi nihil fuerit ex parte Raynaldi quod amplius impediat, „ ab ipſo Iordane ſacramentum, quo conſtent hæc quæ dicta ſunt, accipiat; & „ nos canonum, & legum ſcripta ſequentes, deinceps non prohibemus quin alii vi„ ro, ſi voluerit, prædicta eius filia tantum in Domino nubat. " Ex his apparet coniugium fieri inter conſentientes, & ſpontaneos, non inter renitentes, & invitos. Verumtamen qui inviti, & coacti coniuncti ſunt, ſi poſtea ab aliquo temporis ſpatio,

(1) *Al.* Sacratio. (2) *Nicolai* firmaſti. (3) *Idem* decernimus. (4) *Al. deeſt* nolentem.
(5) *Addit Nicolai* id quod dicimus.
(a) *Nicolai addit* (vel veritatem.)

tio ſine contradictione, & querimonia cohabitaverint, facultate diſcedendi, vel reclamandi habita, conſentire videntur; & conſenſus ille conſequens ſupplet quod præcedens coactio tulerat. (1)

In Libro Pandectarum.

„ Conſentire autem probatur qui evidenter non contradicit, ſecundum illud: „ In ſponſalibus eorum conſenſus exigendus eſt quorum in nuptiis deſideratur. Intelligitur tamen ſemper patri filia conſentire, niſi evidenter diſſentiat." Item: „ Sponſalia, ſicut nuptiæ, conſenſu fiunt contrahentium: & ideo ſicut in „ nuptiis, ita & in ſponſalibus patrisfamilias filiam conſentire oportet: quæ ſi patris „ voluntati non repugnat, conſentire intelligitur."

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam oſtendit Magiſter quod conſenſus ſit cauſa matrimonii, hic oſtendit quibus impediatur conſenſus, ne matrimonium efficere poſſit: & dividitur in partes duas. In prima determinat de impedimento coactionis; in ſecunda de impedimento erroris, xxx. diſt. ibi, *Nec ſolum coactio impedit, vel excludit conſenſum, ſed etiam error.* Prima in tres. In prima oſtendit quod coactus conſenſus non facit matrimonium. In ſecunda oſtendit quod ſi poſt coactionem liber conſenſus adveniat, matrimonium verum erit, ibi, *Verumtamen qui inviti, & coacte conjuncti ſunt, ſi poſtea ab aliquo temporis ſpatio ſine contradictione, & querimonia cohabitaverint, facultate diſcedendi, vel reclamandi habita, conſentire videntur.* In tertia, qualiter intelligendus ſit aliquis conſentire, ibi, *Conſentire autem probatur.*

QUAESTIO I.

Hic quæruntur quatuor.

Primo. Utrum aliquis conſenſus poſſit eſſe coactus.

Secundo. Utrum aliqua coactio cadat in conſtantem virum.

Tertio. Utrum conſenſus coactus faciat matrimonium.

Quarto. Utrum aliquis poſſit cogi a patre ad contrahendum matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis conſenſus poſſit eſſe coactus.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod nullus conſenſus poſſit eſſe coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non poteſt ſecundum aliquem ſtatum eius, ut in II. Lib. diſt. xxv. (quæſt. 1. art. 2.) dictum eſt. Sed conſenſus eſt actus liberi arbitrii. Ergo non poteſt eſſe coactus.

2. Præterea. Violentum, quod eſt idem quod coactum, ſecundum Philoſophum (III. Ethicor. cap. III. vel II.) eſt cuius principium eſt extra, nil conferente vim paſſo. Sed conſenſus omnis principium eſt intra. Ergo nullus conſenſus poteſt eſſe coactus.

3. Præterea. Omne peccatum in conſenſu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non poteſt: quia ſecundum Auguſtinum (Lib. I. Retract. cap. IX.) nullus peccat in eo quod vitare non poteſt. Cum ergo vis a Iuriſtis diffiniatur eſſe maioris rei impetus, qui repelli non poteſt, videtur quod conſenſus eſſe non poſſit coactus, vel violentus.

4. Præterea. Dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam diffinitione Tullii: * dicit enim, quod vis eſt impetus dominantis retinens rem infra terminos alienos. Ergo vis in liberum arbitrium non cadit; & ita nec in conſenſum, qui eſt actus eius.

Sed contra. Illud quod eſſe non poteſt, non poteſt aliquid impedire. Sed coactio conſenſus impedit matrimonium, ut in littera dicitur. Ergo conſenſus poteſt cogi.

Præterea. In matrimonio eſt quidam contra-

(1) *Addit Nicolaius.* Unde Clemens III. Extra de ſponſalibus, & matrimoniis cap. *Ad id* „ Quamvis „ (inquit undecim annos habens ab initio invita fuiſſet viro tradita, & reniteus, tamen quia poſtmo„ dum per annum & dimidium ei cohabitans conſenſiſſe videtur, ad ipſum eſt cogenda redire: nec de „ cetero recipiendi ſunt teſtes ad probandum quod in eumdem non conſenſerit; cum mora tanti tempo„ ris huiuſmodi probationem excludat."

EX EDIT. P. NICOLAI. * Apud Tullium non occurrit, licet ex illo citet & Albertus Magnus in hunc locum.

tractus. Sed in contractibus poteſt eſſe voluntas coacta: unde legiſlator in integrum reſtitutionem adiudicat, ratum non habens quod vi, ſive metus cauſa factum eſt. Ergo etiam in matrimonio poteſt eſſe conſenſus coactus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt coactio, vel violentia. Una quæ facit neceſſitatem abſolutam; & tale violentum dicitur a Philoſopho violentum ſimpliciter, ut cum quis alium corporaliter impellit ad motum. Alia quæ facit conditionalem neceſſitatem; & hanc vocat Philoſophus violentum mixtum; ſicut cum quis proiicit merces in mare, ne periclitetur: & in iſto violento, quamvis hoc quod fit, non ſit per ſe voluntarium, tamen conſideratis circumſtantiis hic & nunc, voluntarium eſt. Et quia actus in particularibus ſunt, ideo ſimpliciter voluntarium eſt, ſed ſecundum quid involuntarium: unde hæc violentia, vel coactio poteſt eſſe in conſenſu, qui eſt actus voluntatis, non autem prima. Et quia hæc coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens, ideo iſta vis idem eſt quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; ſed prima vis cadit etiam in corporalibus actibus. Et quia legiſlator non conſiderat ſolum interiores actus, ſed magis exteriores, ideo per vim intelligit coactionem ſimpliciter, propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de conſenſu interiori, in quem non cadit coactio, ſeu vis, quæ a metu diſtinguitur: & ideo quantum ad propoſitum pertinet, idem eſt coactio quod metus. Eſt autem metus ſecundum Iuriſperitos, *inſtantis, vel futuri periculi cauſa mentis trepidatio*.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta: nam primæ rationes procedunt de coactione prima; ſecundæ de ſecunda.

ARTICULUS II.

Utrum coactio metus cadat in conſtantem virum.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod coactio metus non cadit in conſtantem virum. Quia de ratione conſtantis eſt quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus ſit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quod non cogatur metu.

2. Præterea. Omnium terribilium finis eſt mors ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. IX. vel XIV.) quaſi perfectiſſimum inter terribilia. Sed conſtantes non coguntur morte: quia fortis etiam pericula mortis ſuſtinet. Ergo nullus metus cadit in conſtantem virum.

3. Præterea. Inter alia pericula præcipue timetur a bonis periculum famæ. Sed timor infamiæ non reputatur timor cadens in conſtantem virum: quia, ut dicit lex (Lib. IV. Digeſti veteris tit. II. §. VII.) *timor infamiæ non continetur illo edicto quod metus cauſa factum eſt*. Ergo nec aliquis alius metus cadit in conſtantem virum.

4. Præterea. Metus in eo qui metu cogitur, peccatum relinquit: quia facit eum promittere quod non vult ſolvere, & ſic facit eum mentiri. Sed non eſt conſtantis aliquod etiam peccatum minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in conſtantem virum.

Sed contra. Abraham, & Iſaac conſtantes fuerunt. Sed in eis cecidit metus: quia ratione metus dixerunt uxores ſuas eſſe ſibi ſorores. Ergo metus poteſt cadere in conſtantem virum.

Præterea. Ubicumque eſt violentum mixtum, eſt aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque conſtans, poteſt pati tale violentum: quia ſi ſit in mari, merces proiicit tempore naufragii. Ergo metus poteſt cadere in conſtantem virum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cadere metum in aliquem, eſt aliquem metu cogi. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum aliquid quod timet. In hoc autem conſtans ab inconſtanti diſtinguitur quantum ad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur: quia conſtans ſequitur rationem rectam, per quam (*a*) ſcit quid pro quo ſit dimittendum, vel faciendum. Semper autem minus malum, vel maius bonum eligendum eſt: & ideo conſtans ad minus malum ſuſtinendum cogitur metu maioris mali; non autem cogitur ad maius malum, ut vitet minus malum. Sed inconſtans cogitur ad maius malum propter metum minoris mali, ſicut ad peccatum propter metum corporalis pœnæ. Sed pertinax e contrario non poteſt cogi etiam ad minus malum ſuſtinendum, vel faciendum, ut evitet maius malum: unde conſtans eſt medius inter inconſtantem & pertinacem. Secundo differunt quo ad æſtimatio-

(*a*) *Al.* ſcit aliquid pro quo ſit dimicandum, vel faciendum.

Digitized by Google

mationem periculi imminentis: quia conſtans non niſi ex forti æſtimatione, & probabili cogitur; ſed inconſtans ex levi. Proverb. XVIII. 1. *Fugit impius nemine perſequente*.

Ad primum ergo dicendum, quod conſtans, ſicur de forti Philoſophus dicir (III. Ethic. cap. IX.) intrepidus eſt, non quod omnino non rimeat, ſed quia non timet quæ non oportet, vel ubi, vel quando non oportet.

Ad ſecundum dicendum, quod peccata ſunt maxima malorum; & ideo ad hoc nullo modo poreſt homo conſtans cogi; immo magis debet homo mori quam talia ſuſtinere, ut etiam Philoſophus in III. Ethic. (cap. I.) dicit. Sed quædam damna corporalia ſunt minora quibuſdam aliis, quæ ſunt inter præcipua quæ ad perſonam pertinent, ſicut mors, verbera, dehoneſtatio per ſtuprum, & ſervitus: & ideo ex iſtis conſtans cogitur ad alia damna corporalia ſuſtinenda; & hæc continentur hoc verſu.

Stupri, ſive ſtatus, verberis, atque necis.
Nec differt, utrum hæc pertineant ad perſonam propriam, vel uxoris, vel filiorum, aut aliorum huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod infamia quamvis ſit magnum damnum, tamen ei de facili occurri poteſt: & ideo non reputatur cadens in conſtantem virum metus infamiæ ſecundum iura.

Ad quartum dicendum, quod conſtans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare; ſed tamen poſtea vult petere reſtitutionem, vel ſaltem iudici (a) denuntiare, ſi ſe promiſit non petiturum reſtitutionem. Non poteſt autem promittere ſe non denuntiaturum, cum hoc ſit contra bonum iuſtitiæ, ad quod cogi non poteſt, ut ſcilicet contra iuſtitiam faciat.

ARTICULUS III.

Utrum conſenſus coactus tollat matrimonium.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod conſenſus coactus non tollat matrimonium. Quia ſicut ad matrimonium requiritur conſenſus, ita ad baptiſmum requiritur intentio. Sed coactus timore ad accipiendum baptiſmum recipit ſacramentum. Ergo & coactus ad conſentiendum aliquo timore (b) matrimonio obligatur.

2. Præterea. Violentum mixtum, ſecundum Philoſophum (III. Ethic. cap. I. vel II.) plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non poteſt aliter conſenſus coactus eſſe, niſi per violentum mixtum: Ergo non omnino excluditur voluntarium, & ita adhuc eſt matrimonium.

3. Præterea. Ei qui conſentit in matrimonium coactus, conſulendum videtur quod in matrimonio illo ſtet: quia ſpeciem mali habet promittere, & non ſolvere, a quo Apoſtolus vult nos abſtinere. Hoc autem non eſſet, ſi conſenſus coactio omnino matrimonium tolleret. Ergo &c.

Sed contra eſt quod Decretalis (extra de ſponſalibus) dicit: *Cum conſenſus locum non habeat ubi metus, vel coactio intercedit, neceſſe eſt ut ubi communis conſenſus requiritur, coactionis materia repellatur*. Sed in matrimonio requiritur communis conſenſus. Ergo &c.

Præterea. Matrimonium ſignificat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam, quæ fit ſecundum libertatem amoris. Ergo non poteſt fieri per coactum conſenſum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod conſenſus coactus ſaltem ex parte cogentis faciat matrimonium. Quia matrimonium eſt ſignum ſpiritualis coniunctionis. Sed ſpiritualis coniunctio, quæ eſt per caritatem, poteſt eſſe ad eum qui non habet caritatem. Ergo & matrimonium ad eum qui non vult.

2. Præterea. Si illa quæ fuit coacta, poſtmodum conſentiat, erit verum matrimonium. Sed iſte qui coegit primo, ex conſenſu illius non ligatur. Ergo ex primo conſenſu ligabatur matrimonio.

Sed contra. Matrimonium eſt relatio æquiparantiæ. Sed talis relatio eſt æqualiter in utroque. Ergo ſi ſit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nec per conſenſum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod ſub conditione ponitur, non ſimpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet eſſe verba ſimpliciter exprimentia conſenſum. Ergo conditio alicuius conſenſus non facit matrimonium.

2. Præterea. Matrimonium debet eſſe certum. Sed ubi dicitur aliquid ſub conditione, ponitur illud ſub dubio. Ergo talis conſenſus non facit matrimonium.

Sed contra. In aliis contractibus fit obligatio ſub conditione, & ſtat ſtante conditione. Ergo cum matrimonium ſit contra-

(a) Al. pronuntiare. (b) Nicolai: ad matrimonium.

ctus quidam, videtur quod poſſit fieri per conditionatum conſenſum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod vinculum matrimonii perpetuum eſt: unde illud quod perpetuitati repugnat, tollit matrimonium. Metus autem qui cadit in conſtantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia poteſt peti reſtitutio in integrum: quia talis coactio metus qui cadit in conſtantem virum, tollit matrimonium, & non alia. Conſtans autem vir iudicatur virtuoſus, qui eſt menſura in omnibus operibus humanis, ut Philoſophus dicit in III. Ethicor. (cap. IX. vel X.) Quidam autem dicunt, quod ſi adſit conſenſus, quamvis coactus, interius eſt matrimonium quantum ad Deum, ſed non quantum ad ſtatum Eccleſiæ, quæ præſumit ibi non fuiſſe conſenſum interiorem propter metum. Sed hoc nihil eſt: quia Eccleſia non debet præſumere de aliquo peccatum quouſque probetur. Peccavit autem, ſi dixit ſe conſentire, & non conſenſit. Unde Eccleſia præſumit eum conſenſiſſe; ſed iudicat illum conſenſum extortum non eſſe ſufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio non eſt cauſa efficiens ſacramenti in baptiſmo, ſed ſolum eliciens actionem agentis; ſed conſenſus eſt cauſa efficiens in matrimonio: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod ad matrimonium non ſufficit quodcumque voluntarium, ſed voluntarium complete: quia debet eſſe perpetuum: & ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod non ſemper debet induci ad hoc quod in matrimonio ille ſtet, ſed ſolum quando timetur periculum de diſſolutione: alias autem non peccat: quia non ſolvere promiſſa quæ nolens facit, non eſt ſpecies mali.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod cum matrimonium ſit quædam relatio, & non poſſit innaſci relatio in uno extremorum ſine hoc quod fiat in alio; ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipſum in altero: quia non poteſt eſſe quod aliquis ſit vir non uxoris, vel quod aliqua ſit uxor non habens virum, ſicut mater non habens filium: & ideo communiter (a) dicitur, quod matrimonium non claudicat.

(a) Al. dicendum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amantis poſſit tranſire in non amantem, tamen unio inter eos non poteſt eſſe, niſi ſit mutua amatio: & ideo dicit Philoſophus in VIII. Ethicor. (cap. I.) quod ad amicitiam, quæ in quadam unione conſiſtit, requiritur redamatio.

Ad ſecundum dicendum, quod ex conſenſu libero illius qui prius coactus eſt, non fit matrimonium, niſi inquantum conſenſus præcedens in altero adhuc manet in ſuo vigore: unde ſi diſſentiret, non fieret matrimonium.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod conditio appoſita aut eſt de præſenti, aut de futuro. Si de præſenti, & non eſt contraria matrimonio, ſive ſit honeſta, ſive inhoneſta, ſtat matrimonium ſtante conditione, & ea non ſtante non ſtat; ſed ſi ſit contraria bonis matrimonii, non efficit matrimonium, ſicut etiam ſupra de ſponſalibus dictum eſt. Si autem ſit conditio de futuro, aut eſt neceſſaria, ſicut ſolem oriri cras; & tunc eſt matrimonium, quia talia futura iam ſunt præſentia in ſuis cauſis: aut eſt contingens, ſicut datio pecuniæ, vel acceptatio parentum; & tunc idem eſt iudicium de tali conſenſu ſicut de conſenſu qui fit per verba de futuro: unde non facit matrimonium.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis præcepto patris poſſit compelli ad matrimonium.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod aliquis præcepto patris poſſit compelli ad matrimonium contrahendum. Coloſſ. III. 20. *Filii obedite parentibus veſtris per omnia*. Ergo etiam in hoc eis obedire tenentur.

2. Præterea. Geneſ. XXVIII. Iſaac præcepit Iacob quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepiſſet, niſi de iure præcipere potuiſſet. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea. Nullus debet promittere, præcipue per iuramentum, pro illo quem non poteſt cogere ad ſervandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, & etiam iuramento firmant. Ergo poſſunt præcepto cogere filios ad implendum.

4. Præterea. Pater ſpiritualis, ſcilicet Papa,

Digitized by Google

pa, poteſt compellere præcepto ad matrimonium ſpirituale, ſcilicet ad epiſcopatum accipiendum. Ergo & pater carnalis ad carnale matrimonium.

Sed contra. Patre imperante matrimonium, filius poteſt ſine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Præterea. Si teneretur obedire, ſponſalia per parentes contracta abſque conſenſu filiorum eſſent ſtabilia. Sed hoc eſt contra iura. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum matrimonium ſit quædam quaſi ſervitus perpetua, pater non poteſt cogere filium ad matrimonium per præceptum, cum ſit liberæ conditionis, ſed poteſt eum inducere ex rationabili cauſa: & tunc ſicut ſe habet filius ad cauſam illam, ita ſe habet ad præceptum patris; ut ſi illa cauſa cogat de neceſſitate, vel de honeſtate, & præceptum ſimiliter cogat; alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apoſtoli non intelligitur in illis in quibus ſicut pater eſt liber, ita & filius: & huiuſmodi eſt matrimonium, per quod etiam filius ſit pater.

Ad ſecundum dicendum, quod Iacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandavit Iſaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia ſemen Chanaan de terra quæ ſemini patriarcharum promittebatur, erat diſperdendum: & ideo Iſaac præcipere poterat.

Ad tertium dicendum, quod non iurant niſi illa conditione ſubintellecta, Si illis placuerit; & ipſi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod Papa non poteſt præcipere alicui quod accipiat epiſcopatum: quia conſenſus debet eſſe liber. Sed hoc poſito, periret eccleſiaſticus ordo. Niſi enim aliquis poſſet cogi ad ſuſcipiendum regimen Eccleſiæ, Eccleſia conſervari non poſſet; cum quandoque illi qui ſunt idonei, hoc nolint ſuſcipere niſi coacti. Et ideo dicendum, quod non eſt ſimile hinc inde: quia non eſt aliqua corporalis ſervitus in matrimonio ſpirituali ſicut in corporali: eſt enim ſpirituale matrimonium, ſicut quodam officium diſpenſandæ reipublicæ. I. Corinth. IV. I. *Sic nos exiſtimet homo, ut miniſtros Chriſti.*

EXPOSITIO TEXTUS.

Legati Principis Iordani retulerunt. Videtur quod non poſſit fieri matrimonium per internuntios: quia ſi ante adventum nuntii alter pœniteat, non erit matrimonium. Et dicendum, quod poteſt aliquis alterum procuratorem conſtituere ad conſentiendum; tamen ſi ante pœniteat quam ille conſentiat, non eſt matrimonium nec in rei veritate, nec ſecundum iudicium Eccleſiæ, ſi aliquibus ſignis appareat pœnituiſſe. Sed ex quo conſenſus per internuntios factus eſt, matrimonium renet ac ſi ipſe feciſſet.

Conſentire autem probatur qui evidenter non contradicit. Hoc intelligitur quantum ad forum Eccleſiæ: quia quantum ad forum conſcientiæ, ſi interius diſſentiat, quamvis exterius non reclamet, non eſt matrimonium.

DISTINCTIO XXX.

De errore qui evacuat conſenſum.

Nec ſolum coactio impedit, vel excludit conſenſum, ſed etiam error. Non autem omnis error conſenſum impedit: eſt enim error alius perſonæ, alius fortunæ, alius conditionis, alius qualitatis. Error perſonæ, quando hic putatur eſſe homo ille, & eſt alius. Error fortunæ, quando putatur eſſe dives, qui eſt pauper, vel e converſo. Error conditionis, quando putatur eſſe liber qui ſervus eſt. Error qualitatis quando putatur eſſe bonus qui eſt malus. Error fortunæ, & qualitatis, coniugii conſenſum non excludit. Error vero conditionis coniugalem conſenſum evacuat; de qua conditione poſtmodum tractabimus. Error quoque perſo-

næ conſenſum coniugalem non admittit, ut ſi quis feminam nobilem in coniugium petat, & pro ea alia ignobilis tradatur ei, non eſt inter eos coniugium: quia non conſenſit vir in iſtam, ſed in aliam: ut ſi quis promitteret mihi ſe venditurum aurum, & pro auro offerret mihi aurichalcum, & ita me deciperet; numquid dicerer conſenſiſſe in aurichalcum? Numquam volui emere aurichalcum: nec ergo in illud conſenſi, quia conſenſus non niſi voluntatis eſt. Sicut ergo error materiæ excludit conſenſum, ita & in coniugio error perſonæ. Sed obiicitur de Iacob, qui pro Rachel ſeptem annis ſervierat, & ſuppoſita eſt ei Lia. Numquid error perſonæ excluſit coniugium, cum non in eam, ſed in Rachel conſenſerit? Sed quod ibi factum eſt, in myſterio geſtum non improbe traditur. Ibi tamen etſi non præceſſit, ſecutus eſt conſenſus: nec ex illo concubitu qui conſenſum præceſſit, fornicarii iudicantur; cum ille maritali affectu eam cognoverit, & illa uxorio affectu debitum perſolverit, putans lege primogenitarum, & paternis imperiis ſe illi iure copulatam. Excuſatur etiam, quia Dei conſilio in myſterio ita actum eſt. Hodie etiam excuſaretur ille cui inſcio uxoris ſoror lectulum eius ingreſſa ſe ſubiiceret; quæ cum ſine ſpe coniugii perpetuo manere cenſeatur, ille tamen qui cognovit eam per ignorantiam, excuſatur; quod per ſimile probatur. Si enim diabolus transfigurans ſe in Angelum lucis credatur bonus, non eſt error periculoſus. Quod autem vir ille in illam mulierem non conſenſerit, ex ſimili oſtenditur. Si quis hæreticus nomine Auguſtini, vel Ambroſii alicui catholico ſe offerret, eumque ad ſuæ fidei imitationem vocaret, & ſi ille aſſentiret, in cuius fidei ſententiam dicitur conſenſiſſe? Non in hæreticorum ſectam, ſed in integritatem fidei quam ille hæreticus ſe mentiebatur habere. Error vero fortunæ conſenſum non excludit. Quæ enim nubit pauperi, putans illum eſſe divitem, non poteſt renuntiare priori conditioni, quamvis erraverit. Nec error qualitatis; ut ſi quis ducat uxorem meretricem, vel corruptam, quam putat eſſe caſtam, vel virginem, non poteſt eam dimittere (1).

De coniugio Mariæ & Ioſeph.

PRæmiſſis aliquid addendum eſt de modo illius conſenſus qui inter Mariam & Ioſeph interceſſit. Sane credi poteſt non ſolum Mariam, ſed etiam Ioſeph apud ſe diſpoſuiſſe virginitatem ſervare velle, niſi Deus aliter iuberet; eoſque ſic conſenſiſſe in coniugalem ſocietatem ut uterque de altero, revelante Spiritu ſancto, intelligeret quod virginitatem ſervare vellet, niſi Deus aliter inſpiraret. Sed illam voluntatem verbis non expreſſerant, poſtea vero expreſſerunt, & in virginitate permanſerunt. Conſenſit ergo Maria in maritalem ſocietatem, ſed non in carnalem copulam, niſi de eadem ſpecialiter Deus præciperet, cuius etiam conſilio in maritalem conſenſit copulam, quia virginitatem ſervare volebat: & ideo non aliter conſenſiſſet in coniugalem ſocietatem, niſi familiare Dei conſilium habuiſſet: de qua Auguſtinus (de nupt. & concupiſcen. Lib. I. cap. xi. & xii. implicite tamen: & habetur cauſa xxvii. quæſt. ii. cap. „Sufficiat,“ §. „Cum ergo,“ & cap. „Beata Maria“) ſic ait: „Beata Maria propoſuit ſe ſervaturam votum virginitatis „in corde; ſed ipſum votum non expreſſit in ore. Subiecit ſe divinæ diſpoſitioni, „propoſuit ſe perſeveraturam virginem, niſi Deus aliter ei revelaret. Committens „ergo virginitatem ſuam divinæ diſpoſitioni, conſenſit in carnalem copulam, non „illam appetendo, ſed divinæ inſpirationi in utroque obediendo. Poſtea vero ſimul cum viro labiis expreſſit, & uterque in virginitate permanſit.“

(1) *Addit Nicolaius* & aliam ducere.

Quæ

Digitized by Google

Quod perfectum inter eos fuit coniugium.

INter quos, ut ait Auguſtinus (ubi ſupra) perfectum fuit coniugium: perfectum quidem non in ſignificatione, ſed in ſanctitate. Sanctiora ſunt enim coniugia pari voto continentium. Unde Auguſtinus (epiſt. cxcix. ad Ecditiam.) „ Quod Deo „ pari voto, & conſenſu voveratis, ambo perſeveranter reddere debuiſtis: a quo „ propoſito ſi lapſus eſt ille, tu ſaltem perſevera. Non (1) enim quia pariter tempe„ rabatis a commixtione carnali, ideo maritus tuus eſſe deſtiterat; immo vero tan„ to ſanctius coniuges manebatis, quanto ſanctiora concorditer placita ſervabatis. “ Perfectum ergo fuit Mariæ & Ioſeph coniugium in ſanctitate. Perfectum etiam fuit ſecundum triplex bonum coniugii, fidem ſcilicet, prolem, & ſacramentum. Omne enim nuptiarum bonum, ut ait Auguſtinus (Lib. I. cap. x. de nuptiis & concupiſc.) impletum eſt in illis parentibus Chriſti, fides, proles, ſacramentum. Prolem cognoſcimus ipſum Dominum: fidem, quia nullum adulterium: ſacramentum, quia nullum divortium. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit: quia in carne peccati fieri non poterat ſine pudenda concupiſcentia carnis, quæ accidit ex peccato, ſine qua concipi voluit qui ſine peccato futurus erat. Et licet non interceſſiſſet coniugalis concubitus, coniuges tamen vere fuerunt mente, non carne, ſicut & parentes: quamvis Ambroſius dicit * (Lib. I. de Patriarchis, & habetur xxvii. quæſt. vii. cap. „ In omni matrimonio “) perfectum fieri coniugium per carnalem copulam. „ In omni (inquit) matrimonio coniunctio intelligitur ſpiritualis, quam confirmat, „ & perficit coniunctorum commixtio corporalis. “ Sed intelligendum eſt coniugium perfici commixtione corporali, non quantum ad veritatem, vel ſanctitatem coniugii, ſed quantum ad ſignificationem: quia perfectius unionem Chriſti, & Eccleſiæ tunc figurat.

De cauſa finali coniugii.

EXpoſito quæ ſit efficiens cauſa matrimonii, conſequens eſt oſtendere ob quam cauſam ſoleat, vel debeat contrahi matrimonium. Eſt igitur finalis cauſa matrimonii contrahendi principalis procreatio prolis. Propter hoc enim inſtituit Deus coniugium inter primos parentes, quibus dixit (Gen. 1. 28.) „ Creſcite, & mul„ tiplicamini. “ Secunda eſt poſt peccatum Adæ vitatio fornicationis: unde Apoſtolus (I. Corinth. vii. 2.) „ Propter fornicationem unuſquiſque habeat uxorem „ ſuam, & unaquæque habeat virum ſuum “ Sunt & aliæ cauſæ honeſtæ, ut inimicorum reconciliatio, & pacis reintegratio. Sunt etiam & aliæ cauſæ minus honeſtæ, propter quas aliquando contrahitur, ut viri, mulieriſque pulchritudo, quæ animos amore inflammatos ſæpe impellit inire coniugium, ut valeant ſuum explere deſiderium. Quæſtus quoque, & divitiarum poſſeſſio frequenter eſt coniugii cauſa; & alia multa, quæ cuique diligentiam adhibenti facile eſt diſcernere. Nec eſt aſſentiendum illis qui dicunt, non eſſe coniugium quod propter has cauſas minus honeſtas contrahitur. Conſtat enim ex præmiſſis coniugium fieri ex communi conſenſu verbis de præſenti expreſſo, quamvis amor ad hoc attraxerit. Cuius rei documentum præſtat Iacob (Gen. xxix.) qui Rachel decoram facie, & venuſto aſpectu amavit: eamque multum diligens ait: „ Serviam tibi pro Rachel ſeptem an„ nis. “ In Deuter. xxi. 11. etiam legitur: „ Si videris in medio captivorum mu„ lierem pulchram, & adamaveris eam, volueriſque uxorem habere; introduces eam „ in domum tuam &c. “

(1) *Al. deeſt* enim.
EX EDIT. P. NICOLAI. * Nullibi apud Ambroſium hæc occurrunt; ſed cuiuſcumque ſint, vel explicari debent ut hic, vel non curari.

Quod malus finis non contaminat ſacramentum.

ET licet fine non bono contrahatur coniugium, quando ſpecies contrahentis movet animum, coniugium tamen bonum eſt: quia vita mala, vel intentio perverſa alicuius, ſacramentum non contaminat. Habuit autem coniugium Mariæ & Ioſeph alias cauſas ſpeciales, ſcilicet ut Virgo ſolatio viri ſuſtentaretur, & ut diabolo partus celaretur, & ut Ioſeph eſſet teſtis caſtitatis, defendens eam ab infamia ſuſpitionis, ne ut adultera damnaretur.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam oſtendit Magiſter quod conſenſus matrimonii impeditur per coactionem, hic oſtendit quod impeditur per errorem: & dividitur hæc diſtinctio in partes tres. In prima determinat de impedimento erroris; in ſecunda de conſenſu qui fuit in matrimonio B. Virginis, ibi, *Præmiſſis aliquid addendum eſt*; in tertia de cauſa finali matrimonii, ibi, *Expoſito quæ ſit efficiens cauſa matrimonii, conſequens eſt oſtendere ob quam cauſam ſoleat, vel debeat contrahi matrimonium*. Circa primum tria facit. Primo oſtendit quis error matrimonium impediat. Secundo obiicit in contrarium, ibi, *Sed obiicitur de Iacob &c.* Tertio ſolvit, ibi, *Sed quod ibi factum eſt, in myſterio geſtum non improbe traditur.*

Præmiſſis aliquid addendum eſt. Hic determinat de conſenſu quod fuit in matrimonio B. Virginis, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit cuiuſmodi conſenſus ille fuit. Secundo oſtendit quod matrimonium illud fuit perfectum, ibi, *Inter quos, ut ait Auguſtinus, perfectum fuit coniugium.*

Expoſito, quæ ſit efficiens cauſa matrimonii &c. Hic determinat de cauſa finali matrimonii: & primo de cauſis matrimonii in generali; ſecundo de cauſis matrimonii B. Virginis, ibi, *Habuit autem coniugium Mariæ & Ioſeph alias cauſas ſpeciales.* Circa primum duo facit. Primo ponit cauſas finales matrimonii, & principales, & ſecundarias. Secundo excludit errorem, ibi, *Nec eſt aſſentiendum illis qui dicunt, non eſſe coniugium quod propter has cauſas minus honeſtas contrahitur.* Ubi duo facit. Primo oſtendit quod malus finis non facit quod non ſit matrimonium. Secundo oſtendit quod non facit quod non ſit matrimonium bonum, ibi, *Et licet fine non bono contrahatur coniugium, quando ſpecies contrahentis movet animum, coniugium tamen bonum eſt.*

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima de matrimonio in communi. Secunda de matrimonio beatæ Virginis.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum error de ſui natura matrimonium impediat.

Secundo. Quis error.

Tertio. De cauſa finali matrimonii.

ARTICULUS I.

Utrum error debeat poni matrimonii impedimentum per ſe.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per ſe. Conſenſus enim, qui eſt cauſa efficiens matrimonii, impeditur ſicut & voluntarium. Sed voluntarium, ſecundum Philoſophum in III. Ethic. cap. VII. ponitur impediri per ignorantiam, quæ non eſt idem quod error: quia ignorantia nullam cognitionem ponit; ſed error ponit, eo quod approbare falſa pro veris ſit error ſecundum Auguſtinum (in Enchir. ad Lauren. cap. VII.) Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, ſed magis ignorantia.

2. Præterea. Illud poteſt impedire matrimonium de ſui natura quod habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non eſt huiuſmodi. Ergo error de ſui natura non impedit matrimonium.

3. Præterea. Sicut conſenſus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptiſmum. Sed ſi aliquis baptizat Ioannem, & credit baptizare Petrum, nihilominus Ioannes vere baptizatus eſt. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Præterea. Inter Liam & Iacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra eſt quod in Digeſtis dicitur: *Quid tam contrarium eſt conſenſui, quam error?* Sed conſenſus requiritur ad matrimonium.

nium. Ergo error matrimonium impedit.

Præterea. Conſenſus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium: quia voluntarium ſecundum Philoſophum (III. Ethic. cap. IV.) & Gregorium Nyſſennum (Nemeſium Lib. III. cap. III.) & Damaſcenum (Lib. II. de Fide orthod. cap. XXIV.) eſt cuius principium eſt in aliquo ſciente ſingularia, in quibus eſt actus; quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidquid impedit cauſam, de ſui natura impedit & effectum ſimiliter. Conſenſus autem eſt cauſa matrimonii, ut dictum eſt: & ideo quod evacuat conſenſum, evacuat matrimonium. Conſenſus autem voluntatis eſt actus, qui præſupponit actum intellectus. Deficiente autem primo neceſſarium eſt defectum contingere in ſecundo: & ideo quando error cognitionem impedit, ſequitur etiam in ipſo (a) conſenſu defectus, & per conſequens in matrimonio; & ſic error de iure naturali habet quod evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, ſimpliciter loquendo, ab errore: quia ignorantia de ſui ratione non importat aliquem cognitionis actum; ſed error ponit iudicium rationis perverſum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod eſt impedire voluntarium, non differt utrum dicatur ignorantia, vel error: quia nulla ignorantia poteſt impedire voluntarium, niſi quæ habet errorem adiunctum, eo quod actus voluntatis præſupponit æſtimationem, ſive iudicium de aliquo in quod fertur. Unde ſi eſt ibi ignorantia, oportet eſſe errorem: & ideo etiam ponitur error quaſi cauſa proxima.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non contrarietur ſecundum ſe matrimonio, contrariatur tamen ei quantum ad cauſam ſuam.

Ad tertium dicendum, quod character baptiſmalis non cauſatur ex intentione baptizantis directe, ſed ex elemento materiali exterius adhibito. Intentio autem operatur ſolum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum coniugale ex ipſo conſenſu cauſatur directe: & ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Magiſter in littera dicit, matrimonium quod fuit inter Liam & Iacob non fuit perfectum ex ipſo concubitu qui ex errore contigit, ſed ex conſenſu qui poſtmodum acceſſit. Tamen uterque de peccato excuſatur, ut in littera patet.

ARTICULUS II.

Utrum omnis error matrimonium impediat.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod omnis error matrimonium impediat, & non ſolum error conditionis, aut perſonæ, ut in littera dicitur. Quia quod alicui convenit ſecundum ſe, convenit ei ſecundum totum ſuum ambitum. Sed error de ſui natura habet quod matrimonium impediat, ut dictum eſt. Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Præterea. Si error, inquantum huiuſmodi, matrimonium impedit, magis error magis debet impedire. Sed magis eſt error fidei, qui eſt in hæreticis non credentibus hoc ſacramentum, quam error perſonæ. Ergo magis debet impedire quam error perſonæ.

3. Præterea. Error non evacuat matrimonium, niſi inquantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cuiuslibet circumſtantiæ voluntarium tollit, ut patet in III. Ethicor. (ubi ſup.) Ergo non ſolum error conditionis, ſeu perſonæ matrimonium impedit.

4. Præterea. Sicut conditio ſervitutis eſt aliquid annexum accidens perſonæ, ita qualitas corporis, aut animi. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eadem ratione error qualitatis, aut fortunæ.

5. Præterea. Sicut ad conditionem perſonæ pertinet ſervitus, & libertas, ita nobilitas, vel ignobilitas, aut dignitas ſtatus, & privatio eius. Sed error conditionis libertatis, vel ſervitutis impedit matrimonium. Ergo & error aliorum dictorum.

6. Præterea. Sicut conditio ſervitutis impedit, ita etiam diſparitas cultus, & impotentia coeundi, ut infra dicetur. Ergo ſicut error conditionis ponitur impedimentum matrimonii, ita error circa alia huiuſmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra. Videtur quod nec error perſonæ matrimonium impediat. Quia ſicut emptio eſt quidam contractus, ita & matrimonium. Sed in emptione, & venditione ſi detur aurum æquivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, ſi pro una muliere alia accipiatur.

8. Præterea. Poteſt contingere quod per mul-

(a) Al. conſenſus,

multos annos iſto errore detineantur, & filios, & filias generent ſimul. Sed grave eſſet dicere, quod tunc eſſent dividendi. Ergo error primus non fruſtravit matrimonium.

9. Præterea. Poteſt contingere quod frater viri in quem ſe credidit conſentire mulier, offeratur ei, & cum eo commiſceatur carnaliter. Videtur ergo quod non poſſit redire ad illum in quem conſentire ſe credidit, ſed debeat ſtare cum fratre eius; & ſic error perſonæ non impedit matrimonium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut error ex hoc quod involuntarium cauſat, habet excuſare peccatum, ita quod matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excuſat a peccato, niſi ſit illius circumſtantiæ cuius appoſitio, vel remotio facit differentiam liciti, & illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum eſſe, non excuſatur a toto, quamvis forte a tanto; ſed ſi credat quis percutere filium cauſa diſciplinæ, & percutiat patrem, excuſatur a toto, diligentia debita adhibita. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, ſit alicuius eorum quæ ſunt de eſſentia matrimonii. Duo autem includit matrimonium ipſum, ſcilicet perſonas quæ coniunguntur, & mutuam poteſtatem in invicem, in qua matrimonium conſiſtit. Primum autem tollitur per errorem perſonæ; ſecundum per errorem conditionis, quia ſervus non poteſt poteſtatem ſui corporis alteri tradere ſine conſenſu domini ſui: & propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, & non alii.

Ad primum ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediat matrimonium, ſed ex natura differentiæ adiunctæ, prout ſcilicet eſt error alicuius eorum quæ ſunt de eſſentia matrimonii.

Ad ſecundum dicendum, quod error infidelis de matrimonio eſt circa ea quæ ſunt matrimonium conſequentia, ſicut an ſit ſacramentum, vel an ſit licitum: & ideo error talis matrimonium non impedit, ſicut nec error circa baptiſmum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat facere, vel recipere quod Eccleſia dat, quamvis credat nihil eſſe.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet ignorantia circumſtantiæ cauſat involuntarium quod excuſat peccatum, ut dictum eſt: & propter hoc ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod diverſitas fortunæ non variat aliquid eorum quæ ſunt de eſſentia matrimonii, nec diverſitas qualitatis, ſicut facit conditio ſervitutis: & ideo ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod error nobilitatis, inquantum huiuſmodi, non evacuat matrimonium eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed ſi error nobilitatis, vel dignitatis redundat in errorem perſonæ, tunc impedit matrimonium: unde ſi conſenſus mulieris feratur in iſtam perſonam directe, error de nobilitate ipſius non impedit matrimonium. Si autem directe intendit conſentire in filium Regis, quicumque ſit ille, tunc ſi alius præſentetur ei quam filius Regis, eſt error perſonæ, & impedietur matrimonium.

Ad ſextum dicendum, quod error etiam illorum impedimentorum matrimonii quantum ad ea quæ faciunt perſonas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum non facit mentionem, quia illa impediunt matrimonium ſive cum errore, ſive ſine errore ſint; ut ſi aliqua contrahat cum ſubdiacono, ſive ſciat, ſive non ſciat, non eſt matrimonium. Sed conditio ſervitutis non impedit, ſi ſervitus ſciatur: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſeptimum dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quaſi menſura aliarum rerum, ut patet in V. Ethic. & non quaſi propter ſe quæſita: & ideo ſi non detur illa pecunia quæ creditur, ſed alia æquivalens, nihil obeſt contractui; ſed ſi in re quæſita propter ſe eſſet error, impediretur contractus, ſicut ſi alicui venderetur aſinus pro equo: & ſimiliter eſt in propoſito.

Ad octavum dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, niſi de novo conſentire velit, non eſt matrimonium.

Ad nonum dicendum, quod ſi ante non conſenſerat in fratrem eius, poteſt eum quem per errorem accepit, retinere; nec poteſt ad fratrem eius redire, præcipue ſi ſit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem conſenſerat in primum per verba de præſenti, non poteſt ſecundum habere primo vivente; ſed poteſt (a) vel ſæculum relinquere, vel ad primum redire: & ignorantia facti excuſat peccatum, ſicut & excuſaretur poſt conſummatum matrimonium, ſi a conſanguineo viri fraudulenter cognoſceretur: quia fraus alterius non debet ſibi præiudicare.

AR-

(a) *Al.* vel ſecundum relinquere, & ad primum &c.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium (a) poſſit eſſe ex conſenſu alicuius in aliquam propter cauſam inhoneſtam.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non poſſit eſſe ex conſenſu alicuius in aliquam propter cauſam inhoneſtam. Unius enim una eſt ratio. Sed matrimonium eſt unum ſacramentum. Ergo non poteſt fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo inſtitutum eſt, ſcilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea. Coniunctio matrimonii eſt a Deo, ut patet Matth. xix. 6. *Quos Deus coniunxit, homo non ſeparet*. Sed coniunctio quæ fit propter turpes cauſas, non eſt a Deo. Ergo non eſt matrimonium.

3. Præterea. In aliis ſacramentis ſi non ſervetur intentio Eccleſiæ, non eſt verum ſacramentum. Sed intentio Eccleſiæ in ſacramento matrimonii non eſt ad aliquam turpem cauſam. Ergo ſi ex aliqua turpi cauſa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea. Secundum Boetium (de differentiis topicis Lib. II.) cuius finis bonus, ipſum quoque bonum. Ergo non eſt matrimonium, ſi propter malum finem fiat.

5. Præterea. Matrimonium ſignificat coniunctionem Chriſti & Eccleſiæ. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo nec matrimonium poteſt contrahi propter aliquam turpem cauſam.

Sed contra eſt, quia qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo & qui contrahit cum aliqua intentione lucri, verum eſt matrimonium.

Præterea. Hoc idem probatur per exempla, & auctoritates quæ ponuntur in littera.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cauſa finalis matrimonii poteſt accipi dupliciter, ſcilicet per ſe, & per accidens. Per ſe quidem cauſa matrimonii eſt ad quam matrimonium eſt de ſe ordinatum; & hæc ſemper bona eſt, ſcilicet procreatio prolis, & fornicationis vitatio. Sed per accidens cauſa finalis ipſius eſt hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, conſequitur ad matrimonium; & priora non variantur ex poſterioribus, ſed e converſo; ideo ex illa cauſa non recipit matrimonium bonitatem, vel malitiam; ſed ipſi contrahentes, quorum eſt finis per ſe. Et quia cauſæ per accidens ſunt infinitæ, ideo infinitæ tales cauſæ poſſunt eſſe matrimonii, quarum ſunt quædam honeſtæ, & quædam inhoneſtæ.

Ad primum ergo dicendum, quod verum eſt de cauſa per ſe, & principali; ſed quod habet unum finem per ſe, & principalem, poteſt habere plures fines ſecundarios per ſe, & infinitos per accidens.

Ad ſecundum dicendum, quod coniunctio poteſt accipi pro ipſa relatione quæ eſt matrimonium; & talis ſemper eſt a Deo, & bona eſt, a quacumque fiat cauſa: vel pro actu eorum qui coniunguntur; & ſic eſt quandoque mala, & non eſt a Deo, ſimpliciter loquendo. Nec eſt inconveniens quod aliquis effectus ſit a Deo, cuius cauſa mala eſt, ſicut proles quæ ex adulterio ſuſcipitur. Non enim eſt ex cauſa illa inquantum eſt mala, ſed inquantum aliquid habet de bono, ſecundum quod eſt a Deo, quamvis non ſimpliciter ſit a Deo.

Ad tertium dicendum, quod intentio Eccleſiæ quæ intendit tradere ſacramentum, eſt de neceſſitate cuiuslibet ſacramenti, ita quod ea non obſervata nihil in ſacramentis agitur; ſed intentio Eccleſiæ quæ intendit utilitatem ex ſacramento provenientem, eſt de bene eſſe ſacramenti, & non de neceſſitate eius: unde ſi non obſervetur, nihilominus eſt verum ſacramentum; ſed prætermittens hanc intentionem peccat; ſicut ſi in baptiſmo non intendatur ſanitas mentis quam Eccleſia intendit. Similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Eccleſia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non eſt finis matrimonii, ſed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quod ipſa unio eſt ſignum coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ, & non operatio unitorum: ideo ratio non ſequitur.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de matrimonio beatæ Virginis: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. De voto, & matrimonio beatæ Virginis.

Secundo. Utrum fuerit illud matrimonium perfectum.

(a) al. non poſſit.

Tertio. Utrum fuerit aliquando conſummatum, ut Elvidius dixit.

ARTICULUS I.

Utrum beata Virgo debuerit virginitatem vovere.

III. P. quæſt. XXIX. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod beata Virgo non debuerit virginitatem vovere. Quia in lege maledictio debebatur illis qui ſemen non relinquebant ſuper terram, ut patet Deuter. VII. Sed adhuc durabat ſtatus legis. Ergo non debuit virginitatem vovere.

2. Præterea. Votum virginitatis pertinet ad perfectionem conſiliorum. Sed talis perfectio debuit a Chriſto inchoari, qui venit legem conſiliis adimplere. Ergo ante Chriſti adventum non debuit virginitatem vovere.

Sed contra. In matre Chriſti debebat omnis eſſe perfectio. Sed votum virginitatis eſt de maximis perfectionibus. Ergo non debuit ei deeſſe.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non debuit eſſe matrimonio iuncta. Quia voventibus virginitatem non ſolum nubere, ſed velle nubere eſt damnabile, ut Hieronymus (Auguſtinus) dicit. Sed nihil damnabile debuit eſſe in beata Virgine. Ergo poſtquam virginitatem vovit, nubere non debuit.

2. Præterea. Vovens virginitatem periculo ſe exponeret, ſi ſe in poteſtatem viri traderet. Sed hoc eſt peccatum. Ergo beata Virgo non debuit ſui poteſtatem alteri tradere nubendo: ergo nec nubere.

3. Præterea. Quicumque conſentit in matrimonium, conſentit aliquo modo in carnalem copulam, ad minus implicite. Sed conſenſus in carnalem copulam aliquid diminuit de puritate virginitatis, ad minus inquantum ad virginitatem mentis. Cum ergo matri Dei deberetur talis puritas qua maior ſub Deo nequit intelligi, ut Anſelmus dicit (de conceptu virginali cap. XVIII.) videtur quod non debuit nubere.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. I. 18. *Cum eſſet deſponſata mater Ieſu Maria Ioſeph:* in textu, & Gloſſa.

Præterea. Chriſtus ſua nativitate debuit ita virginitatem commendare, quod nuptiis non derogaret. Non autem melius potuit utrumque approbare quam ut de virgine nupta naſcetetur. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod cauſæ matrimonii eius aſſignatæ in littera non ſint convenientes. Quia diabolus, cum habeat lucida naturalia, plura poteſt cognoſcere naturali cognitione quam homo. Sed homo etiam ſenſu poteſt cognoſcere de aliqua an ſit virgo. Ergo multo fortius diabolus hoc ſcire poterat.

2. Præterea. Diabolus bene ſcit quod illa eſt virgo quæ numquam coniuncta eſt viro. Sed diabolus ſcire poterat quod Ioſeph numquam carnaliter ei coniunctus fuerat. Ergo per hoc quod erat nupta, non occultabatur ei virginitas matris Dei.

3. Præterea. Myſterium Divinitatis Chriſti non minus miraculis quam virginitate matris demonſtratum eſt. Sed illa miracula diabolus vidit. Ergo non oportuit quod myſterium incarnationis eius ei per nuptias matris celaretur.

4. Item. Si non eſſet nupta, non poterat lapidari propter ſuſpicionem fornicationis, quaſi adultera. Ergo videtur quod non propter hoc oportebat eam nubere.

5. Præterea. Ex hoc quod nupta fuiſſet, Iudæis magis ædificati fuiſſent ad fidem, qui ſcriptum invenerunt (Iſai. VII. 14.) *Ecce virgo concipiet*: & ita virginitas matris non debuit eis per nuptias *occultari*.

6. Item. Chriſtus venit ut labores noſtros ſuſtineret, & per hoc auferret. Ergo non oportuit quod haberet mater eius virum ad eius obſequia.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod in beata Virgine debuit apparere omne illud quod perfectionis fuit. Virginitas autem, quamvis in ſe optima, tamen pro tempore illo ei matrimonium præferebatur propter expectationem benedicti ſeminis per viam generationis venturi: & ideo beata Virgo vovit virginitatem tamquam optimum, & ſibi acceptiſſimum; non tamen ſimpliciter, ſed ſub conditione honeſtiſſima, hac ſcilicet, niſi Deus aliter ordinaret: nec iſtam conditionem appoſuit, ut dubitaret an vellet virgo permanere, ſed an deberet: & hoc eſt quod Auguſtinus in littera dicit, quod propoſuit ſe perſeveraturam virginem, niſi Deus aliter ordinaret.

Ad primum ergo dicendum, quod beata Virgo fuit confinium veteris, & novæ legis,

ſicut

ſicut aurora diei, & noctis: & ideo votum eius ſapuit novam legem, inquantum virginitatem vovit, & veterem, inquantum conditionem appoſuit.

Ad ſecundum dicendum; quod perfectio conſiliorum quantum ad conſummationem incipere debuit a Chriſto, ſed quantum ad aliquam inchoationem convenienter a matre eius incepit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod conveniens fuit matrem Chriſti matrimonio eſſe iunctam tum propter cauſas in littera aſſignatas, tum etiam propter alias cauſas: quarum prima eſt, ut ſignificaret Eccleſiam, quæ eſt virgo, & ſponſa. Secunda, ut per Ioſeph genealogia Mariæ texeretur: non enim erat conſuetudo apud Hebræos ex parte mulierum genealogiam computare. Tertia, ut virginibus excuſatio tolleretur, ſi de fornicatione infamantur. Quarta, ut nuptias Chriſtus ſua nativitate approbaret. Quinta, ut maior perfectio virginitatis in beata Virgine oſtenderetur, dum in ipſo matrimonio virgo permanſit.

Ad primum ergo dicendum, quod poſt votum virginitatis abſolute factum non poteſt aliquis in matrimonium conſentire ſine peccato: quia ſi ſit votum ſolemne, non fit verum matrimonium; ſi autem ſit votum ſimplex, verum matrimonium eſt quod ſequitur, tamen peccant contrahentes. Votum autem beatæ Virginis non fuit ſolemne, ſed ſimplex in corde expreſſum; nec abſolutum, ſed ſub conditione, ut in littera patet: & ideo potuit ſine peccato ex ſpeciali Spiritus ſancti conſilio, cuius diſpoſitio conditionaliter in ſuo voto cadebat, in matrimonium conſentire.

Ad ſecundum dicendum, quod beata Virgo antequam contraheret cum Ioſeph, fuit certificata divinitus quod Ioſeph in ſimili propoſito erat; & ideo non ſe commiſit periculo nubens. Nec tamen propter hoc aliquid veritati deperiit: quia illud propoſitum non fuit conditionaliter in conſenſu appoſitum: talis enim conditio cum ſit contra matrimonii bonum, ſcilicet prolem procreandam, matrimonium tolleret.

Ad tertium dicendum, quod copula carnalis cecidit implicite ſub conſenſu beatæ Virginis, ſicut actus implicite continetur in potentia, ut ex ſupra dictis (diſt. XXVIII. quæſt. I. arr. 4.) patet. Potentia autem ad carnalem copulam non contrariatur virginitati, nec diminuit aliquid de puritate ipſius niſi ratione actus: qui quidem numquam fuit in propoſito beatæ Virginis, ſed erat iam certificata quod actus numquam ſequi deberet.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod rationes quæ in littera ponuntur, convenientes ſunt: quarum una accipitur ex parte conceptus, ſcilicet ut partus diabolo celaretur; ſecunda ex parte matris, ut ſcilicet non lapidaretur; tertia ex parte Ioſeph, ſcilicet ut obſequeretur & matri, & puero, & teſtimonium præberet virginitati.

Ad primum ergo dicendum; quod diabolus cognitione naturali bene potuiſſet perpendere virginitatem matris Dei cum toto hoc quod nupta erat, niſi prohibitus fuiſſet a diligenti examinatione eorum quæ circa ipſam erant, divina virtute.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod per alia etiam miracula non aperte poterat cognoſcere ipſum eſſe Filium Dei: quia ſimul videbat in eo ſigna infirmitatis, & virtutis: unde ſi aliquando aliquid de Divinitate eius confitebatur, magis ex præſumptione quam ex certitudine procedebat. Sed hoc propter præcedens vaticinium fuiſſet certiſſimum ſignum Filii Dei viventis.

Ad quartum dicendum, quod intelligitur de lapidatione infamiæ: vel quia erat de ſtirpe ſacerdotali ex parte matris; quod patet ex hoc quod Eliſabeth, quæ erat de filiabus Aaron, dicitur eius cognata, Luc. I. Filia autem ſacerdotis, etiam non nupta, deprehenſa in ſtupro exurebatur, ut patet Lev. XXI. ſed ex parte patris erat de ſtirpe David. Bene enim poterant per matrimonium coniungi filiæ Aaron illis de tribu regia, vel etiam quibuslibet alterius tribus, eo quod non acceperant hereditatem diviſam ab aliis tribubus: & ſic ex hoc non potuit confuſio ſortium provenire, quæ erat cauſa prohibitionis matrimonii contrahendi inter illos qui erant de diverſis tribubus.

Ad quintum dicendum, quod Dominus maluit permittere Iudæos dubitare de Deitate ſua quam de caſtitate matris, ſciens lubricam eſſe virginitatis famam, ut Ambroſius dicit (ſuper Lucam cap. I.)

Ad ſextum dicendum, quod Chriſtus non debuit neceſſitatis ſolatium refutare: quia hoc perverſitatis magis eſt quam humilitatis.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium prædictum fuerit perfectum.

III. P. quæſt. xxix. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium prædictum non fuerit perfectum. Perfectum enim matrimonium ex abſoluto conſenſu procedit. Sed beata Virgo non abſolute in matrimonium conſenſiſſe videtur, ſicut nec abſolute voviſſe; cum in utroque ſe diſpoſitioni divinæ commiſerit, ut in littera dicitur. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

2. Præterea. Significatio eſt de eſſentia matrimonii, inquantum eſt ſacramentum. Sed matrimonium illud non fuit perfectum in conſignificatione, ut in littera dicitur. Ergo non fuit perfectum ſacramentum.

3. Præterea. Ubi deeſt ultima conſummatio, non eſt vera perfectio. Sed matrimonium beatæ Virginis numquam fuit conſummatum. Ergo non fuit vere perfectum.

4. Præterea. Perfectum dicitur eſſe matrimonium ex eo quod habet bonum prolis. Sed illud matrimonium non habuit bonum prolis, quia proles quæ fuit in illo matrimonio educata, non fuit effectus illius matrimonii, ſicut nec filius adoptivus dicitur bonum matrimonii. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

5. Præterea. Poſt perfectum matrimonium non licet alicui ſponſam dimittere. Sed Ioſeph, quamvis eſſet iuſtus, volebat eam occulte dimittere, ut dicitur Matth. 1. Ergo nondum erat perfectum matrimonium.

Sed contra. *Dei perfecta ſunt opera*: Deut. xxxii. 4. Sed illud matrimonium fuit divinitus inſpiratum. Ergo fuit perfectum.

Præterea. Per matrimonium non dicuntur aliqui coniuges, niſi ſit perfectum. Sed Maria dicitur coniux Ioſeph, Matth. 1. Ergo fuit inter eos perfectum matrimonium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt perfectio matrimonii. Una quantum ad eſſe ipſius, quæ fit per conſenſum verbis de præſenti expreſſum; & tali perfectione matrimonium illud perfectum fuit. Alia eſt perfectio quantum ad operationem; & ſic non fuit perfectum, quia actus proprius matrimonii eſt carnalis copula.

Ad primum ergo dicendum, quod beata Virgo abſolute in matrimonium conſenſit; ut certificata divinitus; ſed in matrimonium ſic conſentiens virginitatem ſuam Deo commiſiſſe in littera dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſignificatio non quælibet eſt de eſſentia ſacramenti, ſed illa qua ſignificatur effectus ſacramenti: & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ſecunda perfectione, quæ conſummatio dicitur matrimonii.

Ad quartum dicendum, quod proles non dicitur bonum matrimonii ſolum inquantum per matrimonium generatur, ſed inquantum in matrimonio ſuſcipitur, & educatur; & ſic bonum illius matrimonii fuit proles illa, & non primo modo. Nec tamen de adulterio natus, nec filius adoptivus qui in matrimonio educatur, eſt bonum matrimonii: quia matrimonium non ordinatur ad educationem illorum, ſicut hoc matrimonium fuit ad hoc ordinatum ſpecialiter quod proles illa ſuſciperetur in eo, & educaretur.

Ad quintum dicendum, quod Ioſeph noluit eam dimittere quaſi aliam ducturus, vel propter aliquam ſuſpicionem, ſed quia timebat tantæ ſanctitati cohabitare propter reverentiam: unde dictum eſt ei: *Noli timere*: Matth. 1. 20.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium illud fuerit aliquando conſummatum.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod matrimonium illud fuerit aliquando conſummatum. Dicitur enim Matth. 1. 18. *Antequam convenirent, inventa eſt in utero habens de Spiritu ſancto*. Et item 25. *Non cognoſcebat eam donec peperit filium ſuum primogenitum*. Ergo videtur quod poſt cognoverit eam.

2. Præterea. Primum dicitur reſpectu ſecundi. Sed Chriſtus in auctoritate inducta dicitur primogenitus filius Virginis. Ergo poſt primum habuit alium; & ſic matrimonium illud, ſaltem poſt Chriſti nativitatem, conſummatum fuit.

3. Præterea. Non defuerunt verba Evangeliſtis ad exprimendum ſuam intentionem. Sed numquam expreſſerunt quod Ioſeph amplius eam non cognoſceret. Ergo poſt Chriſti generationem matrimonium fuit conſummatum.

4. Præterea. Ioſeph dicitur pater Chriſti

in

in pluribus Evangelii locis, & dicitur etiam habere fratres; quod non eſſet, ſi matrimonium illud numquam fuiſſet conſummatum. Ergo &c.

5. Præterea. Duo corpora non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco. Ergo Chriſtus non potuit exire de ventre matris integritate virginitatis manente; & ſic non fuit inconveniens quod matrimonium illud conſummaretur.

6. Præterea. Abraham, & alii patres qui coniugiis uſi ſunt, maximæ dignitatis fuerunt. Ergo nihil deperiſſet matri Chriſti, ſi matrimonium conſummaſſet.

7. Præterea. Helvidius obiicit. Si turpe eſt Chriſto matrem cognoſci poſt partum, quanto magis per genitalia virginis eſſe natum?

Sed contra. Virginitas corruptioni præponitur. Sed mater Chriſti debuit eſſe in excellentiſſimo ſtatu. Ergo debuit eſſe virgo, & ſic non debuit illud matrimonium conſummari.

Præterea. Non eſt probabile quod Ioſeph auderet uterum quem templum Dei noverat, attingere, ut Hieronymus dicit (cont. Helvid.)

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod mater Chriſti ante partum, & in partu, & poſt partum in æternum virgo permanſit. Sed eius virginitati ante partum Iudæi, & Ebionitæ derogant, dicentes, Chriſtum ex Ioſeph ſemine eſſe natum. Eius autem virginitati in partu Philoſophi derogabant, dicentes, non poſſe duo corpora eſſe in eodem loco. Sed virginitati eius poſt partum Helvidius quidam idiota, & ſacerdos auſus eſt derogare, quod loquacitatem facundiam æſtimans, accepta materia diſputandi, a blaſphemiis matris Dei incepit, dicens eam poſt partum a Ioſeph cognitam; & contra quem Hieronymus librum conſcripſit.

Ad primum ergo dicendum, quod *antequam* non ſemper denotat ordinem ad illud quod futurum eſt ſecundum rei veritatem, ſed quandoque ad illud quod futurum ſpectatur ſecundum communem curſum, ſecundum quod dicitur: Iſte, antequam haberet viginti annos, mortuus eſt: & ſic eſt in propoſito. Et ſimiliter ly *donec*, quandoque ſignificat hoc quod præceſſit, terminari veniente eo quod expectatur, ut cum dicitur: Sede hic, donec veniam: quandoque autem non ſic, ut cum dicitur I. Corinth. xv. 25. *Oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos ſub pedibus eius*: non quod tempus regni eius finiatur ad ſubiectionem inimicorum; ſed ſubiectio inimicorum in tempore regni includitur.

Ad ſecundum dicendum, quod primogenitus dicitur ante quem nullus, quamvis poſt ipſum non ſit alius: alias unigeniti ius primogenituræ non haberent, nec debuiſſent Deo offerri in lege: quod falſum eſt.

Ad tertium dicendum, quod Evangeliſtæ ex eo quod minus eſt credibile, dimiſerunt intelligendum hoc quod magis credibile eſt. Minus autem credibile eſt quod virgo concipiat (quod Evangeliſtæ dixerunt) quam quod poſt partum virgo conſervetur; & ideo non curaverunt hoc dicere.

Ad quartum dicendum, quod Ioſeph dicitur pater Chriſti putativus, ut patet Luc. III. Et iterum Chriſtus fuit filius eius adoptivus, ut quidam dicunt. Alii autem dicti ſunt fratres eius ratione cognationis, quia erant de eadem familia: quia nec Maria alium filium habuit, nec Ioſeph, qui etiam virgo fuit, ut dicitur.

Ad quintum dicendum, quod verum eſt per naturam; ſed per miraculum poteſt fieri quod duo corpora ſint eodem loco, ut infra diſt. XLIV. dicetur. Partus autem ille, & conceptus totus miraculoſus fuit. Quidam tamen dicunt, quod Chriſtus tunc dotem ſubtilitatis aſſumpſit. Sed primum eſt melius.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis ſtatus coniugii conſummati ſit bonus, tamen ſtatus virginitatis eſt multo altior; & hic matri Dei debebatur.

Ad ſeptimum dicendum, ſecundum Hieronymum (cont. Helvid. cap. VII.) quod quanto ſunt humiliora quæ pro me paſſus eſt, tanto ei plus debeo; dummodo per hæc perfectioni virtutis nihil ſubtrahatur. Sed virginitatis privatio derogaret perfectioni matris ex parte virtutis animæ.

EXPOSITIO TEXTUS.

Si enim diabolus transfigurans ſe in Angelum lucis credatur bonus, non eſt error periculoſus. Hoc intelligendum eſt, quando non proceditur (a) ad adorationem, vel quando proceditur ſub conditione, ſi eſt Chriſtus; alias (b) eſſet periculum idolatriæ.

Si quis hæreticus nomine Auguſtini, vel Ambroſii alicui catholico ſe offerret, eumque ad ſuæ fidei imitationem vocaret, ſi ille aſſentiret,

(a) *Al.* ad orationem. (b) *Al.* non eſſet.

ſret, *in cuius fidei ſententiam diceretur con-ſenſiſſe?* Hoc eſt verum quando non procederet ad expreſſionem alicuius erroris; alias eſſet ibi periculum infidelitatis, ſi ei conſentiret.

Conſenſit in carnalem copulam: non explicite, ſed implicite, ut dictum eſt.

Iacob Rachel decoram facie, & venuſto aſpectu amavit. Sciendum, quod decor faciei non fuit cauſa principalis, ſed ſecundaria: & hoc bene poteſt eſſe ſine peccato, vel quandoque etiam (a) ſine veniali peccato. Si autem eſſet principalis cauſa libido pulchritudinis, non excuſaretur a peccato mortali, ſi eſſet effrenata libido.

DISTINCTIO XXXI.

De tribus bonis coniugii.

POſt hæc de bonis coniugii quæ ſint, & qualiter coitum excuſent, dicendum eſt.
Tria ſunt principaliter bona coniugii: unde Auguſtinus (Lib. II. ſuper Geneſ. ad lit, cap. VII.) „ Nuptiale bonum tripartitum eſt, ſcilicet fides, proles, ſacra„mentum. In fide attenditur, ne poſt vinculum coniugale cum alio, vel alia coe„atur. In prole, ut amanter ſuſcipiatur, (1) benigne nutriatur, religioſe educe„tur. In ſacramento, ut coniugium non ſeparetur, & dimiſſus, vel dimiſſa, nec „cauſa prolis alteri coniungatur.“

De duplici ſeparatione.

SEparatio autem gemina eſt, corporalis ſcilicet, & ſacramentalis. Corporaliter poſſunt ſeparari cauſa fornicationis, & ex communi conſenſu cauſa religionis, ſive uſque ad tempus, ſive uſque ad finem. Sacramentaliter vero ſeparari non poſſunt dum vivunt, ſi legitimæ perſonæ ſint. Manet enim vinculum coniugale inter eos, etiamſi aliis a ſe diſcedentes adhæſerint. Unde Auguſtinus (de nupt. & concupiſ. Lib. I. cap. x. & habetur in Decr. cauſa XXXII. quæſt. VII. cap. „ Uſque „adeo. “) „ Uſque adeo manent inter viventes ſemel inita iura nuptiarum, ut „potius ſint inter ſe coniuges etiam ſeparati, quam cum aliis quibus adhæſerunt.“ Item (paulo poſt.) „ Manet inter viventes quoddam coniugale vinculum, quod „nec ſeparatio, nec cum altero copulatio poſſit auferre; ſicut apoſtatæ anima de con„iugio Chriſti recedens, etiam fide perdita ſacramentum fidei non amittit, quod la„vacro regenerationis accepit. Redderetur enim redeunti, ſi amiſiſſet abſcedens. Ha„bet autem hoc qui receſſerit ad cumulum ſupplicii, non ad meritum præmii.“ Item (cap. XI.) „ Quibus placuit ex conſenſu ab uſu carnalis concupiſcentiæ in „perpetuum continere, abſit ut vinculum inter illos coniugale rumpatur, immo „firmius (2) hæret, quo magis ea pacta ſecum (3) gerit, quæ carius, concordiuſ„que ſervanda ſunt, non (4) voluptariis corporum nexibus, ſed voluntariis animo„rum affectibus.“ Et attende, quod tertium bonum coniugii dicitur ſacramentum, non quod ſit ipſum coniugium, ſed quia eiuſdem rei ſacræ ſignum eſt, ideſt ſpiritualis, & inſeparabilis coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ.

Hæc tria non adſunt omni coniugio.

ET eſt ſciendum, ab aliquibus contrahi coniugium, ubi hæc tria bona non comitantur. Deeſt enim fides, ubi vir cum alia, & mulier cum alio coit. Hoc ergo bonum ita coniugio adhæret, ut ex eo, ſi adſit, amplius commendetur coniugium;

(1) *Al. deeſt* benigne nutriatur. (2) *Nicolai* erit. (3) *Idem.* inſulſerint. (4) *Al.* voluntariis. (a) *Forte* cum veniali.

gium; ſi non adſit, non inde annihiletur. Quæ enim adultera eſt, non ideo coniux non eſt; immo ſi coniux non eſſet, adultera non foret. Quod cum ſit, culpa committitur, ſacramentum vero non caſſatur. Bonum quoque prolis non omnibus adeſt coniugibus. Quidam enim pari voto continentiam ſervant; alii pro ætatis defectu, vel alterius rei cauſa generare non valent. Nec omnes illi etiam qui prolem recipiunt, bonum prolis habent. Nam bonum prolis dicitur non ipſa proles, vel prolis ſpes, quæ ad religionem non refertur, immo ad hereditariam ſucceſſionem, ut cum quis heredes terrenæ poſſeſſionis habere deſiderat; ſed ſpes, ac deſiderium quo proles ad hoc quæritur, ut religione informetur. Multi ergo prolem habent, qui tamen bono prolis carent: nec ideo tamen coniugium eſſe deſinit. Sacramentum vero ita inſeparabiliter coniugio hæret legitimarum perſonarum, ut ſine illo coniugium non eſſe videatur: quia ſemper manet inter viventes vinculum coniugale, ut etiam interveniente divortio fornicationis cauſa, coniugalis vinculi firmitas non ſolvatur. Ubi vero non inter legitimas perſonas contrahitur coniugium, non adeſt illud bonum quod dicitur ſacramentum: quia poteſt ſolvi talium copula, de quibus poſt dicetur (diſt. xxxiv.) Quod vero coniugium ſit inter eos qui coniugali affectu, non tamen gratia prolis, ſed explendæ libidinis conveniunt, nec fornicarii, ſed coniuges appellentur, oſtendit Auguſtinus inquiens (de bon. coniugali cap. v. & habetur in Decr. cauſa xxxii. quæſt. ii. cap. „ Solet.") „ Solet quæri, cum „ maſculus, & femina (nec ille maritus, nec illa uxor alterius) ſibimet non filio„ rum procreandorum, ſed (1) pro incontinentia ſolius concubitus cauſa copulantur „ ea fide media ut nec illa cum altero, nec ille cum altera faciat, utrum nuptiæ „ ſint vocandæ. Et poteſt fortaſſe non abſurde hoc appellari connubium, ſi uſque „ ad mortem alicuius eorum id inter eos placuerit; & prolis generationem, quam„ vis non ea cauſa coniuncti ſunt, non tamen vitaverint, ut vel nolint ſibi naſci „ filios, vel etiam opere malo aliquo agant ne naſcantur. Ceterum ſi vel utrum„ que, vel unum horum deſit, non invenio quomodo has nuptias appellare poſſi„ mus. Etenim ſi (2) vir aliquam ſibi ad tempus adhibuerit, donec aliquam di„ gnam honoribus, aut ſuis facultatibus inveniat quam in coniugio adducat; ani„ mo ipſo adulter eſt, nec cum illa quam cupit invenire, ſed cum iſta, cum „ qua ſic cubat ut cum ea non habeat maritale conſortium, adulter eſt." Ecce coniuges dicuntur qui ſolius concubitus cauſa conveniunt, ſi tamen prolis generationem aliquo malo dolo non vitent.

De his qui procurant venena ſterilitatis.

QUi vero venena ſterilitatis procurant, non coniuges, ſed fornicarii ſunt. Unde Auguſtinus (de nupt. & concup. Lib. I. cap. xv. & habetur in Decr. cauſa xxxii. quæſt. ii. cap. „ Aliquando.") „ Aliquando eouſque pervenit hæc libi„ dinoſa crudelitas, vel libido crudelis, ut etiam venena ſterilitatis procuret; & ſi ni„ hil valuerint, conceptos fetus intra viſcera aliquo modo extinguat, vel fundat, „ volendo prolem ſuam prius interire quam vivere; aut ſi in utero vivebat, occi„ di antequam naſci. Prorſus ſi ambo tales ſint, coniuges non ſunt; & ſi ab initio „ tales fuerunt, non ſibi per connubium, ſed per ſtuprum potius convenerunt. Si „ vero ambo tales non ſunt, audeo dicere, aut illa quodammodo eſt mariti mere„ trix, aut ille adulter uxoris."

Quando ſunt homicidæ qui procurant abortum.

HIc quæri ſolet de his qui abortum procurant, quando iudicentur homicidæ, vel non. Tunc puerperium ad homicidium pertinet, quando formatum eſt, & animam habet, ut Auguſtinus ſuper Exod. (quæſt. lxxx.) aſſerit. Informe ante puer-

(1) *Nicolai* propter incontinentiam. (2) *Al.* deeſt vir.

puerperium, ubi non eſt anima viva, lex ad homicidium pertinere noluit. (1) Dicit etiam Auguſtinus, * quod informe puerperium non habet animam: ideoque mulſtatur pecunia, non redditur anima pro anima. Sed iam formato corpori anima datur; non in conceptu corporis naſcitur cum ſemine derivata. Nam ſi cum ſemine & anima exiſtit de anima, tunc & multæ animæ quotidie pereunt, (2) cum ſemen ex fluxu non proficit nativitati. Primum oportet domum compaginari, & ſic habitatorem induci. Cum ergo lineamenta compacta non fuerint, ubi erit anima? Item Hieronymus ad Algaſiam (epiſt. cl1. quæſt. 1v.) „ Semina paulatim formantur „ in utero, & tamdiu non reputatur (3) homo donec elementa (4) confecta ſuas „ imagines, membraque ſuſcipiant. " Ex his apparet tunc eos homicidas eſſe qui abortum procurant, cum formatum eſt, & animatum puerperium.

De excuſatione coitus qui fit per hæc bona.

CUm ergo hæc tria bona in aliquo coniugio ſimul concurrunt, ad excuſationem coitus carnalis valent. Quando enim ſervata fide tori, cauſa prolis coniuges conveniunt, ſic excuſatur coitus, ut culpam non habeat. Quando vero deficiente bono prolis, fide tamen ſervata conveniunt cauſa incontinentiæ, non ſic excuſatur, ut non habeat culpam, ſed venialem. Unde Auguſtinus (de bono coniugali cap. vi.) „ Coniugalis concubitus generandi gratia non habet culpam; concupiſcentiæ „ vero ſatiandæ, ſed tamen cum coniuge, propter tori fidem venialem habet culpam. " Item: ** „ Hoc quod coniugati victi concupiſcentia utuntur invicem ultra neceſſitatem liberos procreandi, ponam in his pro quibus quotidie dicimus: „ Dimitte nobis debita noſtra. " Ubi autem hæc bona deſunt, fides ſcilicet, & proles, non videtur coitus defendi a crimine. Unde in ſententiolis (5) Sexti Pythagorici *** legitur: „ Omnis ardentior amator propriæ uxoris adulter eſt. " Item Hieronymus (contra Iovinianum Lib. I.) „ Sapiens iudicio amat coniugem, „ non affectu: non regnat in eo impetus voluptatis, nec præceps fertur ad coitum. „ Nihil eſt fœdius quam uxorem amare quaſi adulteram. Qui dicunt ſe cauſa humani generis uxoribus iungi, imitentur ſaltem pecudes, & poſtquam venter uxoris intumuerit, non perdant filios, nec amatores ſe uxoribus exhibeant, ſed maritos. " Idem **** „ In matrimonio opera liberorum conceſſa ſunt, voluptates „ autem quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnatæ. "

De indulgentia Apoſtoli, quomodo ſit accipienda.

SEd ſi concubitus qui fit cauſa prolis, culpa caret; quid Apoſtolus ſecundum indulgentiam permittit? Ita enim ait (I. Corinth. vii. 6.) „ Hoc autem dico „ ſecundum indulgentiam. " Cui enim præſtatur venia niſi culpæ? Per hoc etiam quidam probare volunt, nuptias eſſe peccatum. Sed, ut prædictum eſt, indulgentia alia eſt conceſſionis, (6) alia permiſſionis. Egerat Apoſtolus de nuptiis, & de carnali coitu, & ad utrumque retulit illud, „ Hoc autem dico ſecundum indulgentiam. " Indulgentur enim nuptiæ ſecundum conceſſionem, & concubitus nuptialis

(1) *Nicolai*. Vel ſic plenius. „ Quod lex non formatum puerperium noluit ad homicidium pertinere, „ profecto nec hominem deputavit (ideſt, non computavit pro homine) quod tale in utero geritur. „ Hic vero de anima quæſtio ſolet agitari, utrum quod formatum non eſt, ne animatum quidem poſſit „ intelligi; & ideo non ſit homicidium, quia nec exanimatum dici poteſt, ſi adhuc animam non habebat: dicitur enim in Exodo (cap. xxi.) *Si percuſſerit quis mulierem fetum in utero habentem, & exierit „ infans nondum formatus, detrimentum patietur quantum vir mulieris indixerit. Si autem iam formatus fuerit, dabit animam pro anima*. Ubi quid aliud intelligitur, niſi *& ipſe morietur*? " Et inferius rurſum. „ Si ergo illud informe puerperium iam quidem fuerit, ſed adhuc informiter animatum, ideo lex noluit „ ad homicidium pertinere, quia nondum dici poteſt anima viva in corpore quod ſenſu caret &c. " Dicit etiam Auguſtinus &c. (2) *Nicolai:* cum ſemen fluxu quodam non proficit &c. (3) *Al.* homicidium. (4) *Hieronymus* confuſa. (5) *Nicolai* Xiſti. (6) *Al. deeſt* alia permiſſionis.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Vel Auctor quæſtionum novi & veteris teſtamenti cap. xxiii. ** Apud Hugonem de Sancto Victore in tract. vii. Summæ Sententiarum cap. iii. *** Ut Hieronymus ſcilicet loco mox indicato. **** In Epiſt. ad Epheſ. cap. v.

lis qui fit tantum cauſa prolis; concubitus vero qui eſt præter neceſſitatem generandi ob incontinentiam indulgetur ſecundum permiſſionem: quia ibi eſt aliqua culpa, ſed levis. Ideoque non iubetur, nec conceditur, ſed permittitur: quia non eſt laudabilis, ſed venialis. De hoc Auguſtinus ſic ait *(de verbis Apoſtol. cap.x.) „ Forte „ aliquis dicet: „ Si veniam conceſſit Apoſtolus, ergo peccatum ſunt nuptiæ: cui „ enim venia niſi peccato conceditur? Plane quod infirmitati permiſit ſecundum ve„ niam, audeo dicere peccatum eſſe: veniam namque concedens Apoſtolus, concu„ bitum attendit coniugatorum, ubi eſt incontinentiæ malum. Incontinentiæ ma„ lum eſt quod vir cognoſcit uxorem etiam ultra neceſſitatem procreandi liberos; „ ſed & ibi eſt nuptiarum bonum. Non enim quia incontinentia malum eſt, ideo „ coniugium, ubi eſt concubitus præter intentionem generationis, non eſt bonum. „ Non propter illud malum culpabile eſt hoc bonum; ſed illud malum ſit veniale „ propter bonum nuptiale; quod non reprehendit Apoſtolus, ſed malum inconti„ nentiæ. “ Item (de bono coniug. Lib. I. cap.x.) „ Concubitum qui non fit cau„ ſa prolis, nuptiæ non cogunt fieri, ſed impetrant ignoſci; ſi tamen non ita ſit „ nimius ut impediat tempora quæ orationi debentur, nec immutetur in eum uſum „ qui eſt contra naturam. Concubitus enim neceſſarius cauſa generandi inculpabi„ lis, & ſolus ipſe nuptialis eſt. Ille vero qui ultra neceſſitatem progreditur, non „ rationi, ſed libidini obſequitur: & hunc non exigere, ſed reddere coniugi, ne for„ nicetur, ad coniugem pertinet. Si vero ambo tali concupiſcentiæ ſubiguntur, rem „ faciunt quæ non eſt nuptiarum; cuius delicti non ſunt nuptiæ hortatrices, ſed „ deprecatrices .... ** Decus quidem coniugale eſt caſtitas procreandi, & reddendi „ carnalis debiti fides. Hoc eſt opus nuptiarum, quod ab omni peccato defendit A„ poſtolus, dicens (I. Corinth. VII. 28.) Non peccat virgo, ſi nupſerit .... *** „ Cum ergo culpabilis non ſit generandi intentione concubitus, qui proprie nuptiis „ imputandus eſt; quid ſecundum veniam concedit Apoſtolus, niſi quod coniuges „ debitum carnis expoſcunt non propaginis voluntate, ſed libidinis voluptate? Quæ „ tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpam, ſed propter nuptias accipit „ veniam. Immoderata ergo progreſſio ſecundum veniam conceditur. Quocirca & „ hinc laudabiles ſunt nuptiæ, quia etiam illud quod non pertinet ad ſe, ignoſci fa„ ciunt propter ſe. Non enim iſte concubitus quo ſervitur concupiſcentiæ, agitur „ ut impleatur ſeius, quem poſtulant nuptiæ. Omnino ergo in genere ſuo nuptiæ „ bonæ ſunt: quia fidem tori ſervant, & prolis ſuſcipiendæ cauſa utrumque ſexum „ commiſcent, & impietatem ſeparationis horrent. Sanctitati etiam coniugii nec con„ iux infidelis obeſſe poteſt; ſed potius fidelis prodeſt infideli, ut Apoſtolus (I. „ Corinth. VII.) docet. “ Ex his oſtenditur quod coniuges qui cauſa prolis tantum conveniunt, vel qui exigentibus debitum reddunt, defendit a peccato ſanctitas coniugii, bonumque nuptiale. Si enim abſque peccato non poſſet fieri concubitus coniugalis, non præcepiſſet Dominus poſt diluvium eos copulari, dicens (Gen. IX. 7.) „ Creſcite, & multiplicamini: “ cum iam ſine carnali concupiſcentia non poſſint commiſceri.

Quod non omnis delectatio carnis peccatum eſt.

SEd forte aliquis dicet, omnem carnis concupiſcentiam, & delectationem quæ eſt in coitu, malum eſſe, & peccatum: quia ex peccato eſt, & inordinata. Et nos dicimus illam concupiſcentiam ſemper malam eſſe, quia fœda eſt, & pœna peccati, ſed non ſemper peccatum eſt. Sæpe enim delectatur vir ſanctus ſecundum carnem in aliqua re, ut requieſcendo poſt laborem, edendo poſt eſuriem; nec tamen talis

EX EDIT. P. NICOLAI. * Nihil tale in Lib. de verb. Apoſtoli. Sic autem ex Enchiridio Beda in hunc locum: „ Poſſet putari hoc non eſſe peccatum, niſi & Apoſtolus addidiſſet: *Hoc ergo dico ſecundum veniam,* „ *non ſecundum imperium.* Quis autem neget eſſe peccatum, cum dari veniam facientibus apoſtolica aucto„ ritate fateatur? Propter hæc, & alia huiuſmodi peccata oportet quotidie dicamus: *Dimitte nobis* &c. ** Et cap. XI. *** Et Lib. I. de nuptiis, & concupiſc. cap. XIV.

delectatio eſt peccatum, niſi ſit immoderata. Sic & delectatio quæ fit in coitu coniugali, cui adſunt illa tria bona, a peccato defenditur. Videtur tamen beatus Gregorius aliter ſentire (Lib. XII. Epiſt. indict. VII. epiſt. XXXI.) ſcilicet quod ſine peccato non poſſit fieri carnalis commixtio, dicens: „ Vir cum propria coniuge dormiens, niſi lotus aqua Eccleſiam intrare non debet . Quamvis diverſæ hominum „ nationes de hac re diverſa ſentiant, & alia cuſtodire videantur; Romanorum tamen ſemper ab antiquioribus uſus fuit, poſt admixtionem propriæ coniugis & lavacri purificationem quærere, & ab ingreſſu Eccleſiæ paululum temperare . Nec „ hoc dicentes, culpam deputamus eſſe coniugium ; ſed quia ipſa illicita admixtio „ coniugis ſine voluptate carnis fieri non poteſt , a ſacri loci ingreſſu abſtinendum „ eſt, quia voluptas illa ſine culpa nullatenus eſſe poteſt. “

Determinat auctoritatem.

HOc autem ne prædictis obviet, intelligendum eſt in illis qui (1) non gratia prolis conveniunt, quorum voluptas non eſt ſine peccato, & vix aliqui reperiri poſſunt adhuc amplexus carnales experientes , qui non interdum conveniant præter intentionem procreandæ prolis. Hoc autem quoties fit, ab ingreſſu Eccleſiæ abſtinendum eſt . Et quod ita intelligendum ſit , Gregorius conſequenter oſtendit . „ Si quis vero in ſua coniuge non cupidine voluptatis raptus, ſed tantum creandorum liberorum gratia utitur; iſte profecto ſive de ingreſſu Eccleſiæ , ſive de ſumendo corporis dominici myſterio, ſuo eſt iudicio relinquendus : quia prohiberi a „ nobis non debet accipere qui in igne poſitus neſcit ardere. Cum vero non amor „ procreandæ ſobolis, ſed voluptas dominatur in opere commixtionis, habeant coniuges etiam de commixtione ſua quod defleant. Tunc autem vir qui poſt admixtionem coniugis lotus aqua fuerit , etiam ſacram communionem valeat accipere, cum ei ſecundum præfinitam ſententiam Eccleſiam etiam licuerit intrare . “

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de cauſis quibus conſtituitur matrimonium ipſum, hic determinat de cauſis honeſtatis ipſius , ſcilicet de bonis coniugii, quibus actus matrimonii honeſtatur : & dividitur in partes duas . In prima determinat de bonis matrimonii quantum ad matrimonium, ſecundum quod nunc agitur. In ſecunda oſtendit quomodo huiuſmodi bona erant in matrimonio antiquorum patrum, XXXIII. diſt. ibi , *Quæritur hic de antiquis patribus &c.* Prima in duas . In prima determinat de bonis coniugii, quibus matrimonii actus excuſatur . In ſecunda determinat de actu matrimonii, qui per bona prædicta excuſatur, ſecundum quod inſuper habet rationem debiti , XXXII. diſt. ibi, *Sciendum eſt etiam, quia cum in omnibus aliis vir præſit mulieri .... in ſolvendo tamen carnis debito pares ſunt*. Prima in duas . In prima determinat de bonis coniugii , quomodo in matrimonio inveniantur. In ſecunda oſtendit quando per ea actus coniugalis excuſatur, ibi, *Cum hæc ergo tria bona in aliquo coniugio ſimul concurrunt , ad excuſationem coitus carnalis valent*.. Prima in duas . In prima oſtendit quæ ſint tria bona coniugii. In ſecunda qualiter ſe habeant ad matrimonium , ibi, *Et eſt ſciendum, ab aliquibus contrahi coniugium, ubi hæc tria bona non comitantur*. Et circa hoc duo facit. Primo oſtendit quod unum prædictorum bonorum in quolibet matrimonio invenitur , ſcilicet ſacramentum; quamvis non alia duo, ſcilicet fides, & proles, quæ aliquando ſecundum actum matrimonio deſunt . Secundo determinat de matrimonio , in quo etiam intentio illorum duorum non ſalvatur , ibi , *Solet quæri, cum maſculus, & femina , nec ille maritus , nec illa uxor alterius , ſibimet non filiorum procreandorum , ſed pro incontinentia ſolius concubitus cauſa copulantur &c.* Et circa hoc tria facit . Primo determinat de matrimonio in quo non intenditur bonum prolis. Secundo de eo in quo non ſolum non intenditur, ſed etiam impeditur , ibi , *Qui vero venena ſterilitatis procurant, non coniuges, ſed fornicarii ſunt* . Tertio determinat quamdam quæſtionem incidentem, ibi, *Hic quæri ſolet de his qui abortum procurant.*

Cum ergo hæc tria bona in aliquo coniugio ſimul

(1) *Al. deeſt* non.

ſimul concurrunt, ad excuſationem coitus carnalis valent. Hic oſtendit quomodo per bona prædicta actus coniugalis excuſatur, & circa hoc duo facit. Primo determinat veritatem. Secundo ponit obiectiones in contrarium, ibi, *Sed ſi concubitus qui fit cauſa prolis, culpa caret, quid Apoſtolus ſecundum indulgentiam permittit?* Et circa hoc duo facit. Primo obiicit contra excuſationem matrimonialis actus, oſtendens quod matrimonium excuſatione non indiget; ſecundo oſtendens quod excuſari non poſſit, quin culpa careat, ibi, *Sed forte aliquis dicet &c.* Et circa hoc duo facit. Primo obiicit per rationem; ſecundo per auctoritatem, ibi *Videtur tamen ſentire aliter beatus Gregorius*: & quælibet harum dividitur in obiectionem, & ſolutionem, ut per ſe patet in littera.

QUAESTIO I.

Hic eſt duplex quæſtio. Prima de bonis matrimonii. Secunda de excuſatione actus matrimonialis per bona prædicta.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum debeant eſſe aliqua bona ad excuſandum matrimonium.

Secundo. Quæ, & quot ſint.

Tertio. Qualiter ad matrimonium ſe habeant.

ARTICULUS I.

Utrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excuſetur.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona quibus excuſetur. Sicut enim conſervatio individui, quæ fit per ea quæ ad nutritivam pertinent, eſt de intentione naturæ; ita conſervatio ſpeciei, quæ fit per matrimonium; & multo magis, quanto melius, & divinius eſt bonum ſpecie quam bonum unius individui. Sed ad actum nutritivæ excuſandum non indigetur aliquibus. Ergo nec etiam ad excuſandum matrimonium.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in VIII. Ethicor. (cap. XII. vel XIV.) amicitia quæ eſt inter virum & uxorem, eſt naturalis, & claudit in ſe honeſtum, utile, & delectabile. Sed illud quod de ſe eſt honeſtum, non indiget aliqua excuſatione. Ergo nec bona excuſantia debent matrimonio attribui.

3. Præterea. Matrimonium inſtitutum eſt in remedium, & in officium, ut ſupra diſt. XXIII. (quæſt. II. art. 1. & 2.) dictum eſt. Sed ſecundum quod eſt in officium, non indiget excuſatione: quia ſic etiam in paradiſo excuſatione indiguiſſet, quod falſum eſt: ibi enim fuiſſent nuptiæ honorabiles, & torus immaculatus, ut Auguſtinus dicit (ſuper Gen. ad litteram Lib. IX. cap. III.) Similiter nec ſecundum quod eſt in remedium, ſicut nec alia ſacramenta, quæ in remedium peccati inſtituta ſunt. Ergo matrimonium huiuſmodi excuſantia habere non debet.

4. Præterea. Ad omnia quæ honeſte fieri poſſunt, virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis poteſt honeſtari, non indiget aliis honeſtantibus quam animi virtutibus; & ſic non debent matrimonio aliqua bona aſſignari quibus honeſtetur, ſicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra. Ubicumque eſt indulgentia, ibi eſt neceſſaria aliqua excuſationis ratio. Sed matrimonium conceditur in ſtatu infirmitatis ſecundum indulgentiam, ut patet I. Corinth. VII. Ergo indiget per aliqua bona excuſari.

Præterea. Concubitus matrimonialis, & fornicarius ſunt eiuſdem ſpeciei quantum ad ſpeciem naturæ. Sed concubitus fornicarius eſt de ſe turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non ſit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honeſtatem eius pertineat, & in aliam ſpeciem moris trahat.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod nullus ſapiens debet iacturam aliquam ſuſtinere, niſi pro aliqua recompenſatione alicuius æqualis, vel melioris boni: unde electio alicuius quod aliquam iacturam habet annexam, indiget alicuius boni adiunctione per cuius recompenſationem ordinetur, & honeſtetur. In coniunctione autem viri & mulieris rationis iactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis abſorbetur ratio, ut non poſſit aliquid intelligere in ipſa, ut Philoſophus dicit: tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales ſuſtinere ex ſollicitudine temporalium, ut patet I. Corinth. VII. & ideo electio talis coniunctionis non poteſt eſſe ordinata niſi per recompenſationem aliquorum ex quibus dicta coniunctio honeſtetur; & hæc ſunt bona quæ matrimonium excuſant, & honeſtum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu comeſtionis non eſt tam vehemens delectatio rationem abſorbens, ſicut in prædicta dele-

Digitized by Google

Ratione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, eſt infecta, & corrupta; nutritiva autem per quam non traducitur, eſt corrupta, & non infecta: tum quia defectum individui quilibet magis ſentit in ſeipſo quam defectum ſpeciei. Unde ad excitandum ad comeſtionem, ſecundum quam defectui individui ſubvenitur, ſufficit ſenſus ipſius defectus; ſed ad excitandum ad actum quo defectui ſpeciei ſubvenitur, divina providentia delectationem appoſuit in actu illo, quæ etiam alia bruta movet, in quibus non eſt infectio originalis peccati. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod iſta bona quæ matrimonium honeſtant, ſunt de ratione matrimonii: & ideo non indiget eis quaſi exterioribus quibuſdam ad honeſtandum, ſed quaſi cauſantibus in ipſo honeſtatem quæ ei ſecundum ſe competit.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipſo quod eſt in officium, vel remedium, habet rationem utilis, & honeſti; ſed utrumque horum ei competit ex hoc quod huiuſmodi bona habet, quibus fit & officioſum, & remedium ad concupiſcentiam adhibens.

Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honeſtatur & virtute quaſi principio elicitivo, & circumſtantiis quaſi formalibus principiis ipſius. Hoc autem modo ſe habent bona ad matrimonium ſicut circumſtantiæ ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus eſſe poſſit.

ARTICULUS II.

Utrum ſufficienter bona matrimonii aſſignentur in littera.

IV. cont. Gent. cap. LXXVIII. *in fine.*

II. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inſufficienter bona matrimonii aſſignentur in littera, ſcilicet fides, proles, & ſacramentum. Quia matrimonium non ſolum fit in hominibus ad prolem procreandam, & nutriendam; ſed ad conſortium communis vitæ propter operum communicationem, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. XII. vel XIV.) Ergo ſicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

2. Præterea. Coniunctio Chriſti ad Eccleſiam, quam matrimonium ſignificat, perficitur per caritatem. Ergo inter bona matrimonii magis deberet poni caritas quam fides.

3. Præterea. In matrimonio ſicut exigitur quod neuter coniugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed præmium pertinet ad fidem, ut in littera dicitur. Ergo deberet etiam iuſtitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Præterea. Sicut in matrimonio, inquantum ſignificat coniunctionem Chriſti & Eccleſiæ, requiritur indiviſibilitas, ita & unitas, ut ſit una unius. Sed ſacramentum quod inter tria bona coniugii computatur, pertinet ad indiviſionem. Ergo deberet eſſe aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed contra. Videtur quod ſuperfluat. Quia unica virtus ſufficit ad unicum actum honeſtandum. Sed fides eſt quædam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honeſtandum matrimonium.

6. Præterea. Non ex eodem aliquid accipit rationem utilis, & honeſti; cum utile, & honeſtum ex oppoſito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honeſtatur.

7. Præterea. Nihil debet poni ut proprietas, vel conditio ſui ipſius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium ſit ſacramentum, non debet poni ſacramentum inter bona matrimonii.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium eſt in officium naturæ, & eſt ſacramentum Eccleſiæ. Inquantum ergo eſt in officium naturæ, duobus ordinatur, ſicut & quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipſius agentis, hoc eſt intentio *finis* debiti; & ſic ponitur bonum matrimoni proles: aliud exigitur ex parte ipſius actus, qui eſt bonus in genere ex hoc quod cadit ſupra debitam materiam; & ſic eſt fides, per quam homo ad ſuam accedit, & non ad aliam. Sed ulterius habet aliquam bonitatem inquantum eſt ſacramentum, & hoc ſignificatur ipſo nomine ſacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod in prole non ſolum intelligitur procreatio prolis, ſed etiam educatio ipſius, ad quam ſicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quæ eſt inter virum & uxorem, inquantum ſunt matrimonio iuncti, quia patres naturaliter theſaurizant filiis, ut patet II. Corinth. XII. & ſic in prole quaſi in principali fine alius quaſi ſecundarius includitur.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod fides non accipitur hic prout eſt virtus theologica, ſed prout eſt pars iuſtitiæ, ſecundum quod fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta in obſervatione promiſſorum: quia in matrimonio, cum ſit quidam contractus, eſt quædam promiſſio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in promiſſione matrimonii continetur ut neuter ad alterum torum accedat, ita etiam quod ſibi invicem debitum reddant; & hoc etiam eſt principalius, cum conſequatur ex ipſa mutua poteſtate invicem data: & ideo utrumque ad fidem pertinet; ſed in littera ponitur illud quod eſt minus manifeſtum.

Ad quartum dicendum, quod in ſacramento non ſolum intelligenda eſt indiviſio, ſed omnia illa quæ conſequuntur matrimonium ex hoc quod eſt ſignum coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ. Vel dicendum, quod unitas quam obiectio tangit, pertinet ad fidem, ſicut indiviſio ad ſacramentum.

Ad quintum dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, ſed pro quadam conditione virtutis, ex qua fides nominatur, quæ ponitur pars iuſtitiæ.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut debitus uſus boni utilis accipit rationem honeſti, non quidem ex utili, ſed ex ratione quæ rectum uſum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile poteſt facere bonitatem honeſtatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis: & hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile eſt, & nihilominus honeſtum, inquantum debite ordinatur.

Ad ſeptimum dicendum, quod, ſicut Magiſter dicit in littera, ſacramentum non dicitur hic ipſum matrimonium, ſed inſeparabilitas eius, quæ eſt eiuſdem rei ſignum cuius & matrimonium. Vel dicendum, quod quamvis matrimonium ſit ſacramentum, tamen aliud eſt matrimonio eſſe matrimonium, & aliud eſt ei eſſe ſacramentum: quia non ſolum ad hoc eſt inſtitutum ut ſit in ſignum rei ſacræ, ſed etiam ut ſit in officium naturæ: & ideo ratio ſacramenti eſt quędam conditio adveniens matrimonio ſecundum ſe conſiderato, ex quo etiam honeſtatem habet: & ideo ſacramentalitas eius, ut infra dicam, ponitur inter bona honeſtantia matrimonium: & ſecundum hoc in tertio bono matrimonii, ſcilicet ſacramento, non ſolum intelligitur inſeparabilitas, ſed etiam omnia quæ ad ſignificationem ipſius pertinent.

ARTICULUS III.

Utrum ſacramentum ſit principalius inter matrimonii bona.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſacramentum non ſit principalius inter matrimonii bona. Quia finis eſt potiſſimum in unoquoque. Sed proles eſt matrimonii finis. Ergo proles eſt principalius matrimonii bonum.

2. Præterea. Principalius eſt in ratione ſpeciei differentia, quæ complet ſpeciem, quam genus, ſicut forma quam materia in conſtitutione rei naturalis. Sed ſacramentum competit matrimonio ex ratione ſui generis, proles autem, & fides ex ratione differentiæ, inquantum eſt tale ſacramentum. Ergo alia duo ſunt magis principalia in matrimonio quam ſacramentum.

3. Præterea. Sicut invenitur matrimonium ſine prole, & fide; ita invenitur ſine inſeparabilitate, ſicut patet quando alter coniugum ante matrimonium conſummatum ad religionem tranſit. Ergo nec ex hac ratione ſacramentum eſt in matrimonio principalius.

4. Præterea. Effectus non poteſt eſſe principalior ſua cauſa. Sed conſenſus, qui eſt cauſa matrimonii, mutatur frequenter. Ergo & matrimonium diſſolvi poteſt; & ſic inſeparabilitas non ſemper concomitatur matrimonium.

5. Præterea. Sacramenta quæ habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adeſt ei inſeparabilitas perpetua; & ita ſicut eſt matrimonium ſine prole, ita poteſt eſſe ſine ſacramento; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Illud quod ponitur in diffinitione rei, eſt ſibi maxime eſſentiale. Sed indiviſio quæ pertinet ad ſacramentum, ponitur in diffinitione ſupra de matrimonio data; non autem proles, vel fides. Ergo ſacramentum inter alia matrimonio eſt eſſentialius.

Præterea. Virtus divina, quæ in ſacramentis operatur, eſt efficacior quam virtus humana. Sed proles, & fides pertinent ad matrimonium, ſecundum quod eſt in officium naturæ humanæ; ſacramentum autem ſecundum quod eſt ex inſtitutione divina. Ergo ſacramentum eſt principalius in matrimonio quam alia duo.

SO-

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum , quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis : aut quia eſt eſſentialius , aut quia dignius. Si quia dignius , ſic omnibus modis ſacramentum eſt principalius inter tria coniugii bona : quia pertinet ad matrimonium inquantum eſt ſacramentum gratiæ ; alia vero duo pertinent ad ipſum inquantum eſt quoddam naturæ officium : perfectio autem gratiæ eſt dignior perfectione naturæ . Si autem dicatur principalius quod eſt eſſentialius, ſic diſtinguendum eſt: quia fides, & proles poſſunt dupliciter conſiderari . Uno modo in ſeipſis ; & ſic pertinent ad uſum matrimonii, per quem & proles producitur, & pactio coniugalis ſervatur; ſed indiviſibilitas , quam ſacramentum importat , pertinet ad ipſum matrimonium ſecundum ſe , quia ex hoc ipſo quod per pactionem coniugalem ſui poteſtatem ſibi invicem in perpetuum coniuges tradunt, ſequitur quod ſeparari non poſſint : & inde eſt quod matrimonium numquam invenitur ſine inſeparabilitate; invenitur autem ſine fide , & prole , quia eſſe rei non dependet ab uſu ſuo : & ſecundum hoc ſacramentum eſt eſſentialius matrimonio quam fides, & proles. Alio modo poſſunt conſiderari fides , & proles , ſecundum quod ſunt in ſuis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis , & pro fide debitum ſervandi fidem , ſine quibus etiam matrimonium eſſe non poteſt, quia hæc in matrimonio ex ipſa pactione coniugali cauſantur ; ita quod ſi aliquid contrarium huiuſmodi exprimeretur in conſenſu qui matrimonium facit , non eſſet verum matrimonium : & ſic accipiendo fidem , & prolem , proles eſt eſſentialiſſimum in matrimonio , & ſecundo fides , & tertio ſacramentum ; ſicut etiam homini eſt eſſentialius eſſe naturæ quam eſſe gratiæ, quamvis eſſe gratiæ ſit dignius.

Ad primum ergo dicendum , quod finis ſecundum intentionem eſt primum in re , ſed ſecundum conſecutionem eſt ultimum : & ſimiliter ſe habet proles inter matrimonii bona; & ideo quodammodo eſt principalius, & quodammodo non.

Ad ſecundum dicendum , quod ſacramentum , etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum , pertinet ad matrimonium ratione ſuæ differentiæ. Dicitur enim ſacramentum ex ſignificatione huius rei ſacræ determinatæ, quam matrimonium ſignificat.

Ad tertium dicendum , quod nuptiæ ſecundum Auguſtinum (de bono coniug. cap. IV.) ſunt bonum mortalium : unde in reſurrectione non nubent, neque nubentur , ut dicitur Matth. XXII. & ideo vinculum matrimonii non ſe extendit ultra vitam in qua (a) contrahitur : & ideo dicitur inſeparabile, quia non poteſt in hac vita ſeparari ; ſed per mortem ſeparari poteſt, ſive corporalem poſt carnalem coniunctionem , ſive ſpiritualem poſt ſpiritualem tantum.

Ad quartum dicendum , quod quamvis conſenſus qui facit matrimonium , non ſit perpetuus materialiter , ideſt quantum ad ſubſtantiam actus: quia ille actus ceſſat , & poteſt contrarius ſuccedere : tamen formaliter loquendo eſt perpetuus: quia eſt de perpetuitate vinculi , alias non faceret matrimonium: non enim conſenſus ad tempus ad aliquam matrimonium facit. Et dico formaliter , ſecundum quod actus accipit ſpeciem ab obiecto ; & ſecundum hoc matrimonium ex conſenſu inſeparabilitatem accipit .

Ad quintum dicendum , quod in ſacramentis in quibus imprimitur character , traditur poteſtas ad actus ſpirituales , ſed in matrimonio ad actus corporales : unde matrimonium ratione poteſtatis quam in ſe invicem coniuges accipiunt, convenit cum ſacramentis in quibus character imprimitur , & ex hoc habet inſeparabilitatem , ut in littera dicitur ; ſed differt ab eis , inquantum poteſtas illa eſt ad actus corporales , & propter hoc non imprimit characterem ſpiritualem.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur qualiter per bona prædicta matrimonium excuſetur : & circa hoc quæruntur tria.

Primo . Utrum prædicta bona poſſint excuſare actum matrimonii , ut non ſit omnino peccatum.

Secundo. Utrum ſine eis a peccato aliquando excuſari poſſit.

Tertio . Utrum quando eſt ſine eis , ſemper ſit peccatum mortale.

A R-

a) Al. trahitur.

ARTICULUS I.

Utrum actus matrimonii poſſit excuſari per bona prædicta, ut non ſit peccatum.

1. 2. *quæſt.* XXXIV. *art.* 1. *ad* 1. 22. *quæſt.* CLIII. *art.* 3. & *III. cont. Gent. cap.* CXXVI.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod actus matrimonii non poſſit excuſari per bona prædicta, ut non ſit omnino peccatum. Quia quicumque ſuſtinet damnum maioris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate ſuſtinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipſo actu coniugali, eſt maius quam hæc tria coniugii bona. Ergo prædicta bona non ſufficiunt ad excuſandum coniugalem concubitum.

2. Præterea. Si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum: quia una circumſtantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipſum bonum. Sed actus coniugalis ſecundum ſe malus eſt, alias excuſatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adiuncta non poſſunt ipſum bonum facere.

3. Præterea. Ubicumque eſt immoderatio paſſionis, ibi eſt vitium in motibus. Sed bona matrimonii non poſſunt efficere quin delectatio illius actus ſit immoderata. Ergo non poſſunt excuſare quin ſint peccatum.

4. *Præterea*. Verecundia non eſt niſi de turpi actu, ſecundum Damaſcenum (de Fid. orthod. *Lib. II. cap.* XV.) Sed bona matrimonii non tollunt erubeſcentiam ab illo actu. Ergo non poſſunt excuſare, quin ſit peccatum.

Sed contra. Concubitus coniugalis non differt a fornicario, niſi per bona matrimonii. Si ergo hæc non ſufficerent excuſare ipſum, tunc matrimonium ſemper illicitum remaneret; quod eſt contra id quod habitum eſt ſupra XXVI. diſt. (quæſt. 1. art. 3.)

Præterea. Bona matrimonii ſe habent ad actum eius, ſicut circumſtantiæ debitæ, ut dictum eſt. Sed circumſtantiæ tales ſufficienter faciunt quo aliquis actus non ſit malus. Ergo & hæc bona poſſunt excuſare matrimonium, ut nullo modo ſit peccatum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur excuſari dupliciter. Uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis ſit malus, vel ſaltem non in tantam culpam; ſicut ignorantia dicitur excuſare peccatum in toto, vel in parte. Alio modo dicitur excuſari actus ex parte ſui, ita ſcilicet quod non ſit malus; & hoc modo prædicta bona dicuntur excuſare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non ſit malus in genere moris, & quod ſit bonus: quia non eſt aliquis actus indifferens, ut in II. Lib. (diſt. XL. art. 5.) dictum eſt. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter. Uno modo bonitate virtutis, & ſic actus habet quod ſit bonus ex his quæ ipſum in medio ponunt; & hoc faciunt in actu matrimonii fides, & proles, ut ex dictis patet: alio modo bonitate ſacramenti, ſecundum quod actus non ſolum bonus, ſed etiam ſanctus dicitur; & hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indiviſibilitate coniunctionis, ſecundum quam ſignat coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam. Et ſic patet quod prædicta ſufficienter actum matrimonii excuſant.

Ad primum ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, ſed ſolum quantum ad actum. Nec eſt inconveniens quod quandoque aliquis actus melior ſecundum genus ſuum intertumpatur pro aliquo minus bono actu: hoc enim ſine peccato fieri poteſt, ſicut patet in eo qui a contemplatione ceſſat, ut interdum actioni vacet.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi malum quod inſeparabiliter concomitatur concubitum, eſſet malum culpæ; ſed pœnæ tantum, quæ eſt inobedientia concupiſcentiæ ad rationem: & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod ſuperabundantia paſſionis quæ vitium facit, non attenditur ſecundum intenſionem quantitativam ipſius, ſed ſecundum proportionem ad rationem: unde tunc ſolum paſſio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis ſit intenſiſſima ſecundum quantitatem, tamen non excedit limites ſibi a ratione præfixos ante principium ſuum, quamvis in ipſa delectatione ratio eos ordinare non poſſit.

Ad quartum dicendum, quod turpitudo illa quæ ſemper eſt in actu matrimonii, & erubeſcentiam facit, turpitudo eſt pœnæ, & non culpæ: quia de quolibet defectu homo naturaliter erubeſcit.

A R-

ARTICULUS II.

Utrum actus matrimonii excuſari poſſit etiam ſine matrimonii bonis.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod actus matrimonii excuſari poſſit etiam ſine matrimonii bonis. Qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum intendere: quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis ſolo naturali appetitu movetur ad actum prædictum, non videtur eſſe peccatum: quia nullum naturale eſt malum, cum malum ſit præter naturam, & præter ordinem, ut dicit Dionyſius (de divin. Nomin. cap. IV. par. IV.) Ergo actus matrimonialis poteſt excuſari etiam ſine bonis matrimonii.

2. Præterea. Ille qui utitur coniuge ad fornicationem vitandam non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur: quia ad hoc eſt matrimonium conceſſum humanæ infirmitati, ut fornicatio vitetur: I. Corinth. VII. Ergo etiam ſine bonis matrimonii poteſt actus eius eſſe excuſatus.

3. Præterea. Ille qui utitur re ſua ad libitum, non facit contra iuſtitiam, & ſic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, & e converſo. Ergo ſi ſe invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur eſſe peccatum, & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Illud quod efficitur bonum ex genere, non efficitur malum niſi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonii quo quis ſuam cognoſcit, eſt ex genere bonus. Ergo non poteſt malus eſſe, niſi mala intentione fiat. Sed poteſt bona intentione fieri, etiam ſi non intendatur aliquod matrimonii bonum, puta cum quis per hoc ſalutem corporalem intendit ſervare, aut conſequi. Ergo videtur quod etiam ſine matrimonii bonis actus ille poſſit excuſari.

Sed contra. Remota cauſa removetur effectus. Sed cauſa honeſtatis actus matrimonialis ſunt matrimonii bona. Ergo ſine eis non poteſt actus matrimonialis excuſari.

Præterea. Actus prædictus non differt ab actu fornicario, niſi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius ſemper eſt malus. Ergo ſi non excuſatur in prædictis bonis, etiam matrimonialis actus ſemper erit malus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut bona matrimonii, ſecundum quod ſunt in habitu, faciunt matrimonium honeſtum, & ſanctum; ita etiam ſecundum quod ſunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honeſtum quantum ad illa duo bona quæ ipſius actum reſpiciunt. Unde quando coniuges conveniunt cauſa prolis procreandæ, vel ut ſibi invicem debitum reddant, quæ ad fidem pertinent, totaliter excuſantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad uſum matrimonii, ſed ad eſſentiam ipſius, ut dictum eſt: unde facit ipſum matrimonium honeſtum, non autem actum eius, ut per hoc actus abſque peccato reddatur, quia alicuius ſignificationis cauſa conveniunt: & ideo duobus ſolis modis coniuges abſque omni peccato conveniunt, ſcilicet cauſa prolis procreandæ, & debiti reddendi; alias autem ſemper eſt ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod proles prout eſt bonum ſacramenti, addit ſupra prolem prout eſt intentum a natura. Natura enim intendit prolem prout in ipſa ſalvatur bonum ſpeciei; ſed in prole, ſecundum quod eſt bonum ſacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles ſuſcepta ulterius ordinetur in Deum: & ideo oportet quod intentio naturæ qua prolem intendit, referatur actu, vel habitu ad intentionem prolis prout eſt bonum ſacramenti; alias ſtaretur in creatura, quod ſine peccato eſſe non poteſt: & ideo quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excuſatur a peccato omnino, niſi inquantum motus naturæ ordinatur actu, vel habitu ulterius ad prolem ſecundum quod eſt bonum ſacramenti. Nec tamen ſequitur quod motus naturæ ſit malus, ſed quod ſit imperfectus, niſi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in coniuge, non eſt aliquod peccatum: quia hoc eſt quædam redditio debiti, quod ad bonum fidei pertinet. Sed ſi intendat vitare fornicationem in ſe, ſic eſt ibi aliqua ſuperfluitas, & ſecundum hoc eſt peccatum veniale: nec ad hoc eſt matrimonium inſtitutum, niſi ſecundum indulgentiam, quæ eſt de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod una debita circumſtantia non ſufficit ad hoc quod actus ſit bonus: & ideo non oportet quod qualitercumque quis re ſua utatur, uſus ſit bonus

nus; ſed quando utitur re ſua ut debet ſecundum omnes circumſtantias.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere ſanitatis conſervationem non ſit per ſe malum, tamen hæc intentio efficitur mala, ſi ex aliquo ſanitas intendatur quod non eſt ad hoc de ſe ordinatum, ſicut qui ex ſacramento baptiſmi tantum ſalutem corporalem quæreret: & ſimiliter eſt in propoſito de actu matrimoniali.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis peccet mortaliter cognoſcens uxorem non intendens aliquod matrimonii bonum, ſed ſolam delectationem.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod quandocumque aliquis uxorem cognoſcit, non intendens aliquod matrimonii bonum, ſed ſolam delectationem, mortaliter peccet. Quia Hieronymus dicit (in cap. v. Epiſt. ad Epheſ.) & habetur in littera: *Voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ ſunt*. Sed non dicitur eſſe damnabile niſi peccatum mortale. Ergo cognoſcere uxorem propter ſolam voluptatem eſt peccatum mortale ſemper.

2. Præterea. Conſenſus in delectationem eſt peccatum mortale, ut in II. Lib. diſt. XXIV. (quæſt. II. art. 4. in cor.) dictum eſt. *Sed* quicumque cognoſcit uxorem ſuam cauſa delectationis, conſentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea. Quicumque uſum creaturæ non refert in Deum, creatura fruitur, quod eſt peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter ſolam delectationem utitur, hunc uſum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea. Nullus debet excommunicari, niſi pro peccato mortali. Sed aliquis ſola libidine uxorem cognoſcens arcetur ab introitu Eccleſiæ, ut in littera dicitur, quaſi ſit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra eſt ſecundum Auguſtinum quod talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur, *Pater noſter*, ut habetur in littera. Sed talia non ſunt peccata mortalia. Ergo &c.

Præterea. Qui cibo utitur propter delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum cauſa libidinis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod quandocumque ad actum coniugalem libido principaliter movet, eſt peccatum mortale; ſed quando movet ex latere, tunc eſt peccatum veniale; quando autem delectationem omnino reſpuit, & diſplicet ei, tunc eſt omnino abſque veniali peccato: ut ſic delectationem in actu illo quærere, ſit peccatum mortale; delectationem oblatam acceptare, ſit peccatum veniale; ſed eam odire, ſit perfectionis. Sed hoc non poteſt eſſe: quia ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. v. vel VIII.) idem eſt iudicium de delectatione, & operatione: quia operationis bonæ eſt delectatio bona, & malæ mala. Unde cum actus matrimonialis non ſit per ſe malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale ſemper. Et ideo dicendum, quod ſi delectatio quæratur ultra honeſtatem matrimonii, ut ſcilicet quia aliquis in coniuge non attendat quod coniux eſt, ſed ſolum quod mulier eſt, idem paratus facere cum ea, etſi non eſſet coniux, eſt peccatum mortale: & talis dicitur ardentior amator uxoris, quia ſcilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio infra limites matrimonii, ut ſcilicet talis delectatio in alia non quæreretur quam in coniuge, ſic eſt veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quærit quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

Ad ſecundum dicendum, quod conſenſus in delectationem concubitus qui eſt mortale peccatum, eſt mortale peccatum; non autem talis eſt delectatio matrimonialis actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum, tamen non ponit in ea ultimum voluntatis finem; alias eam ubicumque indifferenter quæreret: & ideo non oportet quod creatura fruatur, ſed utitur creatura propter ſe; ſe autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur, ſed quia ſpiritualibus ſe reddit inhabilem, propter quod in actu illo homo efficitur totus caro.

EXPOSITIO TEXTUS.

Solet quæri, cum maſculus, & femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius.... pro incontinentia ſolius concubitus cauſa copulantur. De hoc in præcedenti diſt. dictum eſt, quoniam malus finis bonitatem matrimonii non tollit.

Qui vero venena ſterilitatis procurant, non coniuges, ſed fornicarii ſunt. Hoc peccatum quamvis ſit grave, & inter maleficia computandum, & contra naturam, quia etiam beſtiæ fetus expectant; tamen eſt minus quam homicidium, quia adhuc poterat alio modo impediri conceptus. Nec eſt iudicandus talis irregularis, niſi iam formato puerperio abortum procuret.

Semina paulatim formantur &c. De hoc habitum eſt in tertio diſt. III.

Et poſtquam venter uxoris intumuerit, non perdant filios. Quamvis enim matrix poſt impregnationem claudatur; tamen ex delectatione, ut Avicenna dicit, movetur, & aperitur, & ex hoc imminet periculum abortus: & ideo Hieronymus vituperat acceſſum viri ad uxorem imprægnatam; non tamen ita quod ſemper ſit peccatum mortale; niſi forte quando probabiliter timetur de periculo abortus.

Nec immutetur in eum uſum qui eſt contra naturam. Uſus contra naturam coniugis eſt, quando debitum vas prætermittit, vel debitum modum a natura inſtitutum quantum ad ſitum: & in primo ſemper eſt peccatum mortale, quia proles ſequi non poteſt, unde totaliter intentio naturæ fruſtratur; ſed in ſecundo modo non ſemper eſt peccatum mortale, ut quidam dicunt, ſed poteſt eſſe ſignum mortalis concupiſcentiæ: quandoque etiam ſine peccato eſſe poteſt, quando diſpoſitio corporis alium modum non patitur; alias tanto eſt gravius, quanto magis a naturali modo receditur.

DISTINCTIO XXXII.

De ſolutione carnalis debiti.

Sciendum etiam eſt, quod cum in omnibus aliis vir præſit mulieri; ut caput corpori (eſt enim vir caput mulieris) in ſolvendo tamen carnis debito pares ſunt. Ideo Apoſtolus utrique pariter præcipit in hac cauſa ſibi invicem ſubiici, inquiens (I. Corinth. VII. 3.) „ Vir debitum reddat uxori, ſimiliter & uxor viro: „ quia mulier non habet poteſtatem ſui corporis, ſed vir: ſimiliter & vir non ha„ bet poteſtatem ſui corporis, ſed mulier: “ quia nec mulier ad alium virum, nec vir ad aliam mulierem poteſtatem ſui corporis habet: nec vir ad continendum, nec mulier poteſtatem habet ſine mutuo conſenſu; ſed alter alterius poteſtatem habet corporis, ut poſcenti alteri non liceat alteri negare debitum. In hoc enim pares ſunt: quia nec viro, nec mulieri corpus ſuum licet alii tradere, ſed ſibi invicem debitores ſunt in hac cauſa, ne peccandi detur occaſio; per quod non dominium tollitur viro, ſed vitium. Debent enim ſibi coniugati non ſolum ipſius ſexus ſui commiſcendi fidem liberorum procreandorum cauſa, quæ prima eſt in iſta mortalitate ſocietas; verum etiam infirmitatis invicem excipiendæ, ad illicitos concubitus devitandos, mutuam quodammodo ſervitutem, ut etſi alteri eorum continentia placeat, niſi ex alterius conſenſu non poſſit: ad hoc enim neuter habet poteſtatem ſui corporis: quod adeo verum eſt, ut etiam quod non filiorum procreandorum, ſed infirmitatis, & incontinentiæ cauſa expetit, vel ille de matrimonio, vel illa(1), non ſibi alterutrum negent, ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas. Reddere enim debitum coniugale nullius eſt criminis; exigere autem ultra generandi neceſſitatem, culpæ eſt venialis; fornicari vero, vel mœchari, puniendi eſt criminis. (Ex Auguſtino de bono coniugali cap. VI. & VII.)

(1) *Nicolai ſupplet ex Auguſtino* de marito.

Quod

Quod neuter continere valeat, niſi ex communi conſenſu.

QUod vero ſine conſenſu uxoris vir continere non valeat, ſubditis probatur teſtimonis. Ait enim Auguſtinus (ſuper Pſalmum cxlvi. & habetur in Decr. cauſa xxxiii. quæſt. iv. cap. „ Si dicat. “) „ Si dicat vir, Continere iam volo
„ Nolo autem, uxor, (1) non poteſt: quod enim tu vis, illa non vult. Numquid per
„ continentiam tuam illa debet fieri fornicaria? Si alii nupſerit te vivo, adultera erit.
„ Non vult tali lucro Deus tale damnum compenſari. Redde debitum; & ſi non
„ exigis, redde: pro ſanctificatione perfecta Deus tibi computabit, ſi non quod tibi
„ debetur exigis, ſed reddis quod (2) debes uxori. “ Idem (epiſt. cxcix. ad Ecditiam, & refertur in Decret. cauſa xxxiii. quæſt. v. cap. „ Secundum verba. “)
„ Secundum verba apoſtolica, etiamſi vir continere voluiſſet, & tu noluiſſes, debi-
„ tum tibi reddere cogeretur; & illi Deus imputaret continentiam, ſi non ſuæ,
„ ſed tuæ concederetur infirmitati, ne in adulterium caderes. “ (Et in Pſalm. cxlvii.) „ Quiſquis ergo compatiens infirmitati uxoris reddit, non exigit debitum;
„ aut ſi propter propriam infirmitatem ducit uxorem, plangens potius, quia ſine u-
„ xore eſſe non potuit, quam gaudens quia duxit, ſecurus expectat diem noviſſi-
„ mum. “ Idem (epiſt. xlv.) „ Una ſola cauſa eſſe poteſt (3) qua te ad id quod
„ voluiſti, non modo non hortaremur, ſed etiam prohiberemus implere; ſi forte
„ tua coniux hoc tecum ſuſcipere animi, vel carnis infirmitate recuſaret. Nam vo-
„ venda talia non ſunt a coniugatis, niſi ex conſenſu, & voluntate communi: &
„ ſi præpropere factum fuerit, magis eſt corrigenda temeritas quam perſolvenda
„ promiſſio. Non enim Deus exigit, ſi quis ex alieno aliquid voverit, ſed potius
„ uſurpare vetat alienum. “ Idem (Lib. de adulterinis coniugiis cap. ii.) „ A-
„ poſtolus nec ad tempus ut vacent orationi, niſi ex conſenſu, voluit coniugem
„ carnali invicem fraudari debito. “ Idem (in quæſt. ſuper Lib. Numer. cap. lix.)
„ Manifeſtum eſt ita voluiſſe legem feminam ſub viro eſſe, ut nulla eius vota quæ
„ abſtinentiæ cauſa voverit, reddantur ab ea, niſi auctor fuerit vir permittendo.
„ Nam cum ad peccatum eiuſdem viri pertinere voluerit lex, ſi prius permiſerit,
„ & poſtea prohibuerit; non tamen dixit ut faciat mulier quod voverat, quia per-
„ miſſa iam prius a viro fuerat. Viri dixit eſſe peccatum, (4) quia abnuit quod
„ prius conceſſerat; non tamen mulieri ex hoc (5) iuſſum dedit, ut cum prius vir
„ ei conceſſerit, poſtea ſi prohibuerit, contemnatur. “ Ex his apparet quod vir, vel mulier continentiam Deo offerre non poteſt ſine communi conſenſu, nec alter alteri debitum negare debet. Si vero quilibet eorum alterum a ſuo iure abſolverit, ad præteritam ſervitutem numquid revocare poterit? Hoc enim videtur Auguſtinus ſupra voluiſſe. Quibuſdam videtur quod mulier non diſcedens a domo viri, quæ viro permittente continentiam voverit, vel promiſerit, eodem prohibente ſolvere non valeat, & hoc propter dignitatem viri, qui eſt caput mulieris. Sed melius hoc intelligitur in tali caſu, ubi vir concedit mulieri vovere continentiam, & ante votum prohibet implere. Si vero habitum mutaverit, non poteſt revocari. ſecundum illud (6) (Decret. cauſa xxxiii. quæſt. iii. cap. „ Qui uxorem. “) „ Qui uxorem ſuam
„ velare permiſerit, aliam non accipiat, ſed ſimiliter convertatur. “

Quibus temporibus ceſſandum ſit a coitu.

ET licet debitum poſcenti ſit ſemper ſolvendum, non licet tamen qualibet die poſcere. Unde Auguſtinus (alius Auctor in Lib. quæſt. novi, & vet. teſt. cap. cxxvii.) „ Chriſtiano cum uxore ſua aliquando licet convenire, aliquando
„ non. Propter proceſſionis enim dies, & ieiuniorum, aliquando non licet convenire:
„ quia etiam a licitis abſtinendum eſt, ut facilius impetrari poſſit quod poſtulatur. “

(1) *Al. deeſt* non. (2) *Nicolai* deberur. (3) *Idem*: quia te id quod voviſti, non modo &c.
(4) *Al.* qui. (5) *Nicolai* permiſſum. (6) *Idem*: canonicum ſtatutum ex Concilio Rhemenſi relatum in Decretis cauſa xxxiii. quæſt. v. cap. *Qui uxorem*.

Idem (ſerm. 11. de temp.) „ Quoties enim vel dies Nativitatis, vel reliquæ feſtivitates advenerint, non ſolum (1) a concubinarum conſortio, ſed etiam a propriis uxoribus abſtinete. “ Item Ambroſius (Ambroſiaſter in I. Corinth. cap. VII.) „ Si cauſa procreandorum Filiorum ducitur uxor, non multum tempus conceſſum videtur ad ipſum uſum: quia & dies feſti, & dies proceſſionis, & ipſa ratio conceptus, & partus iuxta legem ceſſare uſum carnis his debere temporibus demonſtrant. “

Hieronymus videtur diſſentire a præmiſſis.

ILli autem quod dictum eſt, reddere debitum non eſſe peccatum, videtur obviare quod ait Hieronymus: * „ Quicumque uxori debitum reddit, vacare non poteſt orationi, nec carnes agni edere. “ Item (ibid.) „ Si panes propoſitionis ab his qui uxores ſuas tetigerant, comedi non poterant; quanto magis panis qui de cælo deſcendit, non poteſt ab his qui coniugalibus paulo ante hæſere complexibus, violari, atque contingi? Non quod nuptias condemnemus, ſed quod eo tempore quo carnes agni manducaturi ſumus, vacare a carnalibus operibus debeamus. “ Hoc capitulum maxime ad miniſtros Eccleſiæ pertinere videtur, quibus non licebat ſacra officia celebrare, atque myſteria tempore coniugalis amplexus, quo etiam præſentia Spiritus ſancti non datur. Unde idem ait ** (ſuper Matth.) „ Connubia legitima carent quidem peccato, nec tamen tempore illo quo coniugales actus geruntur, præſentia Spiritus ſancti dabitur, etiamſi Propheta eſſe videatur qui officio generationis obſequitur. “

Quibus temporibus non ſunt celebrandæ nuptiæ.

NEc ſolum in opere carnali obſervanda ſunt tempora, ſed etiam in celebrandis nuptiis, ſecundum illud (quod refertur in Decretis cauſa XXXIII. quæſt. IV. cap. „ Non oportet “ ex Concilio Hilerdenſi) „ Non oportet a ſeptuageſima uſque in octavam Paſchæ, & tribus hebdomadibus ante feſtum ſancti Ioannis, & ab adventu Domini uſque poſt Epiphaniam celebrare nuptias. Quod ſi factum fuerit, ſeparentur. Item Nicolaus Papa: *** „ Nec uxorem ducere, nec coniugia facere quadrageſimali tempore convenire poſſe ullo modo arbitror. “

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de bonis coniugii quibus actus matrimonialis excuſatur, hic determinat de actu ipſo ſecundum quod ulterius accipit rationem debiti per bona coniugii: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit quod uterque coniugum alteri debitum reddere tenetur. In ſecunda oſtendit quod petitio (*a*) debiti propter ſolemnitatem temporis impeditur, ibi, *Et licet debitum poſcenti ſemper ſit ſolvendum, non licet tamen qualibet die poſcere*. Prima in duas. In prima oſtendit quod vir & uxor ſunt æquales in debiti redditione. Secundo probat quoddam quod ſuppoſuerat, ibi, *Quod vero ſine conſenſu uxoris vir continere non valeat, ſubditis probatur teſtimoniis.*

Et licet debitum poſcenti ſemper ſit ſolvendum, non licet tamen qualibet die poſcere. Hic determinat de temporibus in quibus actus matrimonii interdicitur, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit quod aliquod tempus impedit petitionem debiti. Secundo oſtendit quod etiam aliquod impedit celebrationem nuptiarum, ibi, *Nec ſolum in opere carnali ſervanda ſunt tempora, ſed etiam in celebrandis nuptiis*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit veritatem. Secundo excludit quamdam obiectionem, ibi, *Illi autem quod dictum eſt, reddere debitum non eſſe peccatum, videtur obviare quod ait Hieronymus.*

QUAE-

1) *Nicolai:* ab infelici concubinarum conſortio.
(a) *Al.* primi debiti.
EX EDIT. P. NICOLAI. * In Vigilia Paſchæ de eſu agni. Sic in Decretis cauſa XXXIII. quæſt. IV. cap. *Sciatis* prænotatur. Sed Hieronymi opus non eſt. ** Ex illo quidem in Decretis refertur ubi ſupra cap. *Connubia;* ſed Origenis potius eſt hom. VI. in Numeros, ut ibidem additur. *** Primus ad conſulta Bulgarorum cap. IV. & VIII. & refertur in Decretis ut ſupra cap. *Nec uxorem*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quinque.

Primo. Utrum uterque coniugum teneatur ex neceſſitate præcepti alteri debitum reddere ſemper.

Secundo. Utrum debeat aliquando reddere non poſcenti.

Tertio. Utrum in redditione debiti vir, & uxor ſint æquales.

Quarto. Utrum unus ſine conſenſu alterius poſſit votum emittere per quod impediatur redditio debiti.

Quinto. Utrum tempus impediat redditionem debiti.

ARTICULUS I.

Utrum alter coniugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex neceſſitate præcepti.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod alter coniugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex neceſſitate præcepti. Nullus enim prohibetur a ſumptione euchariſtiæ propter hoc quod præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non poteſt carnes agni edere, ut Hieronymus in littera dicit. Ergo reddere debitum non eſt de neceſſitate præcepti.

2. Præterea. Quilibet poteſt licite abſtinere ab his quæ ſunt ſibi nociva in perſona. Sed aliquando reddere debitum poſcenti eſſet nocivum perſonæ vel ratione infirmitatis, vel ratione ſolutionis iam factæ. Ergo videtur quod licite poſſit debitum poſcenti negari.

3. Præterea. Quicumque facit ſe impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex neceſſitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet ſi ieiunando, vel alias corpus ſuum attenuando impotentem ſe reddat ad debiti ſolutionem; quod non videtur verum.

4. Præterea. Matrimonium ſecundum Philoſophum (VIII. Ethic. cap. XIV.) ordinatur ad procreationem prolis, & educationem, & iterum ad communicationem vitæ. Sed lepra eſt contra utrumque matrimonii finem: quia cum ſit morbus contagioſus, mulier leproſo non tenetur cohabitare: ſimiliter etiam morbus ille frequenter tranſmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproſo uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra. Sicut ſervus eſt in poteſtate domini ſui, ita & unus coniugum in poteſtate alterius, ut patet I. Corinth. VII. Sed ſervus tenetur ex neceſſitate præcepti domino ſuo debitum ſervitutis reddere, ut patet Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debita: cui tributum tributum &c.* Ergo & unus coniugum ex neceſſitate præcepti tenetur alteri reddere debitum.

Præterea. Matrimonium eſt ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet I. Corinth. VII. Sed hoc non poſſet per matrimonium fieri, ſi unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiſcentia infeſtatur. Ergo reddere debitum eſt de neceſſitate præcepti.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium eſt principaliter inſtitutum in officium naturæ: & ideo in actu eius conſiderandus eſt motus naturæ, ſecundum quem nutritiva non miniſtrat generativæ niſi id quod ſuperfluit ad conſervationem individui: quia hic eſt ordo naturalis ut prius aliquid in ſeipſo perficiatur, & poſtmodum alteri de perfectione ſua communicet: hoc etiam ordo caritatis habet, quæ naturam perficit. Et ideo cum uxor in virum poteſtatem non habeat niſi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quæ ſunt ad conſervationem individui ordinata, vir tenetur uxori reddere debitum in his quæ ad generationem prolis ſpectant, ſalva tamen prius perſonæ incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod præceptum poteſt reddi inhabilis ad aliquod officium ſacrum exequendum, ſicut iudex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens irregularis efficitur: & ſimiliter etiam ille qui præceptum implens, debitum ſolvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quod ille actus ſit peccatum, ſed ratione carnalitatis illius actus; & ſic, ſecundum quod Magiſter dicit, Hieronymus loquitur tantum de miniſtris Eccleſiæ, non autem de aliis qui ſunt ſuo iudicio relinquendi: quia poſſunt & ex devotione dimittere, & ſumere corpus Chriſti abſque peccato.

Ad ſecundum dicendum, quod uxor non habet poteſtatem in corpus viri niſi ſalva conſiſtentia perſonæ ipſius, ut dictum eſt: unde ſi ultra exigat, non eſt petitio debiti, ſed iniuſta exactio: & propter hoc vir non tenetur ei ſatisfacere.

Ad tertium dicendum, quod ſi aliquis reddatur impotens ad debitum ſolvendum

ex

ex cauſa ex matrimonio conſecuta, puta cum prius debitum redditur, & eſt impotens ad debitum ſolvendum ulterius, mulier non habet ius plus petendi, & in petendo ulterius ſe magis meretricem quam coniugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex altera cauſa, ſi illa eſt licita, ſic iterum non tenetur, nec poteſt mulier exigere; ſi non eſt, tunc peccat: & peccatum uxoris, ſi in fornicationem propter hoc labatur, aliquo modo ſibi imputatur: & ideo debet quantum poteſt operam dare ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quod lepra ſolvit ſponſalia, ſed non matrimonium: unde uxor etiam viro leproſo tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare: quia non ita cito inficitur ex coitu ſicut ex frequenti cohabitatione: & quamvis proles generetur infirma, tamen melius eſt ei ſic eſſe quam penitus non eſſe.

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vir non teneatur reddere debitum uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat niſi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum ſolutionis debiti non poteſt eſſe, niſi quando debitum petitur. Ergo alias ſolvere non tenetur.

2. Præterea. De quolibet debemus præſumere meliora. Sed melius eſt etiam coniugibus continere quam matrimonio uti. Ergo niſi expreſſe debitum petat, debet præſumere vir quod ei placeat continere; & ſic non tenetur ei debitum reddere.

3. Præterea. Sicut uxor habet poteſtatem in virum, ita dominus in ſervum. Sed ſervus non tenetur domino ſervire, niſi quando ei a domino imperatur. Ergo nec vir uxori tenetur reddere debitum, niſi quando ab ea exigitur.

4. Præterea. Vir poteſt aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multo magis poteſt non reddere, ſi non exigat.

Sed contra. Per redditionem debiti medicamentum præſtatur contra uxoris concupiſcentiam. Sed medicus cui eſt infirmus aliquis commiſſus, tenetur morbo eius ſubvenire, etiam ſi ipſe non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea. Prælatus tenetur correctionis remedium contra peccatum ſubditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti in viro eſt ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir debitum reddere quandoque etiam non petenti.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod liceat mulieri menſtruatæ debitum petere. Sicut enim in lege mulier menſtruata erat immunda, ita & vir fluxum ſeminis patiens. Sed vir ſeminifluus poteſt debitum petere. Ergo pari ratione & mulier menſtruata.

2. Item. Maior infirmitas eſt lepra quam paſſio menſtruorum, & maiorem, ut videtur, corruptionem cauſat in prole. Sed leproſa poteſt debitum petere. Ergo &c.

3. Item. Si menſtruatæ non licet petere debitum, hoc non eſt niſi ratione defectus qui timetur in prole. Sed ſi mulier ſit ſterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quod ſaltem ſterilis menſtruata poſſit petere.

Sed contra. Levit. XVIII. 19. *Ad mulierem quæ patitur menſtruum, non accedes*: ubi Auguſtinus (quæſt. lxiv. in Levit.) „ Cum ſufficienter prohibuiſſet, hic etiam „ repetit, ne forte in ſuperioribus videretur „ figurative accipiendum. “

Item Iſa. lxiv. 6. *Omnes iuſtitiæ veſtræ quaſi pannus menſtruatæ*: ubi Hieronymus (immo ſuper Ezech. cap. XVIII.) „ Tunc „ viri abſtinere debent a mulieribus, quo„ niam concipiuntur membris damnati, „ cæci, claudi, leproſi; ut quia parentes „ non erubuerunt in conclavi commiſceri, „ eorum peccata pateant cunctis, & aper„ tius redarguantur in parvulis. “ Et ſic idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod mulier menſtruata non debeat reddere debitum petenti. Levit. XX. dicitur quod ſi aliquis ad menſtruatam acceſſerit, uterque morte eſt puniendus. Ergo videtur quod tam reddens quam exigens debitum mortaliter peccet.

2. Item. Rom. I. 32. *Non ſolum qui faciunt, ſed etiam qui conſentiunt, digni ſunt morte*. Sed exigens debitum ſcienter a menſtruata mortaliter peccat. Ergo & mulier conſentiens ei in redditione debiti.

3. Item. Furioſo non eſt gladius reddendus, ne ſe, vel alium interficiat. Ergo eadem ratione nec uxor tempore menſtruorum de-

debet viro corpus ſuum exponere, ne ſpiritualiter occidat.

Sed contra. I. Corinth. VII. 4. *Mulier ſui corporis poteſtatem non habet, ſed vir*. Ergo petenti (a) viro mulier etiam menſtruata debet debitum reddere.

Item. Mulier menſtruata non debet eſſe viro peccandi occaſio. Sed ſi viro petenti debitum, debitum ipſa non redderet, etiam tempore menſtruorum, eſſet viro peccandi occaſio: quia forte fornicaretur. Ergo &c.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod petere debitum eſt dupliciter. Uno modo expreſſe, ut quando verbis invicem petunt. Alio modo eſt petitio debiti interpretata, quando ſcilicet vir percipit per aliqua ſigna quod uxor vellet ſibi debitum reddi, ſed propter verecundiam tacet: & ita etiam ſi non expreſſe verbis debitum petat, tamen vir tenetur reddere, quando expreſſa ſigna in uxore apparent voluntatis debiti reddendi.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non eſt ſolum quando petitur, ſed quando timetur ex aliquibus ſignis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) niſi tunc reddatur.

Ad ſecundum dicendum, quod vir poteſt talem præſumptionem de uxore habere, quando in ea ſigna contraria non videt; ſed quando videt, eſſet ſtulta præſumptio.

Ad tertium dicendum, quod dominus non ita verecundatur a ſervo petere debitum ſervitutis, ſicut uxor a viro debitum coniugii. Si tamen dominus non peteret propter ignorantiam, vel alia de cauſa, nihilominus ſervus teneretur implere, ſi periculum immineret: hoc enim eſt non ad oculum ſervire, quod Apoſtolus ſervis mandat.

Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, niſi propter aliquam rationabilem cauſam; & tunc non debet cum magna inſtantia averti propter pericula imminentia.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod accedere ad menſtruatam in lege prohibitum erat duplici ratione, tum propter immunditiam, tum propter nocumentum quod in prole ex huiuſmodi commixtione frequenter ſequebatur. Et quo ad primum, præceptum erat cæremoniale, ſed quantum ad ſecundum erat morale: quia tum matrimonium ſit ad bonum prolis principaliter ordinatum, (b) ordinatus eſt omnis matrimonii uſus quo bonum prolis impenditur: & ideo hoc præceptum obligat etiam in nova lege propter ſecundam rationem, etſi non propter primam. Fluxus tamen menſtruorum poteſt eſſe naturalis, & innaturalis. Naturalis quidem, quando ſcilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando ſunt ſanæ. Innaturalis autem quando inordinate, & quaſi continue ex aliqua infirmitate fluxum ſanguinis patiuntur. In fluxu ergo menſtruorum innaturali non eſt prohibitum ad mulierem menſtruatam accedere in lege nova: tum propter infirmitatem, quia mulier in tali ſtatu concipere non poteſt; tum quia talis fluxus eſt perpetuus & diuturnus: unde oporteret quod vir perpetuo abſtineret. Sed quando naturaliter mulier patiatur fluxus menſtruorum, poteſt concipere; & iterum talis fluxus non durat niſi ad modicum tempus. Unde prohibitum eſt ad talem accedere; & ſimiliter prohibitum eſt mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad primum ergo dicenpum, quod fluxus ſeminis in viro ex infirmitate procedit, nec ſemen ſic fluens eſt aptum ad generationem: & præterea talis paſſio eſt diuturna, vel perpetua, ſicut lepra. Unde non eſt ſimilis ratio.

Et per hoc ſolvitur etiam ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu mulier menſtrua patitur, non poteſt eſſe certum eam eſſe ſterilem. Quædam enim in iuventute ſunt ſteriles, quæ proceſſu temporis ſunt ſecundæ, & e converſo, ut dicitur in X. de animalibus (ſive II. de gener. animal. cap. v.)

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod circa hoc dixerunt quidam, quod mulier menſtruata ſicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non tenetur reddere, ſi haberet infirmitatem in propria perſona, ex qua periculum ei immineret; ita non tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed iſta opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda poteſtas viro in corpus mulieris quantum ad matrimonialem actum. Nec eſt ſimile de infirmitate corporis prolis, & periculo proprii corporis: quia ſi mulier infirmatur, certiſſimum eſt quod ex carnali actu periculum ei imminet; non autem ita certum eſt de pro-

(a) *Al. deeſt* viro. (b) *Forte* inordinatus, *& infra* impeditur.

prole, quæ forte nulla ſequetur. Et ideo alii dicunt, quod mulieri menſtruatæ numquam licet petere debitum. Si tamen vir eius petat, (a) aut petit ſcienter, & tunc debet eum avertere precibus, & monitis, tamen non ita efficaciter ut poſſit ei eſſe occaſio in alias damnabiles corruptelas, ſi ad id pronus credatur: aut ignoranter, & mulier poteſt aliquam occaſionem prætendere, vel infirmitatem allegare, ne debitum reddat, niſi periculum viro timeatur. Tamen finaliter, ſi vir non deſiſtit a petitione, debet debitum reddere poſcenti. Paſſionem vero ſuam non eſt tutum indicare, ne forte vir ex hoc ad eam abominationem concipiat, niſi de viri prudentia præſumatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum eſt quando uterque voluntarie conſentit, non autem ſi mulier involuntaria, & quaſi coacta debitum reddat.

Ad ſecundum dicendum, quod cum conſenſus non ſit niſi voluntatis, non intelligitur mulier conſentire peccato viri, niſi voluntarie debitum reddat: quando enim eſt involuntaria, magis patitur quam conſentiat.

Ad tertium dicendum, quod gladius furioſo etiam eſſet reddendus, quando maius periculum timeretur in non reddendo; & ſimiliter eſt in propoſito.

ARTICULUS III.

Utrum vir, & mulier ſint æquales in actu matrimonii.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod vir, & mulier non ſint in actu matrimonii æquales. Agens enim nobilius eſt patiente, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad litteram cap. XVI. Sed in actu coniugali vir ſe habet ut agens, & femina ut patiens. Ergo non ſunt in actu illo æquales.

2. Præterea. Uxor non tenetur viro debitum reddere, niſi petat; vir autem tenetur uxori, ut dictum eſt. Ergo non ſunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea. In matrimonio mulier propter virum facta eſt, ut patet Geneſ. II. 18. *Faciamus ei adiutorium ſimile ſibi*. Sed illud propter quod eſt alterum, ſemper eſt principalius. Ergo &c.

4. Præterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad actum coniugalem. Sed in matrimonio vir eſt caput mulieris, ut patet I. Corinth. XI. Ergo non ſunt æquales in actu prædicto.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 4. *Vir non habet poteſtatem ſui corporis*: & ſimile de uxore dicit. Ergo ſunt æquales in actu matrimonii.

Præterea. Matrimonium eſt relatio æquiparantiæ, cum ſit coniunctio, ut dictum eſt. Ergo vir, & uxor ſunt æquales in actu matrimonii.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt æqualitas, ſcilicet quantitatis, & proportionis. Æqualitas quidem quantitatis eſt quæ attenditur inter duas quantitates einſdem menſuræ, ſicut bicubiti ad bicubitum; ſed æqualitas proportionis eſt quæ attenditur inter duas proportiones eiuſdem ſpeciei, ſicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir, & uxor non ſunt æquales in matrimonio neque quantum ad actum coniugalem, in quo id quod nobilius eſt, viro debetur; neque quantum ad domus diſpenſationem, in qua uxor regitur, & vir regit. Sed quantum ad ſecundam æqualitatem ſunt æquales in utroque: quia ſicut tenetur vir uxori in actu coniugali, & diſpenſatione domus ad id quod viri eſt, ita uxor viro ad id quod uxoris eſt: & ſecundum hoc dicitur in littera, quod ſunt æquales in reddendo, & petendo debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere ſit nobilius quam pati, tamen eadem eſt proportio patientis ad patiendum, & agentis ad agendum: & ſecundum hoc eſt ibi æqualitas proportionis.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc eſt per accidens. Vir enim quia nobiliorem partem habet in actu coniugali, naturaliter habet quod non ita erubeſcat petere debitum ſicut uxor; & inde eſt quod uxor non ita tenetur reddere debitum non petenti viro, ſicut vir uxori.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc oſtenditur quod non ſunt æquales abſolute, non autem quod non ſint æquales ſecundum proportionem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis caput ſit principalius membrum; tamen ſicut membra tenentur capiti in officio ſuo, ita

(a) *Nicolai*: aut petit ſcienter, aut ignoranter. Si petit ſcienter, tunc &c. *& mox*: Si autem petit gnoranter, tunc mulier poteſt &c.

Digitized by Google

ita caput membris in ſuo: & ſic eſt ibi æqualitas proportionis.

ARTICULUS IV.

Utrum vir, & uxor poſſint votum emittere contra debitum matrimonii ſine mutuo conſenſu.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod vir, & uxor poſſint votum emittere contra debitum matrimonii ſine mutuo conſenſu. Vir enim, & uxor æqualiter obligantur ad debiti ſolutionem, ut dictum eſt. Sed licitum (*a*) eſt viro, uxore etiam prohibente, accipere crucem in ſubſidium terræ ſanctæ. Ergo hoc etiam eſt licitum uxori: & ideo cum per hoc votum (*b*) debiti redditio impediatur, poteſt alter coniugum ſine conſenſu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea. Non eſt expectandum in aliquo voto conſenſus alicuius qui non poteſt ſine peccato diſſentire. Sed unus coniugum non poteſt ſine peccato diſſentire, quin alter continentiam voveat vel ſimpliciter, vel ad tempus: quia impedire profectum ſpiritualem eſt peccatum in Spiritum ſanctum. Ergo unus poteſt votum continentiæ ſimpliciter, vel ad tempus ſine conſenſu alterius vovere.

3. *Præterea*. Sicut in actu matrimonii requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus poteſt ſine conſenſu alterius vovere quod debitum non petat, cum in hoc ſit ſuæ poteſtatis. Ergo pari ratione quod debitum non reddat.

4. Præterea. Nullus poteſt ex præcepto ſuperioris cogi ad id quod non liceret ſibi ſimpliciter vovere, & facere: quia in illicitis non eſt obediendum. Sed prælatus ſuperior poſſet præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo ſervitio. Ergo hoc etiam ipſe poſſet per ſe facere, & vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth VII. 5. *Nolite fraudare invicem*, (*c*) *niſi forte ex communi conſenſu, ut vacetis orationi*.

Præterea. Nullus poteſt facere votum de alieno. Sed vir non habet poteſtatem ſui corporis, ſed uxor. Ergo ſine eius conſenſu non poteſt votum facere continentiæ, vel ſimpliciter, vel ad tempus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod vovere voluntatis eſt, ut etiam ipſum nomen oſtendit: unde de illis tantum bonis poteſt eſſe votum quæ noſtræ ſubiacent voluntati, qualia non ſunt ea in quibus unus alteri tenetur: & ideo in talibus non poteſt aliquis votum emittere ſine conſenſu eius cui tenetur. Unde cum coniuges ſibi invicem teneantur in redditione debiti, ut dictum eſt, per quod continentia impeditur, non poteſt unus abſque conſenſu alterius continentiam vovere: & ſi voverit peccat, nec debet ſervare votum; ſed agere pœnitentiam de malo voto facto.

Ad primum ergo dicendum, quod ſatis probabile eſt quod uxor debet velle continere ad tempus pro ſubveniendo neceſſitati Eccleſiæ generalis: & ideo in favorem negotii pro quo crux ſibi datur, inſtitutum eſt quod vir poſſit abſque conſenſu uxoris crucem accipere, ſicut etiam poſſet domino ſuo terreno a quo feudum tenet, abſque eius conſenſu militare. Nec tamen in hoc omnino ſubtrahitur mulieri ius ſuum, quia uxor poteſt eum ſequi. Nec eſt ſimile de uxore ad virum: quia cum vir debeat regere uxorem, & non e converſo, magis tenetur uxor ſequi virum quam e converſo. Et præterea uxor cum maiori periculo caſtitatis diſcurreret per terras quam vir, & cum minori Eccleſiæ utilitate: & ideo uxor non poteſt huiuſmodi votum facere ſine viri conſenſu.

Ad ſecundum dicendum, quod alter coniugum diſſentiens voto continentiæ alterius non peccat: quia non diſſentit, ut bonum illius impediat, ſed ne ſibi præiudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod unus abſque conſenſu alterius poteſt vovere quod non petat debitum, non autem quod non reddat: quia in primo eſt uterque ſui iuris, ſed non in ſecundo. Sed quia ſi alter numquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium oneroſum redderetur, dum oporteret unum ſemper confuſionem debiti petendi ſubire; ideo alii probabilius dicunt, quod neutrum poteſt unus abſque conſenſu alterius vovere.

Ad quartum dicendum, quod ſicut mulier acci-

(a) *Al.* etiam viro uxore prohibente. (b) *Al. deeſt* debiti. (c) Vulgata: *niſi forte ex conſenſu ad tempus, ut &c.*

accipit poteſtatem in corpus viri, ſalvo hoc in quo vir tenetur corpori ſuo; ita etiam ſalvo hoc in quo alii domino tenetur: & ideo ſicut uxor non poteſt petere debitum a viro contra ſalutem corporis ſui, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed præter hoc non poteſt dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICULUS V.

Utrum temporibus ſacris debeat aliquis impediri quin debitum petat.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod temporibus ſacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim eſt ſubveniendum morbo, dum invaleſcit. Sed poſſibile eſt quod in die feſto invaleſcat concupiſcentia. Ergo tunc debet ei ſubveniri per petitionem debiti.

2. Præterea. Non eſt alia ratio quare non ſit petendum debitum in diebus feſtivis, niſi quia ſunt orationi deputati. Sed in illis diebus ſunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis liceret petere debitum.

Sed contra. Sicut aliqua loca ſunt ſacra, quia deputata ſunt ſacris, ita aliqua tempora ſunt ſacra propter eamdem rationem. Sed in loco ſacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore ſacro.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod petens in tempore ſacro mortaliter peccat. Gregorius enim dicit in I. Dial. (cap. x.) quod mulier quæ in nocte cognita eſt a viro, mane ad proceſſionem veniens, a diabolo eſt arrepta. Sed hoc non eſſet, niſi mortaliter peccaſſet. Ergo &c.

2. Præterea. Quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit Exod. xix. 15. (a) *Nolite appropinquare uxoribus veſtris*, quando ſcilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter, ſi tempore quo ſacramentis novæ legis intendendum eſt, uxoribus viri commiſceantur.

Sed contra. Nulla circumſtantia aggravat in infinitum. Sed tempus indebitum eſt circumſtantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, quod faciat mortale quod alias eſſet veniale.

(a) Vulgata: *ne appropinquetis.*

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non tenetur reddere tempore feſtivo. Quia peccantes, & conſentientes pariter punientur, ut pater Rom. 1. Sed ille qui reddit debitum, conſentit petenti, qui peccat. Ergo & ipſe peccat.

2. Præterea. Ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, & ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, debitum reddere non debet, ſicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad ſpeciale obſequium.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 5. *Nolite fraudare invicem, niſi forte ex conſenſu ad tempus, ut vacetis orationi.* Ergo quando petit, reddendum eſt ei.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod nuptiæ non ſint interdicendæ temporibus in littera determinatis. Quia matrimonium ſacramentum eſt. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum ſacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Præterea. Magis incompetens eſt diebus feſtis petitio debiti quam celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis poteſt debitum peti. Ergo & nuptiæ celebrari.

3. Præterea. Matrimonia quæ fiunt contra ſtatutum Eccleſiæ, debent ſeparari. Sed non ſeparantur, ſi fiant nuptiæ in talibus temporibus. Ergo non debet eſſe prohibitum per Eccleſiæ ſtatuta.

Sed contra eſt quod dicitur Eccle. III. 5. *Tempus amplexandi, & tempus longe fieri ab amplexibus.*

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat, tamen quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad ſpiritualia: & ideo in diebus in quibus præcipue ſpiritualibus eſt vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo poſſunt alia adhiberi ad concupiſcentiam reprimendam, ſicut oratio, & multa alia huiuſmodi; quæ etiam illi adhibent qui perpetuo continent.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die ſe conſervare idoneum ad orandum.

SO-

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod petere debitum in die feſtivo non eſt circumſtantia trahens ad aliam ſpeciem peccati: unde non poteſt in infinitum aggravare: & ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, ſi in die feſtivo debitum petat. Sed tamen gravius eſt peccatum, ſi ſola delectationis cauſa petatur quam ſi propter timorem quo quis ſibi timet de lubrico carnis, ſibi debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit; ſed quia poſtmodum ſe temere ad divina ingeſſit contra conſcientiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ex auctoritate illa non poteſt probari quod ſit peccatum mortale, ſed quod ſit incongruum. Multa enim ad munditias carnis pertinentia exigebantur de neceſſitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ non exiguntur in nova lege, quæ eſt lex ſpiritus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod cum mulier habeat poteſtatem in corpus viri quantum ad actum generationis ſpectat, & e converſo, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, & quacumque hora, ſalva debita honeſtate, quæ in talibus exigitur: quia non oportet quod ſtatim in publico debitum reddat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in ſe eſt, non conſentit, ſed id quod ab eo exigitur, invitus, & cum dolo re reddit: ideo non peccat: hoc enim eſt propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut ſemper petenti debitum reddatur, ne aliqua occaſio peccandi detur.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt aliqua hora ita determinata ad orandum, quin poſſit poſtea recompenſari in aliis horis: & ideo objectio illa non cogit.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod quando novæ ſponſæ traduntur, animus conjugum magis ex ipſa novitate ad curam carnalium occupatur; & ideo in nuptiis conſueverunt ſigna multa lætitiæ diſſolutæ oſtendi: & propter hoc illis temporibus in quibus homines præcipue debent ſe ad ſpiritualia elevare, prohibitum eſt nuptias celebrari.

Hoc autem eſt ab adventu uſque ad epiphaniam propter communionem, quæ ſecundum antiquos canones in nativitate fieri convenienter ſolet; & a ſeptuageſima uſque ad octavas paſchæ, propter communionem paſchalem; & a tribus diebus ante aſcenſionem uſque ad octavas pentecoſtes, propter præparationem ad communionem illo tempore ſumendam.

Ad primum ergo dicendum, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam lætitiam, & carnalem adjunctam, quod non eſt de aliis ſacramentis: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſit tanta diſtractio animorum in redditione, vel petitione debiti, ſicut in celebratione nuptiarum: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod cum tempus non ſit de eſſentia matrimonii, ſi in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum eſt ſacramentum: nec ſeparatur matrimonium ſimpliciter, ſed ad tempus, ut pœnitentiam agant de hoc quod ſtatutum Eccleſiæ ſunt tranſgreſſi: & ſic eſt intelligendum quod Magiſter dicit.

EXPOSITIO TEXTUS.

Si prius promiſerit, & poſtea prohibuerit &c. Videtur ex hoc quod vir poſſit revocare uxorem ad ſe, etiam ſi de licentia ſua caſtitatem vovit. Et dicendum, quod verbum Auguſtini intelligitur, quando vir diſſimulavit ante plenam de liberatione; quæ quidem diſſimulatio quidam conſenſus videtur. Si autem expreſſe conſenſiſſet, non poſſet votum revocare. Unde loquitur quantum ad judicium Eccleſiæ, quando promiſſio non poteſt probari. Unde propter periculum talia vota occulta non ſunt approbanda.

Nec carnes agni edere. De impedimento ſumptionis euchariſtiæ propter carnalem delectationem in ſomno, ſupra diſt. IX. dictum eſt.

DISTINCTIO XXXIII.

De diverſis coniugii legibus.

QUæritur hic de antiquis patribus, qui plures ſimul leguntur habuiſſe uxores, vel concubinas, utrum peccaverint. Ad quod dicimus, quod pro varietate temporum varia invenitur diſpenſatio Conditoris. Ab exordio enim temporis inter duos tantum, Adam ſcilicet & Evam, inchoatum eſt coniugium, Deo per os Adæ dicente (Gen. II. 24.) „ Homo adhærebit uxori ſuæ, & erunt duo in carne „ una: “ & ſecundum inchoationis modum inter duos tantum per omnem ſucceſſionem temporum contraheretur coniugium, ſi primi homines in obedientia perſtitiſſent. Poſt eorum vero copulam, filii & filiæ eorum matrimonio coniuncti ſunt, ſed unus uni tantum. Ideo autem fratres ſororibus ſunt copulati, quia non erant aliæ mulieres, vel viri, quibus Adæ filii, vel filiæ iungerentur. Primus omnium Lamech duas legitur ſimul habuiſſe uxores: & hoc in eo arguitur, quia pro expletione carnalis voluptatis id feciſſe perhibetur. Poſtea vero, cum iam pene omnes homines falſis diis ſervirent paucis in cultu Dei permanentibus, conſultum eſt a Deo plures in matrimonio ſibi copulare, ne illis paucis deficientibus, cultus, & Dei notitia deficeret. Unde Abraham vivente uxore ad ancillam intravit, & ex ea genuit: Iacob etiam liberis, & ancillis ſe copulavit: & filiæ Loth patre ebrio uſæ ſunt. Cum enim ceteris in idolatria relictis, Abraham, & filios eius in peculiarem populum ſibi Dominus elegiſſet, rite multarum fecunditate mulierum, populi Dei multiplicatio quærebatur, quia in ſucceſſione ſanguinis erat ſucceſſio religionis. Unde etiam in lege maledicta erat ſterilis, quæ non relinquebat ſemen ſuper terram. Hinc etiam ſacerdotibus coniugia decreta ſunt, quia in ſucceſſione familiæ ſucceſſio eſt officii. Non ergo Abraham, vel Iacob deliquit, quia præter uxorem filios ex ancilla quæſivit; nec illorum exemplo præter coniugale debitum fecunditatem in aliqua licet alicui quærere; cum illorum coniugia noſtrorum æquentur virginitati, & immoderatus uſus coniugii noſtri temporis turpitudinem fere imitetur fornicationis illius temporis. De hoc Auguſtinus * (cap. XV. de bono coniugali) ſic ait: „ Antiquis iuſtis non fuit peccatum quod pluribus feminis utebantur: nec con„ tra naturam hoc faciebant, cum non laſciviendi cauſa, ſed gignendi hoc facerent; „ nec contra morem, quia eo tempore ea fiebant; nec contra præceptum, quia „ nulla lege erat prohibitum. “ Idem (ibid.) „ Obiiciuntur Iacob quatuor uxores: quod „ quando mos erat, crimen non erat. (1) Sic enim Patriarchæ coniugibus excipientibus „ ſemen ſuum miſcebantur, non concupiſcentia perficiendæ voluptatis, ſed providen„ tia propagandæ ſucceſſionis, ſicut Apoſtoli auditoribus ſuis admirantibus doctrinam „ ſuam condelectabantur, non aviditate conſequendæ laudis, ſed caritate ſeminan„ dæ veritatis. “ Idem alibi (Lib. de bono coniug. cap. XIII.) „ Antiquis tempo„ ribus, cum adhuc ſalutis noſtræ myſterium velaretur, iuſti officio propagandi nu„ ptias contrahebant, non victi libidine, ſed ducti pietate; qui multo facilius con„ tinere poſſent, & vellent. Utebantur tamen coniugibus, & plures uno viro ha„ bere licebat, quas caſtius habebat quam nunc unam quilibet iſtorum, in quibus „ videmus quod ſecundum veniam concedit Apoſtolus. Habebant enim eas in ope„ re generandi, non in morbo deſiderii. “ Item Ambroſius **: „ Dixit Sara ad Ab„ raham (Gen. XVI. 2.) Ecce concluſit me Dominus, ut non pariam. Intra er„ go ad ancillam meam, & filium facias ex ea. Et ita factum eſt. Conſidera pri„ mum, quod Abraham ante legem Moyſi, & ante Evangelium fuit. Non ergo „ in legem commiſit Abraham, ſed legem prævenit: nondum enim interdictum vi„ deba-

(1) *Al.* Si Patriarchæ.
EX EDIT. P. NICOLAI. * Lib. XXII. contra Fauſtum cap. XLVII. ** Lib. I. de Abraham cap. IV. Refertur in Decretis cauſa XXXII. quæſt. IV. cap. *Dixit*.

„ debatur. Secundo conſidera, quod non ardore aliquo vagæ ſuccenſus libidinis, non „ petulantis formæ captus decore, ancillæ contubernio coniugalem poſthabuit torum, ſed ſtudio quærendæ poſteritatis, & propagandæ ſobolis. Adhuc poſt diluvium raritas erat humani generis, erat etiam religionis. Denique & Loth ſancti „ hanc filiæ cauſam quærendæ poſteritatis habuerunt, ne genus deficeret humanum: & ideo publici muneris gratia privatam culpam prætexit. “ Item Auguſtinus (de bono coniugali cap. xv.) „ Iuſtus, quamvis cupiat diſſolvi, & eſſe cum „ Chriſto, tamen ſumit alimentum non cupiditate vivendi, ſed officio conſulendi, „ ut maneat quod neceſſarium eſt propter alios. Sic miſceri feminis iure nuptiarum, „ officioſum fuit ſanctis viris, non libidinoſum. Quod enim eſt cibus ad ſalutem „ hominis, hoc eſt concubitus ad ſalutem humani generis; & utrumque non eſt ſine delectatione carnali; quæ tamen modificata, (1) & refrenante temperantia in „ uſum naturalem redacta, libido eſſe non poteſt. Quod autem in ſuſtentando vitam illicitus eſt cibus, hoc eſt in quærenda prole fornicarius, vel illicitus concubitus: & quod eſt in cibo licito immoderatior appetitus, hoc eſt in coniugibus „ venialis ille concubitus. “

Non præfertur virginitas Ioannis caſtitati Abrahæ.

Quod vero caſtitas virginalis non præferatur in merito coniugali caſtitati Abrahæ, Auguſtinus oſtendit (de bono coniugali cap. xxi.) inquiens: „ Sicut „ non eſt impar meritum patientiæ in Petro qui paſſus eſt, & in Ioanne qui paſſus non eſt; ſic non eſt impar meritum continentiæ in Ioanne qui nullas expertus eſt nuptias, & in Abraham qui filios genuit. Nam illius cælibatus, & iſtius „ connubium (2) pro temporum diſtributione Chriſto militaverunt; ſed continentiam „ Ioannes in opere, Abraham in ſolo habebat habitu. Melior eſt autem caſtitas „ cælibum quam nuptiarum; quarum unam Abraham habebat in uſu, ambas in „ habitu: caſte enim & coniugaliter vixit. Eſſe autem caſtus ſine coniugio potuit; „ ſed tunc non oportuit. “ Item Hieronymus *: Quis ignoret (3) ſub altera diſpenſatione Dei omnes retro ſanctos eiuſdem fuiſſe meriti, cuius nunc (4) Chriſtiani ſunt? Quomodo Abraham ante placuit in coniugio, ſic nunc virgines placent in caſtitate. Servivit ille legi, & tempori ſuo: ſerviamus & nos legi, & „ tempori noſtro, in quos fines ſæculorum devenerunt. “ Ex his apparet quod ſancti patres ante legem ſine peccato plures habuerunt uxores, vel concubinas. Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. Rachel tamen, & Lia ambæ uxores fuerunt, non concubinæ.

Oppoſitio.

Si quis opponat, quod fidem tori non ſervabant illi patres; dicimus, in hoc ſervaſſe fidem tori, quia non aliis, ſed propriis uxoribus, vel ancillis miſcebantur. Ecce quæ fuerit conſuetudo in hac re ante legem. (5) Legis vero tempore interdixit Moyſes carnalem copulam fieri cum matre, cum noverca, cum ſorore, cum nepte, cum amita, cum matertera, cum nuru, & aliis quibuſdam. (Levit. xviii. & xx.) Permiſit autem (Deuter. xxiv.) divortium fieri dato libello repudii, in quo vir ponebat cauſas pro quibus uxorem repudiabat. Permiſit autem aliam ducere dato priori libello: quod propter duritiam cordis eorum permiſſum Chriſtus dicit, non ut concederetur diſſidium, ſed ut tolleret homicidium. Permiſit fieri mala, ne fierent peiora. Et hoc permittendo non Dei iuſtitiam demonſtravit, ſed in peccatore minuit culpam.

Cui

(1) *Al.* & refrenata. (2) *Al.* per temporum diſtributionem. (3) *Al.* ſub alta. (4) *Nicolai omittit* Chriſtiani ſunt. (5) *Ex his quæ ſequuntur, Nicolai ſpecialem inſtituit paragraphum hoc præmiſſo titulo:* Quæ fuerit legalis coniugii conſuetudo.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Lib. II. contra Iovinianum cap. xii. & refertur in Decr. cauſa xxxii. quæſt. iv. cap. *Quis ignoret.*

Digitized by Google

Cui licebat plures habere, vel non.

SEd numquid ſub lege licebat habere plures uxores? Audi quid ſcriptum eſt in Deuteron. (cap. XVII. 17.) „ Non habebit uxores plurimas, quæ alliciant animam eius: " ſuper quem locum ait Auguſtinus (Lib. V. quæſt. XXVI.) „ Manifeſtum eſt Salomonem hoc præceptum tranſiiſſe. David autem plures habuit, „ nec præceptum præteriit. Permiſſum eſt enim Regi plures habere, non plurimas, quæ alliciant animam, multiplicare. Cum tamen additur, (1) Ut non elevetur cor eius, alienigenas (2) multiplicare prohibitum eſſe videtur. Verumtamen multiplicatio uxorum generaliter prohibita eſt. Permiſſum eſt autem Regi plures habere, ſed non multiplicare. Veniente autem plenitudinis tempore, „ quo Chriſti gratia ubique eſt dilatata, reducta eſt lex nuptiarum ad priorem, „ honeſtioremque inſtitutionem, ut unus uni in figura Chriſti & Eccleſiæ coniungatur. Nec quæritur electio muneris in ſucceſſione generis, ſed in perfectione vitæ, & ſinceritate (3) conſcientiæ: & virginitas fœcunditati præfertur, & ſacerdotibus continentia indicitur. "

De virginitate mentis, & carnis.

MElior eſt autem virginitas mentis quam carnis. Unde Ambroſius (Lib. II. de virginibus in medio.) „ Tolerabilius eſt mentem virginem quam carnem „ habere. Utrumque bonum eſt, ſi liceat. (4) Si non liceat, ſaltem non caſti homini, ſed Deo ſimus ..... (5) Virgo proſtitui poteſt, adulterari non poteſt: nec „ lupanaria infamant caſtitatem, ſed caſtitas etiam loci abolet infamiam. " Idem: (6) „ Non poteſt caro ante corrumpi, niſi mens ante fuerit corrupta. " Item Iſidorum (Lib. II. Synonymorum.) „ Non poteſt corpus corrumpi, niſi prius animus „ corruptus fuerit. Munda enim a contagione anima, caro non peccat. " In fine huius capituli aperitur, quomodo verum ſit, niſi anima prius fuerit corrupta, corpus non poſſe corrumpi, ſcilicet peccato. Illud etiam Auguſtini (de bono coniug. cap. XVI.) advertendum eſt. „ Sicut, (inquit,) ſatius eſt mori fame, quam idolothytis veſci; ita ſatius eſt defungi ſine liberis quam ex illicito coitu ſtirpem „ quærere. Undecumque vero naſcantur homines, ſi parentum vitia non ſectentur, & Deum recte colant, honeſti, & ſalvi erunt. Semen enim ex qualicumque „ homine Dei creatura eſt, & eo male utenti male erit, non ipſum aliquando „ malum eſt. "

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de bonis matrimonii, hic oſtendit quomodo hæc bona erant in matrimonio antiquorum: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit quomodo erant in matrimonio patrum ante legem; in ſecunda quomodo erant in matrimonio tempore legis celebrato, ibi, *Legis vero tempore interdixit Moyſes carnalem copulam fieri cum matre &c.* Prima in duas. In prima oſtendit quod ante legem patres licite plures uxores habuerunt. In ſecunda inquirit quomodo cum pluralitate uxorum bonum fidei ſervabatur, ibi, *Si quis opponat quod fidem tori non ſervabant illi patres, dicimus &c.* Circa primum tria facit. Primo movet quæſtionem. Secundo determinat eam, ibi, *Ad quod dicimus &c.* Tertio ſolutionem per auctoritatem confirmat, ibi, *De hoc Auguſtinus ſic ait &c.* & circa hoc duo facit. Primo inducit auctoritatem ad principale propoſitum probandum, quod ſcilicet illorum eſſent coniugia licita qui plures habebant uxores. Secundo oſtendit quod etiam erant tanti meriti ſicut eſt virginitas noſtri temporis, ibi, *Quod vero caſtitas virginalis non præferatur in merito coniugali caſtitati Abrahæ, Auguſtinus oſtendit.*

Legis vero tempore interdixit Moyſes carnalem

(1) *Auguſtini textus:* ut non diſcedat cor eius: *iuxta 70.* (2) *Al. deeſt* multiplicare. (3) *Al.* ſcientiæ. (4) *Al.* Si enim. (5) *Nicolai:* & inferius. (6) *Nicolai:* ad virginem lapſam cap. 17.

Digitized by Google

lem copulam fieri cum matre, cum noverca &c. Hic determinat de matrimonio tempore legis celebrato, & circa hoc tria facit. Primo oſtendit quomodo per legem Moyſi matrimonium fuit determinatum & quantum ad legitimarum perſonarum determinationem, & quantum ad ſeparationem. Secundo inquirit, utrum tempore legis liceret plures habere uxores, ibi, *Sed numquid ſub lege licebat habere plures uxores?* Tertio ex conſequenti de virginitate determinat, ibi, *Melior eſt autem virginitas mentis quam carnis.*

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima de pluralitate uxorum. Secunda de libello repudii. Tertia de virginitate.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. An habere plures uxores ſit contra legem naturæ.

Secundo. Utrum fuerit licitum.

Tertio. Utrum habere concubinam ſit contra legem naturæ.

ARTICULUS I.

Utrum habere plures uxores ſit contra legem naturæ.

III. cont. Gent. cap. CXXIV.

1. AD *primum ſic proceditur*. Videtur quod habere plures uxores non ſit contra legem naturæ. Conſuetudo enim iuri naturali non præiudicat. Sed habere plures uxores peccatum non erat, quando mos erat, ut ab Auguſtino in littera habetur. Ergo habere plures uxores non eſt contra legem naturæ.

2. Præterea. Quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum: quia ſicut lex ſcripta habet ſua præcepta, ita & lex naturæ. Sed Auguſtinus dicit, quod habere plures uxores non erat contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Ergo habere plures uxores non eſt contra legem naturæ.

3. Præterea. Matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus poteſt ex pluribus prolem accipere, plures fecundando. Ergo non eſt contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea. Ius naturale eſt *quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digeſtorum dicitur. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod ſit una unius, cum unum mas in multis animalibus pluribus feminis coniungatur. Ergo non eſt contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea. Secundum Philoſophum in XV. de animalibus (ſive I. de gener. animal. cap. XXI. & XXII.) in generatione prolis mas ſe habet ad feminam ſicut agens ad patiens, & artifex ad materiam. Sed non eſt contra ordinem naturæ quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diverſis materiis operetur. Ergo nec eſt contra legem naturæ quod unus mas plures uxores habeat.

6. Sed contra. Illud præcipue videtur eſſe de iure naturali quod homini in ipſa inſtitutione humanæ naturæ eſt inditum. Sed quod ſit una unius, in ipſa inſtitutione humanæ naturæ eſt ei inditum, ut patet Geneſ. 11. 24. *Erunt duo in carne una.* Ergo eſt de lege naturæ.

7. Præterea. Contra legem naturæ eſt quod homo ſe ad impoſſibile obliget, & ut quod uni datum eſt, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, ſui corporis poteſtatem ei tradit, ut neceſſe ſit reddere debitum cum petierit. Ergo contra legem naturæ eſt, ſi poſtea alteri poteſtatem ſui corporis tradat: quia non poſſet ſimul utrique reddere debitum, ſi ſimul peterent.

8. Præterea. De lege naturæ eſt, quod tibi non vis fieri, ne alteri feceris. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturæ faceret, ſi uxorem aliam ſuperinduceret.

9. Præterea. Quidquid eſt contra naturale deſiderium, eſt contra legem naturæ. Sed zelus viri ad uxorem, & uxoris ad virum naturalis eſt: quia in omnibus invenitur. Cum ergo zelus ſit amor non patiens conſortium in amato, videtur quod contra legem naturæ ſit quod plures uxores habeant unum virum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omnibus rebus naturaliter inſunt quædam principia quibus non ſolum operationes proprias efficere poſſunt, ſed quibus etiam eas convenientes fini ſuo reddant, ſive ſint actiones quæ conſequantur rem aliquam ex natura ſui generis, ſive conſequantur ex natura ſpeciei, ut magneti competit ferri deorſum ex natura ſui generis, & attrahere ferrum ex natura ſpeciei. Sicut autem in rebus agentibus ex neceſſitate naturæ ſunt principia actionum ipſæ formæ, a quibus operationes propriæ prodeunt convenientes fini; ita in his quæ co-

cognitionem participant, principia agendi ſunt cognitio, & appetitus: unde oportet quod in vi cognoſcitiva ſit naturalis conceptio, & in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi, ſive ſpeciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoſcit, & proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis, vel ius naturale dicitur; in ceteris autem æſtimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quaſi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil eſt aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, ſive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, & huiuſmodi; ſive ex natura ſpeciei, ut ratiocinari, & ſimilia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturæ eſſe dicitur. Poteſt autem actio non eſſe conveniens fini vel principali, vel ſecundario; & ſive ſic, ſive ſic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem, ut nimia ſuperfluitas, aut defectus comeſtionis impedit ſalutem corporis quaſi principalem finem comeſtionis; & bonam habitudinem in negotiis exercendis, quæ eſt finis ſecundarius. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem, aut minus decentem perventionem ad finem principalem, vel ſecundarium, ſicut inordinata comeſtio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio ſit inconveniens fini, quaſi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturæ prohibetur primis præceptis legis naturæ, quæ ſunt in operabilibus, ſicut ſunt communes conceptiones in ſpeculativis. Si autem ſit incompetens fini ſecundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem, vel minus congruam perventionem ad ipſum; prohibetur non quidem primis præceptis legis naturæ, ſed ſecundis, quæ ex primis derivantur, ſicut concluſiones in ſpeculativis ex principiis per ſe notis fidem habent: & ſic dicta actio contra legem naturæ eſſe dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem, & educationem: qui quidem finis competit homini ſecundum naturam generis: unde & aliis animalibus eſt communis, ut dicitur in VIII. Ethicor. (cap. XII. vel XIV.) & ſic bonum matrimonii aſſignatur proles. Sed pro fine ſecundario, ut dicit Philoſophus, habet in hominibus ſolum communicationem operum quæ ſunt neceſſaria in vita, ut ſupra dictum eſt; & ſecundum hoc fidem ſibi invicem debent, quæ eſt unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum in fidelibus eſt, ſcilicet ſignificationem Chriſti & Eccleſiæ; & ſic bonum matrimonii dicitur ſacramentum. Unde primus finis reſpondet matrimonio hominis, inquantum eſt animal; ſecundus, inquantum eſt homo; tertius, inquantum eſt fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit primum finem, cum unus vir ſufficiat pluribus uxoribus fecundandis, & educandis filiis ex eis natis; ſed ſecundum finem etſi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile poteſt eſſe pax in familia, ubi uni viro plures uxores iunguntur, cum non poſſit unus vir ſufficere ad ſatisfaciendum pluribus uxoribus ad votum: & quia communicatio plurium in uno officio cauſat litem, ſicut figuli corrixantur ad invicem, & ſimiliter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod ſicut Chriſtus eſt unus, ita Eccleſia una: & ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo eſt contra legem naturæ, & quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quod conſuetudo non præiudicat legi naturæ quantum ad prima præcepta ipſius, quæ ſunt quaſi communes animi conceptiones in ſpeculativis; ſed ea quæ ex iſtis trahuntur ut concluſiones, conſuetudo auget (ut Tullius dicit II. Rhetoricorum) & ſimiliter minuit: & huiuſmodi eſt præceptum legis naturæ de unitate uxoris.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dicit Tullius, res a natura perfectas, & a conſuetudine approbatas legum virtus, & religio ſanxit. Unde patet quod illa quæ lex naturalis dictat, quaſi ex primis principiis legis naturæ derivata, non habent vim coactivam per modum præcepti abſolute, niſi poſtquam lege divina, & humana ſancita ſunt: & hoc eſt quod dicit Auguſtinus quod non faciebant contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum.

Ad tertium patet ſolutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod ius naturale multipliciter accipitur. Primo enim ius aliquod dicitur naturale ex principio, quia a natura eſt inditum; & ſic diffinit Tullius in II. Rhetoricorum dicens: *Ius naturæ eſt quod non opinio genuit, ſed quædam innata vis in-*

ſeru-

ſeruit. Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quia ſint ex principio intrinſeco, ſed quia ſunt a principio ſuperiori movente, ſicut motus qui ſunt in elementis ex impreſſione corporum cæleſtium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in III. cæli, & mundi (com.xx.) ideo ea quæ ſunt de iure divino, dicuntur eſſe de iure naturali, cum ſint ex impreſſione, & infuſione ſuperioris principii, ſcilicet Dei; & ſic accipitur ab Iſidoro * (Lib. V. Etymol. cap. iv. & habetur in princ. Decret.) qui dicit, quod ius naturale eſt quod in lege, & in Evangelio continetur. Tertio dicitur ius naturale non ſolum a principio, ſed a natura, quia de naturalibus eſt. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo eſt homo, ideo ſtri ctiſſimo modo accipiendo ius naturale, illa quæ ad homines tantum pertinent, etſi ſint de dictamine rationis naturalis, non dicuntur eſſe de iure naturali; ſed illa tantum quæ naturalis ratio dictat de his quæ ſunt homini, aliiſque communia: & ſic datur dicta diffinitio, ſcilicet *Ius naturale eſt quod natura omnia animalia docuit*. Pluralitas ergo uxorum quamvis non ſit contra ius naturale tertio modo acceptum, eſt tamen contra ius naturale ſecundo modo acceptum, quia iure divino prohibetur; & etiam contra ius naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet, quod natura dictat animali cuilibet ſecundum modum convenientem ſuæ ſpeciei: unde etiam quædam animalia, in quibus ad educationem prolis (*a*) requiritur ſolicitudo utriuſque, ſcilicet maris, & feminæ, naturali inſtinctu ſervant coniunctionem unius ad unum, ſicut patet in turture, & columba, & huiuſmodi.

Ad (*b*) quintum patet ſolutio ex dictis. Sed quia rationes in contrarium adductæ videntur oſtendere quod pluralitas uxorum ſit contra prima principia legis naturæ; ideo ad eas eſt reſpondendum.

Et dicendum ad ſextum, quod natura humana abſque omni defectu inſtituta eſt: & ideo non ſolum ſunt ei indita illa ſine quibus principalis matrimonii finis eſſe non poteſt, ſed etiam illa ſine quibus ſecundarius finis matrimonii ſine difficultate haberi non poſſet: & hoc modo ſufficit homini in ipſa ſui inſtitutione habere unam uxorem, ut dictum eſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat ſui corporis poteſtatem uxori quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad illa quæ matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, niſi quantum ad id ad quod principaliter eſt inſtitutum, ſcilicet bonum prolis, & quantum ſufficit ad impraegnationem. Requirit autem hoc matrimonium, inquantum eſt ad remedium inſtitutum, quod eſt ſecundarius ipſius finis, ut quolibet tempore petenti debitum reddatur: & ſic patet quod accipiens plures uxores non ſe obligat ad impoſſibile, conſiderato principali fine matrimonii: & ideo pluralitas uxorum non eſt contra præcepta prima legis naturæ.

Ad octavum dicendum, quod illud præceptum legis naturæ, *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, debet intelligi eadem proportione ſervata. Non enim ſi prælatus non vult ſibi reſiſti a ſubdito, ipſe ſubdito reſiſtere non debet: & ideo non oportet ex vi illius præcepti, quod, ſi vir non vult quod uxor ſua non habeat alium virum, ipſe non habeat aliam uxorem: quia unum virum habere plures uxores non eſt contra prima præcepta legis naturæ, ut dictum eſt; ſed unam uxorem habere plures viros eſt contra prima præcepta legis naturæ, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur, & quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod eſt principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non ſolum procreatio, ſed etiam educatio, ut ſupra dictum eſt. Ipſa enim procreatio prolis, etſi non totaliter tollatur, quia contingit poſt impraegnationem primam iterum mulierem impraegnari, ut dicitur in VII. de animalibus (cap. iv.) tamen multum impeditur: quia vix poteſt accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, ſequeretur incertitudo prolis reſpectu patris, cuius cura neceſſaria eſt in educando: & ideo nulla lege, aut conſuetudine eſt permiſſum unam uxorem habere plures viros, ſicut e converſo.

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva ſequitur naturalem conceptionem in cognitione: & quia non eſt ita contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores, ſicut quod uxor habeat plures viros; ideo affectus uxoris

(*a*) *Al.* ſequitur. (*b*) *Hæc addimus ex Supplem. quaſt.* lxv. *art.* 1. *&* pro eo *quod erat* ad quintum, ad ſextum *repon.mus, & ſic deinceps, ut obiectionibus ſolutiones reſpondeant.*

EX EDIT. P. NICOLAI. * Nihil tale apud Iſidorum... Sed ab initio Decreti non ut ex Iſidoro, ſed ex Gratiano præmittitur quod hic ex Iſidoro citat.

ris non tantum refugit conſortium in viro, ſicut e converſo: & ideo tam in hominibus, quam in animalibus invenitur maior zelus maris ad feminam, quam e converſo.

ARTICULUS II.

Utrum habere plures uxores potuerit aliquando eſſe licitum.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non potuerit aliquando eſſe licitum. Quia ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. x. vel xii.) ius naturale ſemper, & ubique habet eamdem potentiam. Sed iure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet. Ergo ſicut modo non licet, ita neque umquam licuit.

2. Præterea. Si aliquando licuit, hoc non fuit niſi quia vel per ſe licitum erat, vel propter aliquam diſpenſationem licebat. Si primo modo, ſic etiam nunc licitum eſſet. Si autem ſecundo modo, hoc eſſe non poteſt: quia ſecundum Auguſtinum (Lib. XXVI. contra Fauſtum cap. iii.) Deus, cum ſit naturæ conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturæ inſeruit. Cum ergo Deus naturæ inſeruerit, quod ſit una unius, ut dictum eſt (art. præced.) videtur quod ipſe contra hoc numquam diſpenſaverit.

3. Præterea. Si aliquid eſt licitum ex diſpenſatione, hoc non licet niſi illis quibus diſpenſatio fit. Non autem legitur aliqua diſpenſatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant, plures uxores acciperent in veteri teſtamento, nec ex hoc reprehendebantur in lege, aut a Prophetis; videtur quod non fuerit ex diſpenſatione licitum.

4. Præterea. Ubi eſt eadem cauſa diſpenſationis, debet eadem diſpenſatio fieri. Sed cauſa diſpenſationis non poteſt alia poni quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quæ etiam nunc neceſſaria eſt. Ergo etiam adhuc dicta diſpenſatio duraret, præcipue cum non legatur revocata.

5. Præterea. In diſpenſatione non debet prætermitti maius bonum propter minus bonum. Sed fides, & ſacramentum, quæ non videntur poſſe ſervari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus coniungitur, ſunt meliora quam prolis multiplicatio. Ergo in intuitu huius multiplicationis diſpenſatio prædicta fieri non debuiſſet.

Sed contra. Galat. iii. dicitur, quod lex propter prævaricatores poſita eſt, ut ſcilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum ſine aliqua eius prohibitione, ut patet Deuter. xxi. 15. *Si habuerit homo duas uxores &c.* Ergo habendo duas uxores non erant prævaricatores; & ita erat licitum.

Præterea. Hoc idem videtur exemplo ex ſanctis patribus, qui plures leguntur habuiſſe uxores, cum Deo eſſent acceptiſſimi, ſicut Iacob, David, & quamplures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex prædictis patet, pluralitas uxorum dicitur eſſe contra legem naturæ, non quantum ad prima præcepta eius, ſed quantum ad ſecunda, quæ quaſi concluſiones a primis præceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet ſecundum diverſas conditiones perſonarum, & temporum, & aliarum circumſtantiarum; ideo concluſiones prædictæ a primis legis naturæ præceptis non procedunt ut ſemper efficaciam habentes, ſed in maiori parte. Talis enim eſt tota materia moralis, ut patet per Philoſophum in Libris Ethicorum: & ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea prætermitti poſſunt. Sed quia non eſt facile determinare huiuſmodi varietates, ideo illi ex cuius auctoritate lex efficaciam habet, reſervatur, ut licentiam præbeat legem prætermittendi in illis caſibus ad quos legis efficacia ſe non extendere debet; & talis licentia diſpenſatio dicitur. Lex autem de unitate uxoris non eſt humanitus, ſed divinitus inſtituta, nec umquam verbo, aut litteris tradita, ſed cordi impreſſa, ſicut & alia quæ ad legem naturæ qualitercumque pertinent: & ideo in hoc a ſolo Deo diſpenſatio fieri potuit per inſpirationem internam, quæ quidem principaliter ſanctis patribus facta eſt, & per eorum exemplum ad alios derivata eſt eo tempore quo oportebat prædictum naturæ præceptum prætermitti, ut maior eſſet multiplicatio prolis ad cultum Dei educandæ. Semper enim principalior finis magis conſervandus eſt quam ſecundarius. Unde cum bonum prolis ſit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio neceſſaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod poſſet in ſecundariis finibus evenire; ad quod removendum præceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod ius naturale ſemper, & ubique, quantum eſt de ſe, habet eamdem potentiam; ſed per accidens pro-

propter aliquod impedimentum quandoque, & alicubi poteſt variari, ſicut ibidem Philoſophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim, & ubique dextera eſt melior quam ſiniſtra ſecundum naturam; ſed per aliquod accidens convenit aliquem eſſe ambidexterum, quia natura noſtra variabilis eſt: & ſimiliter etiam eſt de naturali iuſto, ut ibidem Philoſophus dicit.

Ad ſecundum dicendum, quod in Decretali quadam de divortiis (cap. *Gaudemus*) dicitur, quod numquam licuit alicui habere plures uxores ſine diſpenſatione per divinam inſpirationem habita. Nec tamen talis diſpenſatio datur contra rationes quas Deus naturæ inſeruit, ſed præter eas: quia rationes illæ non ſunt ordinatæ ad ſemper, ſed in pluribus eſſe, ut dictum eſt: ſicut etiam non eſt contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculoſe præter ea quæ ut frequenter ſolent evenire.

Ad tertium dicendum, quod qualis eſt lex, talis debet eſſe diſpenſatio legis: & quia lex naturæ non eſt litteris ſcripta, ſed cordibus impreſſa, propter hoc non oportuit diſpenſationem eorum quæ ad legem naturæ pertinent, lege ſcripta dari, ſed per internam inſpirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quod veniente Chriſto fuit tempus plenitudinis gratiæ Chriſti, per quam cultus Dei in omnes gentes ſpirituali propagatione diffuſus eſt: & ideo non eſt eadem ratio diſpenſationis quæ erat ante Chriſti adventum, quando cultus Dei propagatione carnali multiplicabatur, & conſervabatur.

Ad quintum dicendum, quod proles, ſecundum quod eſt bonum matrimonii, includit fidem ad Deum ſervandam, quia ſecundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum ſervanda eſt potior quam fides uxori ſervanda, quæ ponitur bonum matrimonii, & quam ſignificatio quæ pertinet ad ſacramentum, quia ſignificatio ad fidei cognitionem ordinatur: & ideo non eſt inconveniens, ſi propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis. Nec tamen omnino tolluntur, quia & fides manet ad plures, & ſacramentum aliquo modo: quia quamvis non ſignificetur coniunctio Chriſti ad Eccleſiam inquantum eſt una, ſignificatur tamen diſtinctio graduum Eccleſiæ per pluralitatem uxorem; quæ quidem eſt non ſolum in Eccleſia militante, ſed etiam in triumphante: & ideo illorum matrimonia aliquo modo ſignificabant coniunctionem Chriſti ad Eccleſiam non ſolum militantem, ut quidam dicunt, ſed etiam triumphantem, in qua ſunt diverſæ manſiones.

ARTICULUS III.

Utrum habere concubinam ſit contra legem naturæ.

III. cont. Gent. cap. CXXV.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod habere concubinam non ſit contra legem naturæ. Legis enim cæremonialia non ſunt de lege naturæ. Sed fornicatio prohibetur Act. XV. inter alia cæremonialia legis quæ ad tempus credentibus ex gentibus imponebantur. Ergo fornicatio ſimplex, quæ eſt acceſſus ad concubinam, non eſt contra legem naturæ.

2. Præterea. Ius poſitivum a naturali iure profectum eſt, ut Tullius dicit. Sed ſecundum ius poſitivum fornicatio ſimplex non prohibetur, immo potius in pœnam ſecundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. Ergo habere concubinam non eſt contra legem naturæ.

3. Præterea. Naturalis lex non prohibet quin illud quod datur ſimpliciter, poſſit dari ad tempus, & ſecundum quid. Sed una mulier ſoluta poteſt dare viro ſoluto in perpetuum ſui corporis poteſtatem, ut utatur ea licite, cum voluerit. Ergo non eſt contra legem naturæ, ſi dederit ei poteſtatem ſui corporis ad horam.

4. Præterea. Quicumque utitur re ſua ut vult, nemini facit iniuriam. Sed ancilla eſt res domini. Ergo ſi dominus ea utatur ad libitum, non facit iniuriam alicui; & ita habere concubinam non eſt contra legem naturæ.

5. Præterea, Quilibet poteſt dare alteri quod ſuum eſt. Sed uxor habet poteſtatem in corpore viri, ut patet I. Corinth. VII. Ergo ſi uxor velit, vir poterit alii mulieri coniungi ſine peccato.

Sed contra. Secundum omnes leges filii qui de concubinis naſcuntur, ſunt vituperabiles. Sed hoc non eſſet, niſi concubitus ex quo oriuntur, eſſet naturaliter turpis. Ergo habere concubinam eſt contra legem naturæ.

Præterea. Sicut ſupra diſtinct. XXVI. dictum eſt, matrimonium eſt naturale. Sed hoc non eſſet, ſi ſine præiudicio legis naturæ homo poſſet coniungi mulieri præter matrimonium. Ergo contra legem naturæ eſt concubinam habere.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod accedere ad concubinam non ſit peccatum mortale. Maius enim peccatum eſt mendacium quam fornicatio ſimplex: quod patet ex hoc quod Iudas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recuſavit mendacium, dicens (Gen. XXXVIII. 23.) *Certe mendacii nos arguere non poterit*. Sed mendacium non ſemper eſt mortale peccatum. Ergo neque fornicatio ſimplex.

2. Praeterea. Peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinae morte, niſi in aliquo caſu, ut patet Deuteron. XIII. Ergo non eſt peccatum mortale.

3. Praeterea. Secundum Gregorium (Lib. XXXI. Moral. cap. XXVIII.) peccata carnalia ſunt minoris culpae quam ſpiritualia. Sed non omnis ſuperbia, aut avaritia eſt peccatum mortale; quae ſunt peccata ſpiritualia. Ergo nec omnis fornicatio, quae eſt peccatum carnale.

4. Praeterea. Ubi eſt maius incitamentum, ibi eſt minus peccatum: quia magis peccat qui minori tentatione vincitur, ut ſupra diſtinct. x. dictum eſt. Sed concupiſcentia maxime inſtigat ad venerea. Ergo cum actus gulae non ſit ſemper peccatum mortale, nec fornicatio ſimplex erit peccatum mortale.

Sed contra. Nihil excludit a regno Dei niſi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur a regno Dei, ut patet I. Corinth. VI. Ergo fornicatio ſimplex eſt peccatum mortale.

Praeterea. Sola peccata mortalia criminalia dicuntur. Sed omnis fornicatio eſt crimen, ut patet Tobiae IV. 13. *Attende tibi ab omni fornicatione, & praeter uxorem tuam numquam patiaris crimen ſcire.*

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod aliquando fuerit licitum concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem eſt de lege naturae, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo & habere concubinam.

2. Praeterea. Non poteſt aliqua ſimul eſſe uxor, & ancilla: unde ſecundum legem ex hoc ipſo quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui Deo amiciſſimi leguntur ad ſuas ancillas acceſſiſſe, ſicut Abraham, & Iacob. Ergo illae non erant uxores; & ſic aliquando (*a*) licuit concubinas habere.

3. Praeterea. Illa quae in matrimonio ducitur, non poteſt eiici, & filius eius debet eſſe hereditatis particeps. Sed Abraham eiecit Agar, & filius eius non fuit heres. Ergo non fuit uxor Abrahae.

Sed contra. Ea quae ſunt contra praecepta decalogi, numquam licuerunt. Sed habere concubinam eſt contra praeceptum decalogi, ſcilicet *Non moechaberis*. Ergo numquam fuit licitum.

Praeterea. Ambroſius dicit in Lib. de Patriarchis (ſeu Lib. I. de Abraham cap. IV.) *Viro non licet quod mulieri non licet*. Sed numquam licuit mulieri ad alium virum accedere dimiſſo viro proprio. Ergo nec viro umquam licuit concubinam habere.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quaeſtionem, quod, ſicut ex praedictis patet, illa actio dicitur eſſe contra legem naturae quae non eſt conveniens fini debito, ſive quia non ordinatur in ipſum per actionem agentis, ſive quia de ſe eſt improportionata fini illi. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, eſt proles procreanda, & educanda; & ut hoc bonum quaereretur, poſuit delectationem in coitu, ut (*b*) Auguſtinus dicit (Lib. I. de nupt. & concup. cap. VIII.) Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quae in ipſo eſt, non referendo ad finem a natura intentum, contra naturam facit: & ſimiliter etiam niſi ſit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari poſſit. Et quia res a fine plerumque nominantur tamquam ab optimo, ſicut coniunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quaeritur; ita concubinae nomen illam coniunctionem exprimit qua ſolus concubitus propter ſeipſum quaeritur: & ſi etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quaerat, non tamen eſt conveniens ad prolis bonum, in quo non ſolum intelligitur ipſius procreatio, per quam proles eſſe accipit, ſed etiam educatio, & inſtructio, per quam accipitur nutrimentum, & diſciplina a parentibus: in quibus tribus parentes proli tenentur ſecundum Philoſophum in VIII. Ethicor. (cap. x, vel XII.) Cum autem educatio, & inſtructio proli a parentibus debeatur per longum tempus, exigit lex naturae ut pater, & mater in longum tempus commaneant ad ſubveniendum communiter proli: unde & aves quae communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non ſepa-

(a) Al. licet. (b) Al. Conſtantinus.

ſeparantur a mutua ſocietate quæ incepit a concumbendo. Hæc autem obligatio ad commanendum feminam cum marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non iunctam ſibi matrimonio, quæ concubina vocatur, eſt contra legem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in gentibus quantum ad multa lex naturæ obfuſcata erat: unde accedere ad concubinam malum non reputabant; ſed paſſim fornicatione quaſi re licita utebantur, ſicut & aliis quæ erant contra cæremonias Iudæorum, quamvis non eſſent contra legem naturæ: & ideo Apoſtoli immiſcuerunt prohibitionem fornicationis cæremonialibus propter diſcretionem quæ erat in utroque inter Iudæos & Gentiles.

Ad ſecundum dicendum, quod ex prædicta obſcuritate, ſcilicet in quam ceciderunt Gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. 1. lex illa proceſſit, & non ex inſtinctu legis naturæ: unde prævalente chriſtiana religione lex illa extirpata eſt.

Ad tertium dicendum, quod in aliquibus ſicut nullum inconveniens ſequitur, ſi rem aliquam quam quis in poteſtate habet, alteri ſimpliciter tradat, ita etiam nec ſi tradat ad tempus; & ſic neutrum eſt contra legem naturæ. Ita autem non eſt in propoſito; & ideo ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod iniuria iuſtitiæ opponitur. Lex autem naturalis non ſolum prohibet iniuſtitiam, ſed etiam oppoſita omnium virtutum; ſicut contra legem naturæ eſt ut aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus ſuis utens nulli iniuriam faciat. Et præterea ancilla quamvis ſit res domini ad obſequium, non eſt tamen res ſua ad concubitum: & iterum intereſt qualiter quiſque re ſua utatur. Facit etiam talis iniuriam proli procreandæ, ad cuius bonum non ſufficienter talis coniunctio ordinatur, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod mulier habet poteſtatem in corpore viri non ſimpliciter quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad matrimonii uſum: & ideo non poteſt contra matrimonii bonum corpus viri alteri præbere.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut in II. Lib. diſtinct. XLII. (quæſt. 1. art. 4. in corp) dictum eſt, illi actus ex ſuo genere ſunt peccata mortalia per quos fœdus amicitiæ hominis ad Deum, & hominis ad hominem violatur. Hæc enim ſunt contra duo præcepta caritatis, quæ eſt animæ vita: & ideo cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit, non eſt dubium quod fornicatio ſimplex de ſui ratione eſt peccatum mortale, etiam ſi lex ſcripta non eſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; & ita etiam Iudas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciofum fuiſſet, iniuriam habens annexam, ſi promiſſum non reddidiſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum non dicitur mortale, quia morte temporali puniatur, ſed quia punitur æterna: unde etiam furtum, quod eſt mortale peccatum, & multa alia interdum non puniuntur per leges temporali morte; & ſimiliter etiam eſt de fornicatione.

Ad tertium dicendum, quod ſicut non quilibet motus ſuperbiæ eſt peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriæ: quia primi motus luxuriæ, & huiuſmodi ſunt peccata venialia, & etiam concubitus matrimonialis. Interdum tamen aliqui luxuriæ actus ſunt peccata mortalia, aliquibus motibus ſuperbiæ venialibus exiſtentibus: quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum ſecundum genus, & non quantum ad ſingulos actus.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut ſupra diſtinct. XVI. (quæſt. III. art. 2. quæſtiunc. 2.) dictum eſt, illa circumſtantia efficacior eſt ad gravandum quæ magis appropinquat ad ſpeciem peccati: unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam eſt, gravitatem habet maiorem quam inordinata comeſtio; cum ſit circa ea quæ pertinent ad fovendum fœdus ſocietatis humanæ, ut dictum eſt: & ideo ratio non ſequitur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod Rabbi Moyſes dicit, quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum, quod probat ex hoc quod Iudas cum Thamar concubuit. Sed iſta ratio non cogit: non enim neceſſe eſt filios Iacob a peccato mortali excuſari, cum accuſati fuerint apud patrem de crimine peſſimo, & in Ioſeph necem, vel venditionem conſenſerint. Et ideo dicendum

eſt,

eſt, quod cum habere concubinam non matrimonio iunctam ſit contra legem naturæ, ut dictum eſt, nullo tempore ſecundum ſe licitum fuit, nec etiam ex diſpenſatione. Sicut enim ex dictis patet, concubitus cum ea quæ non eſt matrimonio iuncta, non eſt conveniens actus ad bonum prolis, quod eſt principalis finis matrimonii; & ideo eſt contra prima præcepta legis naturæ, quæ diſpenſationem non recipiunt. Unde ubicumque legitur in veteri teſtamento aliquos concubinas habuiſſe, quos neceſſe ſit a peccato mortali excuſari, oportet eas eſſe matrimonio iunctas, & tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, & aliquid de ratione concubinæ. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad ſuum principalem finem, qui eſt bonum prolis, uxor viro coniungitur inſolubili coniunctione, vel ſaltem diuturna, ut ex dictis patet; & contra hoc non eſt aliqua diſpenſatio. Sed quantum ad ſecundum finem, qui eſt diſpenſatio familiæ, & communicatio operum, uxor coniungitur ut ſocia; ſed hoc deerat in his quæ concubinæ nominabantur: in hoc enim poterat eſſe diſpenſatio, cum ſit ſecundarius matrimonii finis: & ex hac parte habebant aliquid ſimile concubinæ, ratione cuius concubinæ nominantur.

Ad primum ergo dicendum, quod habere plures uxores non eſt contra legis naturæ prima præcepta, ſicut habere concubinam, ut ex dictis patet: & ideo ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod antiqui patres ea diſpenſatione qua plures uxores habebant, ad ancillas accedebant uxorio affectu. (*a*) Erant enim uxores quantum ad principalem, & primarium finem matrimonii, ſed non quantum ad illam coniunctionem quæ reſpicit ſecundarium finem, cui conditio ſervitutis opponitur, cum non poſſit ſimul eſſe ſocia, & ancilla.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in lege Moyſi per diſpenſationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur; ita ex eadem diſpenſatione licuit Abrahæ eiicere Agar, ad ſignificandum myſterium quod Apoſtolus explicat Galat. IV. Quod etiam filius ille heres non fuit, ad myſterium pertinet, ut ibidem patet: ſicut etiam ad myſterium pertinet quod Eſau filius liber heres non fuit, ut patet Rom. IX. & ſimiliter propter myſterium factum eſt ut filii Iacob ex ancillis, & liberis nati, heredes eſſent, ut Auguſtinus dicit (tract. XI. in Ioan.) quia Chriſto naſcuntur in baptiſmo filii, & heredes tam per bonos, quos liberæ ſignificant, quam per malos miniſtros, qui per ancillas ſignificantur.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de libello repudii: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum inſeparabilitas matrimonii ſit de lege naturæ.

Secundo. Utrum repudiare uxorem aliquando fuerit licitum.

Tertio. De cauſis libelli repudii lege permiſſi, & eius inſcriptione.

ARTICULUS I.

Utrum inſeparabilitas uxoris ſit de lege naturæ.

IV. cont. Gent. cap. LXXVIII.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod inſeparabilitas uxoris non ſit de lege naturæ. Lex enim naturæ communis eſt apud omnes. Sed nulla lege præter legem Chriſti fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inſeparabilitas uxoris non eſt de lege naturæ.

2. Præterea. Sacramenta non ſunt de lege naturæ. Sed inſeparabilitas matrimonii pertinet ad bonum ſacramenti. Ergo non eſt de lege naturæ.

3. Præterea. Coniunctio viri & feminæ in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem, & educationem, & inſtructionem, ut dictum eſt. Sed hæc omnia aliquo certo tempore conſummantur. Ergo poſt illud tempus licet uxorem dimittere ſine aliquo præiudicio legis naturæ.

4. Præterea. Ex matrimonio quæritur principaliter bonum prolis. Sed inſeparabilitas matrimonii eſt contra bonum prolis: quia, ut tradunt Philoſophi, aliquis vir non poteſt ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia concipere poſſet, & quæ etiam ex alio viro imprægnaretur. Ergo inſeparabilitas matrimonii magis eſt contra legem naturæ quam de lege naturæ.

Sed contra. Illud præcipue eſt de lege naturæ quod natura bene inſtituta accepit in ſuo principio. Sed inſeparabilitas matrimonii eſt huiuſmodi, ut patet Matth. XIX. Ergo eſt de lege naturæ.

Præterea. De lege naturæ eſt quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo

(*a*) *Al.* Erant enim uxores quantum ad illam coniunctionem, *intermediis omiſſis*.

modo Deo contrarius eſſet, ſi ſepararet quos Deus coniunxit. Cum ergo ex hoc habeatur inſeparabilitas matrimonii, Matth. xix. videtur quod ſit de lege naturæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis non ſolum per aliquod tempus, ſed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ eſt quod parentes filiis theſaurizent, & filii parentum heredes ſint: & ideo cum proles ſit commune bonum viri, & uxoris, oportet eorum ſocietatem perpetuo permanere indiviſam ſecundum legis naturæ dictamen; & ſic inſeparabilitas matrimonii eſt de lege naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſola lex Chriſti ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in ſtatum novitatis naturæ: unde & in lege Moyſi, & in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat: hoc enim ſoli legi ſpiritus, & vitæ reſervatum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod inſeparabilitas competit matrimonio ſecundum quod eſt ſignum perpetuæ coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ, & ſecundum quod eſt in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, ut dictum eſt. Sed quia ſeparatio matrimonii magis directe repugnat ſignificationi quam prolis bono, cui ex conſequenti repugnat, ut *dictum eſt*; inſeparabilitas matrimonii magis in bono ſacramenti intelligitur quam in bono prolis, quamvis in utroque intelligi poſſit: & ſecundum quod pertinet ad bonum prolis erit de lege naturæ, non autem ſecundum quod pertinet ad bonum ſacramenti.

Ad tertium patet ſolutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui eſt bonum prolis, quamvis etiam ratione finis ſecundarii ordinetur ad bonum matrimonium contrahentis, prout per ſe eſt in remedium concupiſcentiæ. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat quam quid uni competere poſſit. Quamvis ergo matrimonii inſeparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen eſt conveniens ad bonum prolis ſimpliciter: & propter hoc ratio non ſequitur.

ARTICULUS II.

Utrum licitum eſſe poſſit per diſpenſationem uxorem dimittere.

1. 2. *quæſt.* cv. *art.* 4. *ad* 8. & III. *cont. Gent. cap.* cxxiii. *in fine*.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod uxorem dimittere licitum per diſpenſationem eſſe non potuerit. Illud enim quod eſt in matrimonio contra bonum prolis, eſt contra prima præcepta legis naturæ, quæ indiſpenſabilia ſunt. Sed dimiſſio uxoris eſt huiuſmodi, ut ex dictis patet. Ergo &c.

2. Præterea. Concubina differt præcipue ab uxore in hoc quod non eſt inſeparabiliter iuncta. Sed habere concubinas fuit indiſpenſabile. Ergo & dimittere uxorem.

3. Præterea. Homines ſunt modo ita receptibiles diſpenſationis, ſicut olim fuerunt. Sed modo non poteſt diſpenſari cum aliquo quod uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra. Agar cognita eſt ab Abraham uxorio affectu quaſi uxor, ut dictum eſt. Sed ipſe præcepto divino eam eiecit, & non peccavit. Ergo potuit per diſpenſationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſub lege Moyſi fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus conſentiendi eſt non prohibere, cum prohibere poſſis. Conſentire autem illicito eſt illicitum. Cum ergo Moyſes non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit: quia lex ſancta eſt, ut dicitur Roman. vii. videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

2. Præterea. Prophetæ locuti ſunt Spiritu ſancto inſpirati, ut patet II. Petr. i. Sed Malach. ii. 16. dicitur: (a) *Si odio habueris eam, dimitte eam*. Ergo cum illud quod Spiritus ſanctus inſpirat, non ſit illicitum, videtur quod repudium uxoris non ſemper fuerit illicitum.

3. Præterea. Chryſoſtomus (Auctor oper. imperf. in Matth. hom. xxxii.) dicit, quod ſicut Apoſtoli permiſerunt ſecundas nuptias, ita Moyſes permiſit libellum repudii. Sed ſecundæ nuptiæ non ſunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris ſub lege Moyſi.

4. Sed contra eſt quod Dominus dicit, quod libellus repudii datus eſt a Moyſe Iudæis propter duritiam cordis eorum. Sed duritia cordis eorum non excuſabat eos a peccato.

(a) Vulgata: *Cum odio habueris, dimitte.*

cato. Ergo neque lex de libello repudii.

5. Præterea. Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (ubi ſupra) quod Moyſes dando libellum repudii non iuſtitiam Dei monſtravit, ut quaſi per legem agentibus peccatum non videatur eſſe peccatum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod liceret uxori repudiatæ alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatæ. Sed vir poterat aliam ſine peccato ducere in uxorem. Ergo uxor ſine peccato alium virum ducere poterat.

2. Præterea. Auguſtinus (Lib. III. de doctrin. chriſt. cap. XII. & Lib. XXII. contra Fauſtum cap. XLVII.) dicit de duabus uxoribus, quod quando mos erat, peccatum non erat. Sed tempore legis erat talis conſuetudo quod repudiata alium virum ducebat, ut patet Deut. XXIV. 2. *Cumque egreſſa virum alterum duxerit &c.* Ergo uxor non peccabat alteri ſe iungendo.

3. Præterea. Dominus Matth. V. iuſtitiam novi teſtamenti oſtendit ſuperabundantem eſſe reſpectu iuſtitiæ veteris teſtamenti. Hoc autem dicit ad iuſtitiam novi teſtamenti per ſuperabundantiam pertinere quod uxor repudiata non ducit alterum virum. Ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra eſt quod dicitur Matth. XIX. 9. *Qui dimiſſam duxerit, mœchatur* Sed mœchia numquam fuit in veteri teſtamento licita. Ergo nec uxori repudiatæ licuit alium virum habere.

5. Præterea. Deuter. XXIV. dicitur, quod mulier repudiata quæ alium virum duceret, polluta erat, & abominabilis facta coram Domino. Ergo peccabat alium virum ducendo.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod licebat viro repudiatam a ſe accipere. Licet enim corrigere quod male factum eſt. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad ſe.

2. Præterea. Semper licuit peccanti indulgere, eum ſit morale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo hoc licitum erat.

3. Præterea. Deuter. XXIV. ponitur cauſa quare non poſſit accipi iterum, quia polluta eſt. Sed repudiata non polluitur niſi alterum virum ducendo. Ergo ſaltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra eſt quod dicitur Deuter. XXIV. 4. *Non poterit prior maritus accipere eam.*

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod diſpenſatio in præceptis, præcipue quæ ſunt aliquo modo legis naturæ, eſt ſicut mutatio curſus rei naturalis: qui quidem mutari dupliciter poteſt. Uno modo ex aliqua cauſa naturali, per quam alia cauſa naturalis impeditur a curſu ſuo, ſicut eſt in omnibus quæ in minori parte caſualiter accidunt in natura; ſed per hunc modum non variatur curſus rerum naturalium quæ ſunt ſemper, ſed quæ ſunt frequenter. Alio modo per cauſam penitus ſupernaturalem, ſicut in miraculis accidit; & hoc modo poteſt mutari curſus naturalis non ſolum qui eſt ordinatus ut ſit frequenter, ſed qui eſt ordinatus etiam ut ſit ſemper, ut patet in ſtatione ſolis tempore Ioſue, & reditu eiuſdem tempore Ezechiæ, & de eclypſi miraculoſa tempore paſſionis Chriſti. Hæc autem ratio diſpenſationis in præceptis legis naturæ quandoque eſt in cauſis inferioribus; & ſic diſpenſatio cadere poteſt ſuper ſecunda præcepta legis naturæ, non autem ſuper prima: quia illa ſunt quaſi ſemper exiſtentia, ut dictum eſt de pluralitate uxorum, & de huiuſmodi. Aliquando autem eſt tantum in cauſis ſuperioribus: & tunc poteſt diſpenſatio eſſe divinitus etiam contra prima præcepta legis naturæ ratione alicuius myſterii divini ſignificandi, vel oſtendendi, ſicut patet (a) de diſpenſatione in præcepto Abrahæ facto de occiſione filii innocentis. Tales autem diſpenſationes non fiunt communiter ad omnes, ſed ad aliquas ſingulares perſonas, ſicut etiam de miraculis accidit. Si ergo inſeparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ contineatur, ſolum hoc ſecundo modo ſub diſpenſatione cadet; ſi autem ſit inter ſecunda præcepta legis naturæ, etiam primo modo cadere potuit ſub diſpenſatione. Videtur autem magis inter ſecunda præcepta legis naturæ contineri. Inſeparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod eſt principalis matrimonii finis, niſi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam præparationem eorum quæ ſunt neceſſaria in vita. Huiuſmodi autem rerum appropriatio non eſt de prima intentione naturæ, ſecundum

(a) Al. de diſpenſato in præcepto.

Digitized by Google

dum quam omnia ſunt communia: & ideo non videtur contra primam intentionem naturæ dimiſſio uxoris eſſe, & per conſequens nec contra prima præcepta, ſed contra ſecunda legis naturæ: unde etiam primo modo ſub diſpenſatione poſſe cadere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod in bono prolis, ſecundum quod eſt de prima intentione naturæ, intelligitur procreatio, & nutritio, & inſtructio quouſque proles ad perfectam ætatem ducatur. Sed quod ei provideatur in poſterum per hereditatis, & aliorum bonorum dimiſſionem, videtur pertinere ad ſecundam legis naturæ intentionem.

Ad ſecundum dicendum, quod habere concubinam eſt contra bonum prolis quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, ſcilicet educationem, & inſtructionem, quæ requirit diuturnam commanſionem parentum; quod non eſt in concubina, quæ ad tempus aſſumitur; & ideo non eſt ſimile. Tamen quantum ad ſecundam diſpenſationem etiam habere concubinam ſub diſpenſatione cadere poteſt, ut patet Oſeæ I.

Ad tertium dicendum, quod inſeparabilitas quamvis ſit de ſecunda intentione matrimonii prout eſt in officium naturæ, tamen eſt de prima intentione ipſius prout eſt ſacramentum Eccleſiæ: & ideo ex quo inſtitutum eſt ut ſit Eccleſiæ ſacramentum, manente tali inſtitutione, non poteſt ſub diſpenſatione cadere, niſi forte ſecundo modo diſpenſationis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod illi qui ſub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excuſabantur a peccato, quamvis excuſarentur a pœna ſecundum leges infligenda: & propter hoc dicitur Moyſes libellum repudii permiſiſſe: & ſic ponunt quatuor modos permiſſionis. Unus per privationem præceptionis, ut quando maius bonum non præcipitur, minus bonum permitti dicitur, ſicut Apoſtolus non præcipiendo virginitatem, matrimonium permiſit I. Corinth. VII. Secundus per privationem prohibitionis, ſicut venialia dicuntur permiſſa, quia non ſunt prohibita. Tertius per privationem cohibitionis; & ſic communia peccata dicuntur permitti a Deo, inquantum non impedit, cum impedire poſſet. Quarta per privationem punitionis; & ſic libellus repudii lege permiſſus fuit, non quidem propter aliquod maius bonum conſequendum, ſicut fuit diſpenſatio de pluribus uxoribus habendis, ſed propter maius malum cohibendum, ſcilicet uxoricidium, ad quod Iudæi proni erant propter corruptionem iraſcibilis; ſicut & permiſſum eis fuit extraneis fenerari propter aliquam corruptionem in concupiſcibili, ne ſcilicet fratribus ſuis fenerarentur; & ſicut propter corruptionem ſuſpicionis in rationali fuit permiſſum ſacrificium zelotypiæ, ne ſola ſuſpicio apud eos iudicium corrumperet.

Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum oſtenderet, ut communiter ſancti dicunt; ideo aliis videtur quod ſi (a) repudiando uxorem peccaſſent, hoc ſaltem eis per legem, aut Prophetas indicari debuiſſet. Iſai. LVIII. I. *Annuntia populo meo peccata eorum*. Alias viderentur eſſe nimis neglecti, ſi ea quæ neceſſaria ſunt ad ſalutem, quæ non cognoſcebant, numquam eis nuntiata fuiſſent: quod non poteſt dici, cum iuſtitia legis tempore ſuo obſervata vitam mereretur æternam. Et propter hoc dicunt, quod quamvis repudiare uxorem per ſe ſit malum, tamen ex permiſſione divina licitum fiebat: & hoc confirmant auctoritate Chryſoſtomi (Auctoris oper imperf. hom. XXXII. in Matth.) qui dicit, quod a peccato abſtulit culpam legiſlator, quando permiſit repudium. Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communius ſuſtinetur: ideo ad utraſque rationes reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui poteſt prohibere, non peccat, ſi a prohibitione abſtineat non ſperans correctionem, ſed magis malum æſtimans ex tali prohibitione occaſionem ſumere: & ſic accidit Moyſi: unde divina auctoritate fretus libellum repudii non prohibuit.

Ad ſecundum dicendum, quod Prophetæ Spiritu ſancto inſpirati non dicebant dimittendam eſſe uxorem, quaſi Spiritus ſancti præceptum ſit, ſed quaſi permiſſum, ne mala peiora fierent.

Ad tertium dicendum, quod illa permiſſionis ſimilitudo non eſt intelligenda quantum ad cauſam eamdem: quia utraque permiſſio ad vitandam turpitudinem facta eſt.

Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excuſaret a peccato, tamen permiſſio ex duritia facta excuſat: quædam enim prohibentur ſanis quæ non prohiben-

(a) *Al.* replicando.

Digitized by Google

hibentur infirmis corporaliter; nec tamen infirmi peccant permiſſione ſibi facta utentes.

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum poteſt intermitti dupliciter. Uno modo propter aliquod maius bonum conſequendum; & tunc intermiſſio illius boni ex ordine ad maius bonum accipit honeſtatem; ſicut intermittebatur ſingularitas uxoris honeſte a Iacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum maius malum; & tunc ſi auctoritate eius qui diſpenſare poteſt, hoc fiat, reatum talis boni intermiſſio non habet; ſed honeſtatem etiam non acquirit: & ſic indiviſibilitas matrimonii in lege Moyſi intermittebatur propter maius malum vitandum, ſcilicet uxoricidium: & ideo Chryſoſtomus dicit (ut ſup.) quod a peccato abſtulit culpam. Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur, tamen reatum pœnæ non habebat neque temporalis, neque perpetuæ, inquantum divina diſpenſatione fiebat, & ſic erat ab eo culpa ablata: & ideo etiam ipſe ibidem dicit, quod permiſſum eſt repudium, non malum quidem, tamen illicitum: quod quidem illi qui ſunt de prima opinione referunt ad hoc tantum quod habebat reatum temporalis pœnæ.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſecundum primam opinionem uxor peccabat poſt repudium alteri viro coniuncta: quia adhuc matrimonium primum non erat ſolutum. Mulier enim quanto tempore vivit, alligata eſt lege viri, ut patet Roman. VII. Non autem poterat ſimul plures viros habere. Sed ſecundum aliam opinionem, ſicut licebat ex diſpenſatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere: quia inſeparabilitas matrimonii ex cauſa divinæ diſpenſationis tollebatur; qua inſeparabilitate manente intelligitur verbum Apoſtoli.

Ut ergo ad utraſque rationes reſpondeamus, dicendum ad primum, quod viro licebat plures uxores ſimul habere ſecundum diſpenſationem divinam: & ideo una dimiſſa, etiam matrimonio non ſoluto, poterat aliam ducere. Sed numquam uxori licuit habere plures viros: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod in illo verbo Auguſtini *mos* non ponitur pro conſuetudine, ſed pro actu honeſto, ſecundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia eſt bonorum morum, vel ſicut a more Philoſophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum, quod Dominus Matth. V. oſtendit novam legem abundare per conſilia ad veterem non ſolum quantum ad ea quæ lex vetus licita faciebat, ſed etiam quantum ad ea quæ in veteri lege illicita erant, ſed a multis licita putabantur per non rectam præceptorum expoſitionem, ſicut patet de odio inimici: & ita eſt etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus legis novæ, in quo dicta permiſſio eſt ſublata: & ſic etiam intelligitur verbum quoddam Chryſoſtomi, qui dicit (a) (hom. XVII. in Matth.) quod qui ſecundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates: quia quo ad Deum exiſtit homicida, inquantum habet propoſitum occidendi uxorem, niſi eam dimitteret; & quia dimittit non fornicantem, in quo ſolo caſu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; & ſimiliter quia facit eam adulteram, & illum cui copulatur.

Ad quintum dicendum, (b) quod quidam interlinealis dicit (Deuter. XXIV.) *Polluta eſt, & abominabilis*; (c) „ ſcilicet illius iu„ dicio qui quaſi pollutam eam prius dimi„ ſit: “ & ſic non oportet quod ſit polluta ſimpliciter. Vel dicitur polluta illo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat, vel leproſum; non immunditia culpæ, ſed cuiuſdam irregularitatis legalis: unde & ſacerdoti non licebat viduam, & repudiatam ducere in uxorem.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permiſſa, ſcilicet dimittere uxorem, & uxorem dimiſſam alteri iungi; & duo præcepta, ſcilicet ſcriptura libelli repudii, & quod iterum maritus repudians eam accipere non poſſit: quod quidem ſecundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in pœnam mulieris quæ alteri nupſit, & in hoc peccato polluta eſt; ſed ſecundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam poſtea nullo modo recuperare poſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir

(a) *In ſupplem. III. P. quæſt.* LXVII. *art.* II. *velut* ex hom. XII. operis imperfecti *notatur*. (b) *Nicolai*; quod quædam Gloſſa interlinealis, ad illa verba Deuter. XXIV. *Polluta eſt, & abominabilis*, dicit: *Illius &c.* (c) *Al.* Sed.

vir uxorem repudiatam aſſumere non poſſet iterato, ut patet ex dictis: & ideo divioitus ordioatum fuit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſemper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis, ſed non quantum ad pœnam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quod in hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, *niſi matrimonio alteri viro iuncta eſſet*: tunc enim propter adulterium, cui mulier voluntarie ſe ſubdit, in pœnam ei dabatur quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex univerſaliter prohibet, ideo dicunt alii, quod etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat: quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, ſed ut dictum eſt.

ARTICULUS III.

Utrum cauſa repudii fuerit odium uxoris.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod cauſa repudii fuerit odium uxoris, ſecundum hoc quod dicitur Malach. II. 16. (*a*) *Si odio habueris eam, dimitte illam*.

2. Præterea, Deuteronom. XXIV. 1. dicitur: *Cum non invenerit gratiam in oculis eius propter aliquam fœditatem, ſcribet libellum repudii*. Ergo idem quod prius.

3. Sed contra. Sterilitas, & fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt eſſe cauſa repudii quam odium.

4. Præterea. Odium poteſt creari ex virtute eius qui odio habetur. Si ergo odium eſt ſufficiens cauſa, tunc mulier poſſet repudiari propter virtutem ſuam; quod eſt abſurdum.

5. Præterea, Deuteronom. XXII. dicitur: Si (*b*) duxerit vir uxorem ſuam, & poſtea odio eam habuerit, & obiecerit ei ſtuprum, aut coniugium, ſi in probatione defecerit, verberabitur, & centum ſiclis argenti condemnabitur, & non poterit eam dimittere omni tempore vitæ ſuæ. Ergo odium non eſt cauſa ſufficiens repudii.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod repudii cauſæ debebant in libello ſcribi. Quia per libellum repudii ſcriptum a pœna legis abſolvebatur. Sed hoc omnino videtur iniuſtum, niſi cauſis ſufficientibus repudii aſſignatis. Ergo oportebat illas ſcribere in libello.

2. Præterea. Ad nihil illa ſcripta valere videbantur, niſi ut cauſæ repudii oſtenderentur. Ergo ſi non inſcribebantur, fruſtra libellus ille ſibi tradebatur.

3. Præterea. Hoc Magiſter dicit in littera.

Sed contra. Cauſæ repudii aut erant ſufficientes, aut non. Si ſufficientes, præcludebatur mulieri via ad ſecundas nuptias, quæ ei ſecundum legem concedebantur. Si autem inſufficientes, oſtendebatur iniuſtum repudium; & ſic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo cauſæ repudii inſcribebantur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cauſa permiſſionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut ſancti communiter dicunt. Proxima autem cauſa homicidii eſt odium, & ideo proxima cauſa repudii eſt odium. Sed odium ex aliqua cauſa cauſatur, ſicut & amor: & ideo etiam oportet alias cauſas repudii ponere remotas, quæ erant cauſa odii. Dicit autem Auguſtinus * in Gloſſa Deuteron. XXIV. *Multæ erant in lege cauſæ dimittendi uxores: Chriſtus ſolam fornicationem excipit; ceteras moleſtias iubet pro fide, & caſtitate coniugii ſuſtineri*. Hæ autem cauſæ intelliguntur fœditates in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, ſicut fornicatio, vel aliquid huiuſmodi, quod in moribus inhoneſtatem facit. Sed quidam has cauſas magis coarctant, ſatis probabiliter dicentes, quod non licebat uxorem repudiare, niſi propter aliquam cauſam poſt matrimonium ſupervenientem; nec propter quamlibet talem, ſed propter illas ſolum quæ poſſunt bonum prolis impedire, vel in corpore, ut ſterilitas, aut lepra, vel aliquid huiuſmodi; vel in anima, ut ſi eſſet malorum morum, quos filii ex converſatione ad ipſam imitarentur. Sed quædam Gloſſa ** ſuper illud Deuteron. XXIV. *Cum non invenerit gratiam &c.* videtur magis arctare, ſcilicet ad peccatum, cum dicit ibi,

(a) Vulgata: *Cum odio habueris, dimitte*. (b) *Al.* dimiſerit.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Quod ex Auguſtino ſubiungitur, ex Lib. I. de Serm. Domini in monte cap. XIV. deſumptum eſt, etſi verbis paululum immutatis. ** Partim interlinealis, partim collateralis ex Rabano.

per fœditatem peccatum intelligi. Sed peccatum Gloſſa nominat non ſolum in moribus animæ, ſed etiam in natura corporis.

Sic ergo prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod ſterilitas, & alia huiuſmodi ſunt cauſa odii; & ſic ſunt cauſæ remotæ.

Ad quartum dicendum, quod propter virtutem non eſt aliquis odibilis per ſe loquendo: quia bonitas cauſa eſt amoris: & ideo ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod hoc dabatur in pœnam viri, quod non poſſet in perpetuum repudiare uxorem in caſu illo, ſicut etiam in alio caſu, quando puellam defloraverat.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod cauſæ repudii in ſpeciali non ſcribebantur in libello, ſed in generali, ut oſtenderetur iuſtum repudium. Sed ſecundum Ioſephum (Lib. IV. antiquir. cap. VIII.) ut mulier habens libellum conſcriptum de repudio alteri poſſet nubere: alias enim ei traditum non fuiſſet: unde ſecundum eum erat ſcriptura talis: *Promitto tibi quod numquam tecum conveniam*. Sed ſecundum Auguſtinum (Lib. XIX. contra Fauſtum cap. XXVI.) ideo libellus ſcribebatur, ut mora interveniente, & conſilio ſcribarum diſſuadente, vir a propoſito repudiandi deſiſteret.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de virginitate: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Quid ſit virginitas.

Secundo. Utrum ſit virtus.

Tertio. De comparatione eius ad alias virtutes.

ARTICULUS I.

Utrum virginitas ſit perpetua meditatio incorruptionis in carne corruptibili.

2. 2. *quæſt.* clII. *art.* 1. *ad* 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod virginitas non ſit *in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio*, ut Auguſtinus dicit in Lib. de nuptiis & concupiſcentia (cap. XIII.) Quia poſt reſurrectionem ſanctæ virgines ſuam virginitatem non amittent. Sed tunc non erunt in carne corruptibili. Ergo corruptibilitas carnis non debet poni in diffinitione virginitatis.

2. Præterea. Virginitas ponitur pars continentiæ, quæ ad temperantiam reducitur. Sed meditatio non eſt actus temperantiæ, ſed magis intellectualium virtutum. Ergo non debet poni tamquam genus virginitatis.

3. Præterea. Virginitas non eſt firmius bonum quam caritas, aut aliæ virtutes, immo magis fragile. Sed perpetuitas non eſt de ratione caritatis: alias caritatem ſemel habitam non contingeret amittere; quod in III. Lib. diſt. XXXI. (quæſt. 1. art. 1.) improbatum eſt. Ergo nec perpetuitas in diffinitione virginitatis poni debet.

4. Præterea. Incorruptionis perpetua meditatio tollitur per corruptionem mentis, de qua dicitur Matth. v. 28. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendam eam, iam mœchatus eſt eam in corde ſuo*. Sed per hoc non tollitur virginitas: quia talis corruptio reparari poteſt, non autem virginitas, ut in littera dicitur. Ergo virginitas non eſt perpetua incorruptionis meditatio.

5. Præterea. Perpetua incorruptionis meditatio ſine concubitu perditur non ſolum mente, ſed etiam carne, ſicut patet in peccatis contra naturam. Sed ſine concubitu virginitas non perditur: quia, ut Auguſtinus dicit in Libro de virginitate (cap. XIII.) *virginitas eſt per piam continentiam ab omni concubitu immunitas*. Ergo idem quod prius.

6. Præterea. Ambroſius dicit in Libr. de virginitate (vel Lib. I. de virginibus cap. IV.) quod virginitas eſt expers contagionis integritas. Sed contaminatur corpus per pollutionem nocturnam. Ergo virginitas ſecundum hoc amittitur; non autem perpetua incorruptionis meditatio perditur: ergo &c.

7. Præterea. Virginitas poteſt per violentiam auferri: alias ille qui contraheret cum illa quæ per violentiam ab alio defloratur, non efficeretur irregularis. Non autem perpetua (*a*) incorruptionis meditatio. Ergo idem quod prius.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod virginitas, ut ex dictis Ambroſii patet, integritas quædam eſt: unde per privationem corruptionis dicitur, quæ in actu generationis accidit, ubi triplex corruptio eſt. Una corporalis tantum, in hoc quod clauſtra pudoris franguntur. Alia ſpiritualis, & corporalis ſimul, ex

(*a*) *Al.* carnis meditatio.

ex hoc quod per deciſionem, & motum ſeminis in ſenſu delectatio generatur. Tertia eſt ſpiritualis tantum ex hoc quod ratio huic delectationi ſe ſubiicit, in qua integritatem perdit quantum ad actum: quia impoſſibile eſt aliquid intelligere in ipſa, ut Philoſophus dicit in Libro VII. Ethicor. (cap. XI. vel XII.) unde ipſa rationis abſorptio corruptio dicitur. Hæc autem tertia corruptio non eſt rationis actus, ſed quædam *paſſio*, per accidens ei conveniens ex paſſione inferioris partis, ſicut per ſomnum, vel phreneſim, & alias paſſiones corporales contingit rationis actum impediri per accidens. Cum ergo virtus, & vitium in actu rationis conſentientis, & diſſentientis perficiatur; in omnibus prædictis corruptionibus non invenitur ſufficiens ratio vitii, aut virtutis; ſed oportet addere rationis conſenſum, vel diſſenſum. Et quia virginitas in genere moris eſt pertinens ad virtutem, ideo dicit Lucia, quod non inquinatur corpus, niſi de conſenſu mentis, inquinatione ſcilicet quæ virginitatis puritati opponitur. Prima ergo corruptio, quæ eſt corporalis tantum, non eſt materia virtutis, vel vitii, niſi per accidens mediante aliqua animæ paſſione: unde ſi per aliquam inciſionem clauſtra pudoris rumpantur, non maius detrimentum virginitati inerit quam ſi pes, aut manus gladio incideretur. Sed ſecunda, & tertia corruptio ſunt materia virginitatis, (*a*) & oppoſiti eius, ſicut & aliæ paſſiones animæ ſunt materia virtutum moralium, & oppoſitorum vitiorum. Sed in actu rationis eligentis, vel repudiantis corruptiones prædictas finaliter perficitur inquinatio quam virginitas privat, & per conſequens ipſa virginitas; & ideo Auguſtinus in diffinitione prædicta poſuit hoc quod ex parte rationis ſe habet, ſcilicet meditationem, quaſi virginitatis genus, ponens (*b*) actum pro habitu, ſicut frequenter fieri ſolet; incorruptionem autem poſuit quaſi obiectum, ſive materiam; ſed addit ſubiectum determinatum per hoc quod dicit, *In carne corruptibili*: quia privatio, & habitus nata ſunt fieri circa idem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis poſt reſurrectionem ſancti carnis corruptionem non habeant, habent tamen naturam carnis, quæ corruptibilis fuit: & ideo in eis eſſe poterit virginitas ſicut in ſubiecto; non autem in Angelis, in quibus corruptio quam virginitas privat, nata eſſe non fuit: & præcipue hoc ad rationem virginitatis ſufficit, (*c*) quæ non ſolum reſpicit quod præſens eſt, ſed quod præteritum eſt. Non enim eſt virgo ex hoc ſolum quod non corrumpitur, ſed ex hoc eſt etiam quod numquam corrupta fuit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis actus moralis virtutis in voluntate perficiatur, tamen ratio formam virtutis in ea ponit, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. XVIII.) & ideo quidam Socratici omnes virtutes ſcientias dicebant: & hoc modo loquendi utitur hic Auguſtinus meditationem pro electione ponens.

Ad tertium dicendum, quod in actu virtutis non ſolum requiritur diſcretio ex parte rationis, ſed etiam firmitas quædam ex habitu inclinante ad actum per modum naturæ. Et ſicut cauſæ naturales, quantum eſt de ſe, ordinatæ ſunt immobiliter ad effectus proprios; rationecuius dicere poſſumus, Lapis perpetuo deſcendit deorſum, quamvis hoc quandoque impediri poſſit: ita & habitus virtutis, quantum eſt de ſe, immobiliter ordinatur ad actum proprium, quamvis quandoque habens actum virtutis contrarium agat: & ratione perpetuæ immobilitatis conſuevit poni perpetuum in diffinitionibus virtutum, ſicut in princ. Digeſtorum dicitur, quod iuſtitia eſt conſtans & perpetua voluntas: & ſic etiam Auguſtinus ponit perpetuum in diffinitione virginitatis, quamvis virginitatem quandoque habentes, eam amittant; ut ſic in prædicta diffinitione diſcretio electionis, quæ eſt actus virginitatis, ſecundum quod ad genus pertinet moris, ex meditatione intelligatur, ſed immobilitas ex perpetuitate.

Ad quartum dicendum, quod corruptio mentis, ut ex dictis accipi poteſt, eſt duplex. Una quæ eſt quaſi paſſio mentis, quando mens ſubditur delectationi quæ in coitu ſolet accidere: & quia hæc delectatio completur in ſeminis diſtillatione, ideo talis corruptio mentis non poteſt accidere ſine aliqua corruptione carnis, quæ dicta eſt fieri per ſeminis deciſionem. Alia autem eſt coruptio mentis, quæ eſt actus eius, ſcilicet conſenſus, aut electio prædictæ corruptionis. Sed quia vires inferiores ſequuntur motum ſuperiorum, ideo quandoque contingit quod ex actu mentis cogitantis de corruptione carnis, & intendentis delectationem ipſius experiri, calor excitatur in corpore, & ſemen diſtillat, & cauſatur delectatio, qua mens ſuffocatur ſicut in coitu; & tunc abſque dubio virginitas eſt amiſſa. Si autem corruptio

ſiſtat

(a) *Al.* & oppoſita eius. (b) *Al.* actum prohibitum. (c) *Al.* quod.

Digitized by Google

ſiſtat in actu mentis conſentientis, amittitur quidem virginitas ſecundum illud formale quod habet in mente, non autem ratione eius quod eſt materiale in ipſa; unde talis non poteſt dici virgo niſi materialiter. Et ideo hæc virginitatis amiſſio poteſt recuperari, non autem illa virginitatis amiſſio in qua etiam illud quod eſt materiale ſubtrahitur: quia virginitas ex parte ſui actus reſpicit tantum præſens, aut futurum, ſicut eſt in qualibet virtute: electio enim aut præſens, aut futurum reſpicit, non autem præteritum: ſed ex parte materiæ non ſolum præſens, ſed præteritum reſpicit. Dicitur enim virgo quæ elegit incorruptionem, quæ eſt materialis in virginitate, quam numquam amiſit, & habere, & conſervare intendit. Non autem exigitur quod numquam contrariam electionem habuerit, ſed quod numquam contrariam corruptionem. Ex hoc autem virginitas amiſſa recuperari non poteſt, quia illud quod in præteritum tranſiit, recuperar non poteſt.

Ad quintum dicendum, quod illæ quæ ſine concubitu ſe corrumpunt, non eſt dubium quod virginitatem amittunt, etiam quantum ad id quod eſt materiale in ipſa: quia etſi concubitus non adſit, adeſt tamen delectatio, quæ in concubitu corruptionem virginitatis facit. Si autem luxuria contra naturam tempus perfectæ ætatis præveniat, cum non adſit ſeminis deciſio, & per conſequens nec delectatio completa mentem ſuffocans, non amittitur virginitas quantum ad id quod eſt materiale in ipſa.

Ad ſextum dicendum, quod paſſiones partis ſenſitivæ non poſſunt eſſe materia virtutis, niſi ſecundum quod ſunt ordinabiles a ratione in eis medium ponente, prout concupiſcibilis, & iraſcibilis obediunt rationi: & ideo delectatio, quæ in ſomnis accidit cum ſeminis deciſione, non eſt materia virtutis: & propter hoc nec talis corruptio incorruptionem tollit, quæ eſt virginitatis materia: & ideo ratione talis pollutionis virginitas non perditur. Et ſimilis ratio eſt de mulieribus quæ dormientes, & inebriatæ, aut amentes a viris cognoſcuntur; niſi forte hac intentione dormitum irent, ut a viro cognoſcerentur.

Ad ſeptimum dicendum, quod illud cuius principium totaliter eſt extra, non eſt ordinabile a ratione: & ideo eadem ratione nec illæ quæ per violentiam corrumpuntur ſive ab homine, ſive a dæmone incubo, virginitatem amittunt, ſi quantum poſſunt renitantur, ut conſervent corpus a corruptione immune, vel ſaltem mentem contrariam conſenſui. Quia tamen in ſignificationibus ſacramentorum magis attenditur quod exterius geritur quam quod interius fit, irregularitas quæ ex defectu ſignificationis in ſacramento cauſatur, nihilominus induceretur in illum qui virginem defloratam violenter duceret in uxorem: & præcipue cum propter delectationem nimiam ratio in actu illo ſuffocetur, difficillimum eſt tali delectationi diſſentire in ſtatu illo: & ideo præſumptio videtur eſſe quod conſenſerit.

ARTICULUS II.

Utrum virginitas ſit virtus.

2. 2. *quæſt.* clii. *art.* 3.

1. Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod virginitas non ſit virtus. Omnis enim virtus conſiſtit in medio. Sed virginitas non conſiſtit in medio, ſed maxime in extremo: quia conſiſtit in abſtinendo ab omni delectabili, circa quod eſt caſtitas. Ergo non eſt virtus.

2. Præterea. Virtutum uſus, cum ſint de iure naturali, omni tempore licuerunt. Sed in ſtatu naturæ conditæ non licuiſſet virginitatem ſervare, quia eſſet contra præceptum, ut habetur Gen. 1. 28. *Creſcite, & multiplicamini:* ſimiliter nec tempore legis Moyſi, quando qui non relinquebat ſemen ſuper terram, maledictioni legis ſubiacebat. Ergo virginitas non eſt virtus.

3. Præterea. Nulla virtus eſt quæ amitti poſſit ſine peccato, & quæ per pœnitentiam non recuperetur. Sed virginitas amittitur ſine peccato in actu matrimoniali, nec per pœnitentiam poteſt recuperari. Ergo non eſt virtus.

4. Præterea. Omnis virtus eſt habitus acquiſitus, vel infuſus. Sed virginitas eſt in illis qui non habent aliquem habitum acquiſitum, vel infuſum, ſicut in pueris non baptizatis. Ergo non eſt virtus.

5. Præterea. Omnis virtus ordinatur ad actum aliquem. Non autem virginitas, ſed magis importat privationem actus. Ergo non eſt virtus.

6. Præterea. Qui habet unam virtutem, habet omnes. Sed qui caret virginitate, quandoque habet alias virtutes. Ergo virginitas non eſt virtus.

7. Præterea. Virtute nullus male utitur. Sed virginitate aliquis male utitur, ut patet de virginibus fatuis, Matth. xxv. Ergo non eſt virtus.

8. Præ-

8. Præterea. Continentia virginalis dividitur contra matrimonialem, & vidualem. Sed matrimonium non ponitur virtus, neque viduitas. Ergo neque virginitas eſt virtus.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 7. *Unuſquiſque proprium donum habet ex Deo*: & loquitur de virginitate. Dona autem Dei ſpiritualia virtutes ſunt. Ergo virginitas eſt virtus.

Præterea. Ambroſius dicit in Lib. de virginitate (in procemio.) *Invitat* (a) *virginitatis amor ut de virginitate aliquid dicamus, ne velut tranſitu quodam præterita videatur quæ principalis eſt virtus*.

Præterea. Nihil meretur præmium niſi virtus. Sed virginitati debetur præmium, ſcilicet fructus centeſimus, ut ſancti dicunt, & aureola. Ergo eſt virtus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut dationes, & ſumptus ſunt materia liberalitatis, ita delectationes in venereis ſunt materia caſtitatis, & continentiæ. In genere autem dationum magnitudo ſumptuum exigit ſpecialem virtutem, quæ magnificentia vocatur propter ſui difficultatem. Et quia temperantia, vel caſtitas in cohibendis delectationibus magnam habet difficultatem, ideo illud quod eſt præcipuum in iſta materia, maximam habens difficultatem, ſcilicet ab omni corruptione carnalis delectationis immunitas, ſpecialem virtutem exigit, quæ virginitas dicitur: unde ſi virginitas pro ſui completa ratione, ut dictum eſt, accipiatur, ſic virginitas eſt ſpecialis virtus: ſic enim nihil aliud importat quam electionem conſervandi incorruptionem: & hæc electio, ſi ſit perfecta, ex aliquo habitu virtutis procedere debet. Tamen virginitas ſuper hoc ponit ſtatum virtutis, in quo habitus in actum exire poſſit. Non autem poteſt exire in actum electionis incorruptionem ſervandi, niſi ſit incorrupta: quia electio impoſſibilium non eſt: impoſſibile autem eſt incorruptionem amiſſam recuperare. Sed materiam magnificentiæ amiſſam poſſibile eſt recuperare; & quantum ad hoc eſt diſſimile de magnificentia, & virginitate. Alii autem dicunt, quod virginitas non nominat virtutem, ſed ſtatum perfectum virtutis: & hac ratione ſancti quandoque eam virtutem nominant: & ſecundum hanc opinionem facile eſt reſpondere ad obiecta. Suſtinendo tamen primam opinionem reſpondendum eſt ad obiecta.

Ad primum ergo dicendum, quod apud Theologos, ut quidam dicunt, virtus non ſemper eſt in medio. Sed hoc dicentes ignorant quid ſit medium virtutis. Cum enim medium virtutis accipiatur ſecundum rationem rectam, ſi aliquid non ſit in medio, non eſt ſecundum rationem rectam; & ſic non poteſt eſſe laudabile, neque virtuoſum. Et ideo dicendum eſt, quod virginitas eſt in medio rationis rectæ: quod quidem medium non accipitur ſemper ſecundum quantitatem eius circa quod eſt virtus, quæ quantitas eſt inter ſuperfluum & diminutum, cum ſint aliquæ virtutes quæ perveniant ad maximam quantitatem in propria materia, ſicut nullus maioribus ſe dignificat quam magnanimus, nec aliquis maiores ſumptus facit quam magnificus, ut patet in IV. Ethic. (cap. VII. vel VIII.) ſed accipitur ſecundum proportionem omnium circumſtantiarum veſtientium actum: & ſic ille qui maxima dona dat, in medio conſiſtit in eo quod mediocritas ſervatur in dando cui debet, & quod debet, & propter quod debet; & ſuperfluum eſt in eo quod datur ubi non debet, vel propter quod non debet, etiam ſi maiora dentur. Similiter etiam virginitas quamvis ſit in ultimo extremi quantum ad id circa quod eſt, quia ab omni corrumpente delectatione abſtinet; tamen eſt in medio, inquantum alias debitas circumſtantias mediocriter ſervat: & ſuperfluum eſſet, ſi aliquis ſervare vellet virginitatem quando non deberet, ſicut tempore legis Moyſi; vel propter quod non deberet, ſicut virgines veſtales; ſimiliter ſecundum alias circumſtantias.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt, medium virtutis accipitur ſecundum proportionem circumſtantiarum ad rationem rectam: & quia tempus eſt una de circumſtantiis, non eſt inconveniens aliquid eſſe licitum uno tempore quod eſt licitum, vel virtuoſum, ſi alio tempore fiat: & ideo ſi in tempore quo Deus ad multiplicationem generis humani, vel cultus divini homines operi coniugali inſiſtere volebat, aliquis proprio motu incorruptionem ſervaſſet, fuiſſet in extremo diminutionis: quia abſtinuiſſet a delectabili omni, quando non debuiſſet: ſed poſtea facta multiplicatione humani generis, vel colentium Deum ſufficienti, non peccaſſet virginitatem ſervans etiam in lege Moyſi, vel in ſtatu naturæ integræ, ſi homo

(a) Nicolaius ex Ambroſio: *Invitat nunc integritatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne velut tranſitu quadam præſtricta videatur &c.*

mo non peccaſſet: nec feciſſet contra præceptum, quia multiplicatio poterat fieri per alios, ſed ſupra præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ſtatus ille virtutis quo virtus in actum ſuum exire poſſit, poteſt amitti ſine peccato, & cum peccato indifferenter; tamen recuperatur per pœnitentiam: ſicut aliquis ditiſſimus magnificus poteſt dare omnia ſua pauperibus, & ſic ſine peccato ſuo ei eveniret quod in actum exteriorem virtutis exire non poterit. Si autem in turpes uſus facultates ſuas conſumat, hoc erit cum peccato; nec tamen per pœnitentiam ſtatum primum recuperabit. Et ideo virginitas, quæ ſtatum illum (a) dicit virtutis, in quo virtus poſſit exire in actum, & per peccatum amittitur in fornicatione, & ſine peccato in actu matrimoniali; nec umquam per pœnitentiam recuperatur.

Ad quartum dicendum, quod illud quod eſt materia virginitatis, poteſt eſſe in illis qui nullum habitum virtutis habent, ſicut in pueris ante baptiſmum, in quibus eſt primus virginitatis gradus quem natura dedit, & ſicut in illis qui ad tempus incorruptionem prædictam ſervare volunt, tamen cum propoſito nubendi ſuo tempore, qui habent ſecundum virginitatis gradum, nec tamen dicuntur virgines niſi materialiter. Sed completa ratio virginitatis, prout eſt virtus, non eſt niſi in illis qui habent electionem conſervandi integritatem hactenus cuſtoditam uſque in finem, ſive ſine voto, vel cum voto; & hæc electio perfecta eſſe non poteſt ſine habitu informante ipſam. Si autem ſit informis, erit actus virtutis ſicut virtutem præcedens, ſicut & de aliis actibus virtutum contingit.

Ad quintum dicendum, quod temperantia, ſicut in III. Lib. diſt. xxxiii. (quæſt. iii. art. 2. quæſtiunc. 1.) dictum eſt, principaliter conſiſtit in cohibendo delectationes: unde de principali intentione ſua habet quemdam actum interiorem, ſcilicet electionem refrenandi concupiſcentias; ſed exteriorem non habet quantum ad id quod eſt principale in ipſa niſi per accidens, & ex conſequenti, in hoc ſcilicet quod aliquos actus exteriores adhibet ad cohibendum a delectationibus, quos magis imperat quam eliciat, ſicut recedendo ab aſpectibus concupiſcibilium: uti enim delectationibus ſecundum menſuram rationis eſt de ſecundaria intentione temperantiæ. Et quia virginitas eſt principaliſſimum in temperantia, ideo non habet actum exteriorem niſi ex conſequenti; ſed omnino uſum exteriorem concupiſcentiæ cohibet.

Ad ſextum dicendum, quod ille qui habet unam virtutem, habet aliquo modo omnes, non tamen quantum ad omne id quod eſt in virtute, ſicut qui habet liberalitatem, quandoque non habet magnificentiam quantum ad ſtatum illum quo poſſit exire in actum exteriorem; & ſimiliter qui habet temperantiam, non habet ſtatum quem virginitas (b) dicit, propter imperfectionem; quamvis habeat id quod facit rationem virtutis in virginitate: ſicut e contrario propter perfectionem Chriſtus habet caritatem, non tamen fidem, propter ſtatum imperfectionis quem fides importat, etſi habeat quidquid eſt perfectionis, & virtuoſitatis in fide.

Ad ſeptimum dicendum, quod materia virginitatis, quam fatuæ virgines habere poſſunt, aliquis male utitur, non autem virginitate accepta ſecundum ſuam completam rationem.

Ad octavum dicendum, quod viduitas, & matrimoninm non important aliquem alterum gradum circa materiam temperantiæ, ſicut virginitas: unde non eſt ſimilis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum virginitas maior ſit omnibus virtutibus.

2. 2. *quaſt.* clii. *art.* 5.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod virginitas maior ſit omnibus virtutibus. Decor enim eſt de ratione virtutis. Sed virginitatis decor eſt maximus. Ergo ipſa eſt maxima virtutum. Probatio mediæ. Ambroſius in Lib. de virginitate (cap. iv.) dicit: *Pulchritudinem quis poteſt maiorem æſtimare decore eius*, ſcilicet virginis, *quæ amatur a Rege, probatur a iudice, dedicatur Domino, conſecratur Deo, ſemper ſponſa, ſemper innupta, ut nec amor finem habeat, nec damnum pudor? Hæc autem perfecte vera pulchritudo eſt cui nihil deeſt, quæ ſola meretur audire a Domino: Tota formoſa es, &c.*

2. Præterea. Cyprianus dicit (in tract. de habitu virginum pene in princ.) *Nunc nobis ad virgines ſermo eſt: quarum quo ſublimior gloria eſt, maior cura. Flos eſt ille eccleſiaſtici germinis, decus atque ornamentum gratiæ ſpiritualis, illuſtrior portio gregis Chriſti.* Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Maius præmium maiori virtuti debetur. Sed virginitati debetur maximum

(a) *Al.* facit. (b) *Al.* facit.

mum præmium, ſcilicet fructus centeſimus, & aureola. Ergo &c.

4. Præterea. Maxima dignitas virtutum eſt quod per eas Deo coniungimur. Sed propinquiſſime Deo coniungit virginitas: quia incorruptio facit eſſe proximum Deo, ut dicitur Sapient. v. & in Apoc. (cap. xiv.) dicitur, quod virgines ſequentur agnum quocumque ierit. Ergo eſt maxima virtutum.

5. Sed contra eſt quod in littera dicitur, quod cælibatus Ioannis non præfertur conjugio Abrahæ.

6. Præterea. Bernardus dicit ſuper Evangelium, *Miſſus eſt* (hom. iii.) quod plus placuit (Deo ſcilicet) humilitas Mariæ, quam ipſius virginitas. Ergo virginitas non eſt maxima virtutum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod una virtus & quantum ad actum, & quantum ad habitum poreſt dici excellentior alia dupliciter, ſcilicet per ſe, & per accidens. Per ſe quidem menſuratur actus virtutum ex ratione obiecti ſui, ex quo ſpeciem habent; ſed per accidens ex parte ſubiecti, ſicut actus etiam in parvis rebus dicitur melior, ſi fiat ex magis prompta voluntate, vel tempore magis opportuno, & aliis infinitis modis: quia cauſæ per accidens infinitæ ſunt, & propter hoc relinquuntur ab arte. Unde hac comparatione omiſſa, ſciendum eſt, quod cum bonum ſpirituale ſit nobilius, & melius quam bonum corporis, virtutes illæ quæ habent pro obiecto bonum ſpirituale, ſunt ſimpliciter meliores quam illæ quæ habent aliquod (*a*) corporale adiunctum: & ideo virtutes intellectuales, & theologicæ ſunt digniores quam virtutes morales, quæ ſunt circa actus, & paſſiones aliquo modo corporales: & inter virtutes morales illa per ſe loquendo eſt melior quæ magis appropinquat ad prædictas; quæ quidem appropinquatio poteſt attendi dupliciter. Uno modo quantum ad convenientiam ſubiecti: & ſic iuſtitia, quæ eſt in voluntate, eſt propinquiſſima, & digniſſima: & poſt hoc fortitudo, quæ eſt in iraſcibili, quæ eſt quaſi quoddam confinium rationis, & ſenſualitatis, ut in III. Lib. diſt. xxvi. (quæſt. 1. art. 1. in corp.) dictum eſt, & ultimo temperantia, quæ eſt in concupiſcibili. Alio modo poteſt attendi propinquitas virtutis moralis ad intellectualem prout diſponit ad ipſam; & ſic inter omnes morales propinquiſſima eſt temperantia, quia per delectationes, quæ ſunt eius materia, maxime nata eſt ratio (*b*) enervari; & inter partes temperantiæ præcipue caſtitas, quia in delectationibus circa quas eſt, ratio totaliter obruitur. Unde Commentator dicit in VII. Phyſic. (com. xx.) quod caſtitas maxime valet ad ſcientias ſpeculativas; & in genere caſtitatis præcipue virginitas. Sic ergo dicendum eſt, quod virginitas non eſt dignior omnibus aliis virtutibus; ſed eſt dignior aliquo modo omnibus virtutibus moralibus, & ſimpliciter, & per ſe loquendo omnibus ſpeciebus temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes circa quas eſt temperantia, ſunt turpiſſimæ, ut in VII. Ethic. patet (cap. iii.) eo quod ſunt in communibus nobis & brutis: unde temperantia, quæ has cohibet, præcipue vendicat ſibi pulchritudinem communem omnibus virtutibus, ſicut fortitudo vendicat ſibi difficultatem, iuſtitia rectitudinem: & propter hoc virginitas, quæ eſt ſummus temperantiæ gradus, (*c*) ſummum decorem ſibi vendicat; non tamen ſequitur quod ſit digniſſima virtus.

Ad ſecundum dicendum, quod omnia verba prædicta Cypriani, quæ excellentiam oſtendunt virginitatis, pertinent ad pulchritudinem: unde eodem modo dicendum eſt ſicut ad primum. Vel dicendum, quod virgines habent eum virginitate alias virtutes; alii autem non habent virginitatem cum aliis virtutibus; & ideo non eſt eadem ratio comparandi virginitatem cum aliis virtutibus, & virgines aliis omnibus.

Ad tertium dicendum, quod aureola eſt præmium accidentale, & fructus ſimiliter. Præmium autem eſſentiale eſt dignius accidentali; ideo, ſimpliciter loquendo, illæ virtutes ſunt potiores quibus maius præmium eſſentiale debetur: præmium autem accidentale non tam reſpicit virtutis radicem quam ſtatum virtutis. Et præterea aureola non ſolum virginibus debetur, ſed & martyribus, & doctoribus; fructus autem ſoli continentiæ debetur, in qua ſummum locum tenet virginitas: quia per continentiam reprimuntur illæ delectationes quæ maxime guſtum ſpiritualis dulcedinis impediunt, quem fructus ſuo nomine importat.

Ad quartum dicendum, quod incorruptio facit eſſe proximum Deo, in quem corruptio non cadit, per quamdam ſimilitudinem imitationis: & quia Deo magis poſſumus eſſe ſimiles mente quam carne, ideo incorruptio mentis, quæ omni peccato opponitur, & per omnem

(*a*) *Al.* corporale ut corporali adiunctum. (*b*) *Al.* enumerari. (*c*) *Al.* ſummam decoris.

omnem virtutem eſt, facit Deo eſſe proximum. Sed virginitas habet utramque incorruptionem: & ideo quantum ad plura facit Deo ſimilem, ſcilicet in corpore, & anima, ratione cuius dicitur quod ſequitur agnum quocumque ierit; & Ambroſius dicit, quod nihil ei deeſt. Nec tamen ſequitur quod magis facit virginitas Deo proximum quam omnes virtutes, ſed ſecundum plura.

Ad quintum dicendum, quod in littera matrimonium Abrahæ æquiparatur cælibatui Ioannis quantum ad meritum perſonarum: quia tantum merebatur Abraham in coniugio, ſicut Ioannes in virginitate, quia ex æquali promptitudine ſerviebat Deo ſecundum ſtatum ſui temporis: & hæc comparatio eſt per accidentalia virtutum.

Ad ſextum dicendum, quod humilitas videtur virtutibus propinquiſſima eſſe, quia per eam homo ſe ex reverentia Deo ſubiicit, & per conſequens aliis propter Deum: & ideo, ſimpliciter loquendo, virginitatem humilitas excedit.

EXPOSITIO TEXTUS.

M*Aledicta erat ſterilis, quæ non relinquebat ſemen ſuper terram.* Hæc maledictio non eſt culpæ, ſed pœnæ; non tamen quantum ad defectum naturæ quem habet virginitas in prolis defectu, ſed quantum ad infamiam, quia opproprio habebatur.

Immoderatus uſus coniugii noſtri temporis, turpitudinem fere imitetur fornicationis illius temporis. Hoc dicitur quantum ad intentionem eorum qui nunc ut plurimum contrahunt matrimonium propter infirmitatem libidinis, qua ratione antiquitus fornicabantur: & ideo addit *fere*, quia fornicatio omnis erat peccatum mortale; non autem omnis immoderatus uſus coniugum.

Facilius continere poſſent, quam nos ſcilicet poſſumus, propter magnitudinem virtutis quæ in eis erat, vel quam ipſi poſſent matrimonio coniungi, conſiderata vi honeſtatis, quæ iuſtos trahit; ut difficile ſit eis peccare, vel in aliquo a perfecto ſtatu virtutis declinare.

Publici muneris gratia privatam culpam prætexit. Sciendum, quod quamvis Loth creditur immunis a peccato mortali fuiſſe; filiæ tamen eius non omnino excuſantur a peccato mortali, ſed ex pietate intentionis minus peccaverunt. Fuit enim levis æſtimatio ſuper quam ſe fundaverunt. Et præterea ſi eis pro certo conſtitiſſet totum genus humanum periiſſe, debuiſſent divinum conſilium, & patris expetere in tam horribili facto, quod erat contra primam inſtitutionem matrimonii, ubi pater, & mater prohibentur Geneſ. 11. „ Propter hoc relinquet „ homo patrem, & matrem ſuam. “

Quæ tamen modificata, & refrenante temperantia in uſum naturalem redacta, libido eſſe non poteſt. Hæc modificatio non attenditur quantum ad delectationis quantitatem in actu, ſed quantum ad debitam limitationem circumſtantiarum.

Continentia Ioannes in opere .... habebat. Continentia accipitur hic ceſſatio a carnali opere omnino.

Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. Quidam dicunt, quod non erant vere uxores; ſed quia uxorio affectu, & intentione prolis eis coniungebantur, quandoque uxores dicuntur. Alii dicunt, quod vere uxores erant; ſed dicuntur concubinæ, quia ancillæ manebant, & filii non earum, ſed dominarum ſuarum nomine naſcebantur: & hoc verius videtur.

Plures habere, non plurimas. Plurimæ dicunrur quibus non poteſt opere carnali ad prægnandum ſatisfieri ſine mentis enervatione: frequentia enim talis actus omnino mentem enervat.

Non poteſt caro corrumpi, niſi mens ante fuerit corrupta. Hoc intelligitur de corruptione ad genus moris pertinente, quam virginitas excludit.

Satius (a) eſt mori fame quam idolotqytis veſci. Contra. I. Timoth. IV. 4. „ Nihil „ reiiciendum quod cum gratiarum actione „ percipitur. “ Et dicendum, quod debet intelligi antequam comederetur in venerationem idoli, vel cum quadam exteriori profeſſione idolatriæ, ſicut ſi a perſecutore in ſignum fidei chriſtianæ fractæ exigeretur.

(a) Al. *Sanctius eſt.*

DISTINCTIO XXXIV.

De perſonis legitimis.

NUnc ſupereſt attendere quæ perſonæ ſint legitimæ ad contrahendum matrimonium. Legitimæ iudicantur perſonæ ſecundum ſtatuta patrum, quæ diverſa ſunt. Aliæ namque fuerunt legitimæ ante legem, aliæ ſub lege, aliæ in tempore gratiæ. Item in primitiva Eccleſia quædam erant legitimæ quæ modo non ſunt. Earum vero quæ modo legitimæ, vel illegitimæ, quædam ſunt plene legitimæ, quædam omnino illegitimæ, quædam mediæ. Plene legitimæ ſunt quibus non obviat votum continentiæ, vel ordo ſacer, vel cognatio, vel diſpar cultus, vel conditio, vel naturæ frigiditas, & ſi quid eſt aliud. Penitus vero illegitimæ ſunt per votum, per ordinem, per cognationem, per diſparem cultum. Mediæ vero ſunt nec plene legitimæ, nec omnino illegitimæ per frigiditatem, vel per conditionem. Si enim tales iunguntur ignoranter, commanere poſſunt quibuſdam accedentibus cauſis, & eiſdem deficientibus dividi.

De frigidis ſeparandis.

DE his enim qui cauſa frigiditatis debitum reddere non poſſunt, conſulit Gregorius * ut permaneant. Sed ſi mulier cauſatur dicens: Volo eſſe mater, & filios procreare: decrevit ut uterque eorum (1) ſeptima manu propinquorum iuret quod numquam carnaliter convenerunt; & tunc mulier ſecundas nuptias contrahat; vir autem qui frigidæ naturæ eſt, abſque ſpe coniugii permaneat. Ait enim ſic: „ Interrogaſti de his qui matrimonio iuncti ſunt, & nubere non poſſunt, „ ſi ille aliam, vel illa alium ducere poſſit. De quibus ſcriptum eſt: Vir & mu„ lier ſi ſe coniunxerint, & poſt dixerit mulier de viro, quod coire non poſſit cum „ ea, ſi poteſt probari quod dicit per iuſtum iudicium, alium accipiat. Si vero „ ille acceperit aliam, ſeparentur. “ Item: „ De his requiſiſti qui ob cauſam „ frigidæ naturæ dicunt ſe non poſſe invicem operam carni dantes commiſceri. „ *Iſte vero ſi non* poteſt ea uti pro uxore, habeat eam quaſi ſororem. Quod ſi „ retinaculum coniugale voluerit reſcindere, maneant utrique innupti: nam ſi huic „ non potuit naturaliter concordare, quomodo alteri conveniet? Igitur ſi vir aliam „ uxorem vult accipere, manifeſta patet ratio, quia ſuggerente diabolo odii ſomi„ tem, exoſam eam habuerit, & ideo eam dimittere mendacii falſitate molitur. „ Quod ſi mulier cauſatur, & dicit: Volo eſſe mater, & filios procreare: uter„ que eorum ſeptima manu propinquorum tactis ſacroſanctis reliquiis iureiurando „ dicat, (2) quod numquam per commixtionem carnis coniuncti una caro effecti „ fuiſſent. Tunc videtur mulierem ſecundas poſſe contrahere nuptias: humanum „ dico propter infirmitatem carnis. Vir autem qui frigidæ naturæ eſt, maneat ſi„ ne coniuge. Quod ſi & ille aliam coniugem acceperit, tunc hi qui iuraverant, „ periurii crimine rei teneantur, & pœnitentia peracta priora cogantur recipere „ connubia. “ Hoc ſervandum, cum uterque idem fatetur. Sed vir ſi aſſerit ſe debitum reddidiſſe uxori, & illa diffitetur; cui potius fides habenda ſit, merito quæritur. De hoc ita ſtatutum eſt: ** „ Si quis (3) acceperit uxorem, & ha„ buerit eam aliquo tempore, & ipſa femina dicit, quod numquam coiſſet cum ea, „ & il-

(1) *Nicolai:* cum ſeptima. (2) *Al.* ut numquam. (3) *Al. additur* ita.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Eius nomine in Decretis refertur cauſa xxxiii. quæſt. 1. cap. *Requiſiſti*. Sed non aliter quam ex illius epiſtola ſine indice ſpeciali notatur. Nec videtur ex Gregorio Magno ſumptum, apud quem non occurrit, ut nec aliud ibi præmiſſum caput ex epiſtola Ioanni Ravennati ſcripta prænotatum. An Gregorii iunioris eſt, ex quo Panormitanus refert? Velut ex Gregorio quoque indefinite citat Cæleſtinus III. cap. *Laudabilem* extra de frigid. & malef. ubi quæ de ſeptima manu propinquorum ſequuntur, videre eſt, ideſt ſeptem propinquis præſentibus, & ſimul iurantibus, ut infra. ** In Concilio apud Compendium habito, ex quo refertur in Decretis ut ſupra cauſa xxxiii. quæſt. 1. cap. *Si quis*.

Digitized by Google

„ & ille vir dicit, quod ſic fecit; in veritate viri conſiſtat, quia vir eſt caput „ mulieris. " Hoc de naturali impoſſibilitate ſtatutum eſt.

De his qui impediti maleficiis coire non poſſunt.

DE maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur, * quod ſi per ſortiarias, & maleficas concubitus non ſequitur, hortandi ſunt quibus illa eveniunt, ut ſpiritu contrito, & humiliato Deo, & ſacerdoti de omnibus peccatis confeſſionem faciant, & lacrymis, atque eleemoſynis, orationibus, & ieiuniis Domino ſatisfaciant; & per exorciſmos, ac cetera eccleſiaſticæ diſciplinæ munimina miniſtri Eccleſiæ tales ſanare procurent. Quod ſi non potuerint, ſeparari valebunt. Sed poſtquam alias nuptias expetierint, illis viventibus quibus poſt iunctæ fuerint, prioribus quos reliquerant, etiam ſi poſſibilitas concumbendi eis reddita fuerit, reconciliari nequibunt. Quod in fine huius capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum eſt quam ex canonica æquitate. Vel intelligendum eſt non poſſe reconciliari prioribus, niſi iudicio Eccleſiæ, quo diviſio facta fuerat.

De furioſis addit.

FUrioſi quoque, dum in amentia ſunt, matrimonium contrahere non valent. Unde Fabianus: ** „ Neque furioſus, neque furioſa matrimonium contrahere „ poſſunt; ſed ſi contractum fuerit, non ſeparentur. " Item Nicolaus Papa: „ Hi qui matrimonium ſani contraxerunt, & uni ex duobus, vel ambobus amen„ tia, vel furor, vel aliqua infirmitas acceſſerit, ob hanc infirmitatem talium „ coniugia ſolvi non poſſunt. " Similiter eſt etiam ſciendum de his qui ab adverſariis excæcantur, vel membris truncantur, vel a barbaris exſecti fuerint.

De his qui cum duabus ſororibus dormiunt.

DE his etiam qui cum duabus ſororibus, vel cum duobus fratribus dormiunt, videndum eſt quid cenſeant canones. *** „ Qui dormierit cum duabus ſo„ roribus, & una ex illis ante fuerit uxor, neutram ex ipſis habeat, nec ipſi „ adulteri umquam in coniugio copulentur. " Item: „ Nec propriæ uxori licet ſi„ bi reddere debitum, quam ſibi reddidit illicitam, ſororem eius cognoſcendo; „ nec poſt mortem uxoris licet ei, vel adulteræ copulari in coniugium. " Item Zacharias Papa: **** „ Concubuiſti cum ſorore uxoris tuæ. Si feciſti, neutram ha„ beas: & uxor tua, ſi non fuerit conſcia ſceleris, & continere non vult, nu„ bat in Domino cui vult. Tu vero, & adultera ſine ſpe coniugii maneatis, & „ dum vivitis, pœnitentiam agite. " Quod ait, „ Cui vult nubat, " intelligendum eſt poſt mortem viri. Unde Gregorius: „ Qui uxores ſuas in adulterio deprehen„ dunt, nec ille, nec illa aliam uxorem accipiat, vel alium virum, quamdiu am„ bo vivunt. Si vero adultera mortua fuerit, vir eius, ſi vult, nubat, adultera ve„ ro numquam, etſi mortuus fuerit vir eius, ſed omnibus diebus pœnitentiæ la„ menta perſolvat. " Hic de illo adulterio agitur quod cum cognato viri, vel cum cognata uxoris committitur.

Non

EX EDIT. P. NICOLAI. * *Ut* videre eſt in Decretis ibid. cap. *Si per Sortiarias*, quod ex Hincmaro prænotatur; ſed nullus additur index, ut nec expreſſe apud illum occurrit, etſi ex eius opuſc. de divortio Lotharii, & Thetbergæ Reginæ Tom. XV. Biblioth. PP. ſparſim colligi poteſt. ** Cauſa xxxiii. in Decretis quæſt. vii. cap. *Neque*, ut & ibid. cap. *Hi qui* habetur quod mox refertur ex Nicolao, nempe ad Carolum Moguntinenſem reſcribente. *** Ex Concilio Aurelianenſi prænotatur cauſa xxvii. quæſt. ii. cap. *Qui dormierit*; ſed in illo non repetiri appendix notat. Senſum illius porro in Concilio I. Moguntino cap. lvi. & in Concilio II. ſub Rabano cap. xxix. inveniri cauſa xxxii. quæſt. vii. cap. *Item qui dormierit* annotatur. **** Quod ſubiungitur ex Zacharia Papa, & Gregorio (ſed non Gregorio Magno) eadem cauſa xxxii. quæſt. vii. reſpective habetur cap. *Concubuiſti* quo ad Zachariam Papam, & cap. *Hi vero* quo ad Gregorium.

Non eſt dimittenda uxor pro aliqua macula, ſeu deformitate corporis.

Illud etiam ſciendum eſt, quod pro aliqua infirmitate, vel macula corporali, non licet viro uxorem dimittere, & e converſo; ſed debet alter alteri ſubſidia providere. Unde Auguſtinus (de ſerm. Domini in monte Lib. I. cap. XXXII. vel XVIII.) „ Si uxorem quis habeat ſterilem, ſive deformem corpore, vel debilem membris, vel cæcam, vel claudam, vel ſurdam, vel ſi quid aliud, ſive morbis, vel laboribus, doloribuſque confectam, et quidquid excepta fornicatione excogitari poteſt vehementer horribile; pro ſocietate, fideque ſuſtineat. "

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit Magiſter de matrimonio, & cauſis eius, hic determinat de perſonis contrahentibus matrimonium: & dividitur in partes duas. In prima determinat de impedimentis matrimonii, quæ non faciunt perſonas penitus illegitimas ad contrahendum; in ſecunda de illis quibus perſonæ penitus ad matrimonium illegitimæ redduntur, diſt. XXXVII. ibi, *Sunt ergo quidam ordines in quibus nullatenus poteſt contrahi coniugium*. Prima in duas. In prima determinat de impedimento quodam matrimonii, quod facit perſonam non ſimpliciter, ſed aliquo modo illegitimam, quod conſiſtit in defectu naturæ, ſcilicet frigiditate; ſecundo de impedimento conditionis ſecundum mores, & ſtatuta hominum, ſcilicet ſervitute, XXXVI. diſtinct. ibi, *Nunc de conditione videamus an valeat coniugium dividere*. Prima in duas. In prima determinat de impedimento frigiditatis, quod matrimonium contrahendum impedit; in ſecunda de impedimento per quod actus matrimonii iam contracti impeditur, ſcilicet de fornicatione, prout eſt cauſa divortii, XXXV. diſt. ibi. *Hoc etiam notandum eſt &c.* Prima in duas. In prima proſequitur de impedimentis perſonarum ad contrahendum matrimonium in generali. In ſecunda deſcendit in ſpeciali ad impedimentum, de quo primo agere intendit, ibi, *De his enim qui cauſa frigiditatis debitum reddere non poſſunt, conſulit Gregorius ut permaneant*. Et hæc dividitur in duas. In prima oſtendit quod frigiditas præcedens matrimonium impedit ne contrahatur. In ſecunda oſtendit quod ſuperveniens matrimonio ipſum diſſolvere non poſſit, ibi, *Illud etiam ſciendum eſt &c.* Prima in duas. In prima determinat de effectu naturæ impediente matrimonium, per quem homo impotens redditur ad carnalem copulam. In ſecunda determinat de effectu peccati, per quem homo ineptus redditur ad idem, quod etiam matrimonium impedit, ſcilicet inceſtus, ibi, *De his etiam qui cum duabus ſororibus, vel quæ cum duobus fratribus dormiunt, videndum eſt*. Prima in duas. In prima determinat de impedimento quo natura impotens redditur ad opus carnale; in ſecunda de impedimento quo impotens redditur ad conſentiendum in copulam coniugalem, ibi, *Furioſi quoque dum in amentia ſunt, matrimonium contrahere non valent*. Prima in duas. In prima determinat de impotentia coeundi (*a*) ex cauſa naturali, ſcilicet frigiditate; in ſecunda de impotentia quæ eſt ex maleficio, ibi, *De maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur*.

QUAESTIO I.

Hic quæruntur quinque.
Primo. De impedimentis matrimonii in generali.
Secundo. Utrum frigiditas impediat matrimonium.
Tertio. Utrum maleficium.
Quarto. Utrum furia, vel amentia.
Quinto. Utrum inceſtus.

ARTICULUS I.

Utrum matrimonio convenienter impedimenta aſſignentur.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod matrimonio inconvenienter impedimenta aſſignentur. Matrimonium enim quoddam ſacramentum eſt contra alia diviſum. Sed aliis non aſſignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio aſſignari debent.

2. Præterea. Quanto aliquid eſt minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri poteſt. Sed matrimonium inter alia ſacramenta eſt minus perfectum. Ergo vel nulla, vel pauciſſima impedimenta ei aſſignari debent.

3. Præ-

(a) *Al.* ex cauſa ſimili naturali.

3. Præterea. Ubicumque eſt morbus, ibi eſt neceſſarium remedium morbi. Sed concupiſcentia, in cuius remedium matrimonium eſt indultum, eſt in omnibus. Ergo non debet eſſe aliquod impedimentum quod aliquam perſonam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Præterea. Illegitimum dicitur quod eſt contra legem. Sed huiuſmodi impedimenta quæ matrimonio aſſignantur, non ſunt contra legem naturæ, quia non ſimiliter inveniuntur in quolibet ſtatu humani generis: plures enim gradus conſanguinitatis inveniuntur eſſe prohibiti in uno tempore quam in alio: lex autem humana non poteſt, ut videtur, matrimonio impedimenta præſtare: quia matrimonium non eſt ex inſtitutione humana, ſed divina, ſicut & alia ſacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta aſſignari quæ faciunt perſonas illegitimas ad contrahendum.

5. Præterea. Illegitimum, & legitimum differunt per hoc quod eſt contra legem, vel non contra legem, inter quæ non cadit medium, cum ſint oppoſita ſecundum affirmationem, & negationem. Ergo non poſſunt eſſe aliqua matrimonii impedimenta, quibus perſonæ mediæ inter legitimas & illegitimas conſtituantur.

6. Præterea. Nullo impedimento poteſt a re aliqua removeri, quod in diffinitione eius cadit. Sed indiviſibilitas cadit in diffinitione matrimonii, ut ſupra diſt. XXVII. (quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 3.) patuit. Ergo non poſſunt eſſe aliqua impedimenta quæ matrimonium contractum dirimant.

7. Præterea. Coniunctio viri & mulieris non eſt licita niſi in matrimonio. Sed omnis coniunctio illicita dirimi poteſt. Ergo ſi aliquid impediat matrimonium contrahendum, hoc dirimet contractum de facto; & ſic non debent aliqua impedimenta aſſignari matrimonio quæ impediant contrahendum, & non dirimant contractum.

8. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum eſt. Sed infinitis modis eſt defectus boni, ut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. Ergo infinita ſunt impedimenta matrimonii.

9. Præterea. Impedimenta matrimonii accipiuntur ſecundum conditiones particularium perſonarum. Sed conditiones huiuſmodi ſunt infinitæ. Ergo & matrimonii impedimenta.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in matrimonio ſunt quædam quæ ſunt de eſſentia ipſius, & quædam quæ ſunt de ſolemnitate eius, ſicut & in aliis ſacramentis. Et quia remotis his quæ non ſunt de neceſſitate ſacramenti, adhuc manet verum ſacramentum; ideo impedimenta quæ contrariantur his quæ ſunt de ſolemnitate ſacramenti, non officiunt quin ſit verum matrimonium: & talia dicuntur impedire contrahendum, ſed non dirimunt contractum, ſicut prohibitio Eccleſiæ, & tempus feriatum: unde verſus:

Eccleſiæ vetitum, necnon tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt iuncta teneri.

Impedimenta autem quæ contrariantur his quæ ſunt de eſſentia matrimonii, faciunt ut non ſit verum matrimonium: & ideo dicuntur non ſolum impedire matrimonium contrahendum, ſed dirimere contractum: quæ his verſibus continentur:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus diſparitas, vis, ordo, ligamen, honeſtas,
Si ſis affinis, ſi forte coire nequibis:
Hæc ſocianda vetant connubia, facta retractant.

Horum autem numerus hoc modo accipi poteſt. Poteſt enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo, cum contractus matrimonii fiat per voluntarium conſenſum, qui tollitur per ignorantiam, & violentiam; erunt duo impedimenta matrimonii, ſcilicet *vis*, ideſt coactio, & *error* ex parte ignorantiæ: & ideo de iſtis duobus impedimentis ſupra Magiſter determinavit, ubi agebatur de cauſa matrimonii. Nunc autem agit de impedimentis quæ accipiuntur ex parte perſonarum contrahentium, quæ ſic diſtinguuntur. Poteſt enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel ſimpliciter, vel reſpectu alicuius perſonæ. Simpliciter, ut cum nulla poſſit matrimonium contrahere; & hoc non poteſt eſſe, niſi quia impeditur a matrimoniali actu; quod quidem contingit dupliciter. Primo quia non poteſt de facto, ſive quia omnino non poſſit, & ſic ponitur impedimentum *impotentia coeundi*; ſive quia non libere poſſit, & ſic ponitur impedimentum *conditio* ſervitutis. Secundo quia non licite poteſt, & hoc ſecundum quod ad continentiam obligatur; quod

quod contingit dupliciter: quia vel obligatur ex officio ſuſcepto, & ſic eſt impedimentum *ordinis*; vel ex voto emiſſo, & ſic impedit *votum*. Si autem impeditur aliquis a matrimonio non ſimpliciter, ſed reſpectu alicuius perſonæ, vel propter obligationem ad alteram perſonam, ſicut qui iunctus eſt uni matrimonio, non poteſt alteri coniungi, & ſic eſt *ligamen*, ſcilicet matrimonii; vel quia deficit proportio ad alteram perſonam, & hoc tripliciter. Primo propter nimiam diſtantiam ad ipſam, & ſic eſt *diſparitas cultus*. Secundo propter nimiam propinquitatem; & ſic ponitur triplex impedimentum, ſcilicet *cognatio*, quæ importat propinquitatem duarum perſonarum ratione tertiæ matrimonio iunctæ; & *publicæ honeſtatis iuſtitia*, in qua eſt propinquitas duarum perſonarum ratione tertiæ perſonæ per ſponſalia iunctæ. Tertio propter indebitam coniunctionem ad ipſam primo factam; & ſic impedit *crimen* adulterii prius cum ipſa commiſſi.

Ad primum ergo dicendum, quod alia etiam ſacramenta impediri poſſunt, ſi aliquid quod ſit de eſſentia, vel ſolemnitate ſacramenti, ſubtrahatur, ut dictum eſt. Sed tamen magis matrimonio quam aliis ſacramentis impedimenta aſſignantur propter tres rationes. Primo quia matrimonium conſiſtit in duobus: & ideo pluribus modis poteſt impediri quam alia ſacramenta, quæ uni perſonæ competunt ſingulariter. Secundo quia matrimonium habet in nobis cauſam, ſed alia quædam ſacramenta ſolum in Deo: unde & pœnitentiæ, quæ habet cauſam in nobis aliquo modo, Magiſter ſupra diſtin. XVI. quædam impedimenta aſſignavit, ut hypocriſim, ludos, & huiuſmodi. Tertio quia de aliis ſacramentis eſt præceptum, vel conſilium, ſicut de bonis perfectioribus; ſed de matrimonio eſt indulgentia, ſicut de bono minus perfecto: & ideo ut detur occaſio proficiendi in melius, plura impedimenta aſſignantur matrimonio quam aliis ſacramentis.

Ad ſecundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri poſſunt, inquantum ad ea plura requiruntur. Si autem ſit aliquod imperfectum ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta; & ſic eſt de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, ſi non eſſent alia remedia, quibus etiam poſſet efficacius morbo concupiſcentiæ ſubveniri; quod falſum eſt.

Ad quartum dicendum, quod perſonæ illegitimæ ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod ſunt contra legem qua matrimonium conſtituitur. Matrimonium autem, inquantum eſt in officium naturæ, ſtatuitur lege naturæ; inquantum eſt ſacramentum, ſtatuitur iure divino; inquantum eſt in officium communitatis, ſtatuitur lege civili: & ideo ex qualibet dictarum legum poteſt aliqua perſona effici ad matrimonium illegitima. Nec eſt ſimile de aliis ſacramentis, quæ ſunt ſacramenta tantum. Et quia lex naturalis ſecundum diverſos ſtatus recipit determinationes diverſas, & ius poſitivum etiam variatur ſecundum diverſas hominum conditiones in diverſis temporibus; ideo Magiſter ponit in diverſis temporibus diverſas perſonas illegitimas fuiſſe.

Ad quintum dicendum, quod lex poteſt aliquid prohibere vel univerſaliter, vel in parte quantum ad aliquos caſus: & ideo inter eſſe totaliter ſecundum legem & eſſe totaliter contra legem, quæ ſunt contraria oppoſita, & non ſecundum affirmationem & negationem, cadit medium eſſe aliqualiter ſecundum legem, & aliqualiter contra legem: & propter hoc ponuntur quædam perſonæ mediæ inter ſimpliciter legitimas & ſimpliciter illegitimas.

Ad ſextum dicendum, quod impedimenta prædicta non dicuntur interimere matrimonium contractum, quaſi ſolventia verum matrimonium, quod rite contractum eſt; ſed quia ſolvunt matrimonium quod contractum eſt de facto, & non de iure. Unde ſi impedimentum aliquod matrimonio rite facto ſuperveniat, matrimonium ſolvere non valet.

Ad ſeptimum dicendum, quod illa impedimenta quæ non dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque matrimonium contrahendum, non ut (a) non fiat, ſed ut non licite fiat verum matrimonium: & tamen ſi fiat, matrimonium verum contractum eſt, quamvis contrahens peccet; ſicut ſi aliquis conſecraret poſt comeſtionem, peccaret, contra ſtatutum Eccleſiæ faciens; nihilominus verum ſacramentum perficeret: quia ieiunium conſecrantis non eſt de neceſſitate ſacramenti.

Ad octavum dicendum, quod impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, ſunt infinita, ſicut & omnes cauſæ per accidens; ſed cauſæ corrumpentes aliquod bonum per ſe, ſunt determinatæ, ſicut & cauſæ conſtituentes: quia cauſæ conſtructionis,

(a) *Al. deeſt* non.

nis, & deſtructionis ſunt alicuius rei oppoſitæ, vel eædem contrario modo ſumptæ.

Ad nonum dicendum, quod conditiones particularium perſonarum in ſingulari ſunt infinitæ, ſed in generali poſſunt reduci ad certum numerum; ſicut in medicina patet, & in omnibus artibus operativis, quæ particularium, in quibus eſt actus, conditiones conſiderant.

ARTICULUS II.

Utrum frigiditas matrimonium contrahendum impediat.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non eſt de eſſentia matrimonii: quia perfectiora ſunt matrimonia pari voto continentium, ut ſupra diſt. xxvi. dictum eſt. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio niſi carnalem copulam. Ergo non eſt impedimentum dirimens contractum matrimonium.

2. Præterea. Sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita & nimia caliditas, quæ hominem exſiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas poni debet.

3. Præterea. Omnes vetuli ſunt frigidi. Sed vetuli poſſunt matrimonium contrahere. Ergo frigiditas non impedit matrimonium.

4. Præterea. Si ſcit mulier virum eſſe frigidum, quando cum eo contrahit, verum eſt matrimonium. Ergo frigiditas, quantum eſt de ſe, matrimonium non impedit.

5. Præterea. Contingit in aliquo eſſe ſiccitatem ſufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine: quia cito calidum evaporat ratione ſuæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non ſufficiat. Et ſimiliter in aliquo eſt ſufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiſcentiam inflammat, quæ non ſufficienter movet ad turpem. Ergo videtur quod frigiditas etſi impediat reſpectu unius, non tamen ſimpliciter.

6. Præterea. Mulier univerſaliter eſt frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur a matrimonio. Ergo nec viri frigidi.

Sed contra eſt quod dicitur extra de frigidis, & maleficiatis (cap. *Quod ſedem*) *Sicut puer, qui non poteſt reddere debitum, non eſt aptus coniugio; ſic qui impotentes ſunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur*. Tales autem ſunt frigidi. Ergo &c.

Præterea. Nullus poteſt ſe obligare ad impoſſibile. Sed in matrimonio homo ſe obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri ſui corporis poteſtatem. Ergo frigidus, qui non poteſt carnaliter copulari, non poteſt matrimonium contrahere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in matrimonio eſt contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale ſolvendum: unde ſicut in aliis contractibus non eſt conveniens obligatio, ſi aliquis ſe obliget ad hoc quod non poteſt dare, vel facere; ita non eſt conveniens matrimonii contractus, ſi fiat ab aliquo qui debitum carnale ſolvere non poſſit: & hoc impedimentum vocatur impotentia coeundi nomine generali, quæ quidem poteſt eſſe vel ex cauſa intrinſeca & naturali, vel ex cauſa extrinſeca accidentali, ſicut per maleficium, de qua poſt dicetur. Si autem ſit ex cauſa naturali, hoc poteſt eſſe dupliciter: quia vel eſt temporalis, cui poteſt ſubveniri beneficio medicinæ, vel proceſſu ætatis; & tunc non ſolvit matrimonium: vel eſt perpetua, & tunc ſolvit matrimonium; ita quod ille ex cuius parte allegatur impedimentum, perpetuo maneat abſque ſpe coniugii, alius nubat cui vult in Domino. Ad hoc autem cognoſcendum, utrum ſit impedimentum perpetuum, vel non perpetuum, Eccleſia tempus determinatum adhibuit, in quo huius rei poſſet eſſe experimentum, ſcilicet triennium; ita quod ſi poſt triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam carnali copulæ implendæ, inveniatur matrimonium non eſſe conſummatum, iudicio Eccleſiæ diſſolvitur. Tamen in hoc Eccleſia quandoque errat: quia per triennium quandoque non ſufficienter poteſt experiri perpetuitas impotentiæ. Unde ſi Eccleſia ſe deceptam inveniat per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum eadem, vel alia perfeciſſe, reintegrat præcedens matrimonium, & dirimit ſecundum, quamvis de eius licentia ſit factum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulæ non ſit de eſſentia matrimonii, tamen potentia ad hoc eſt de eſſentia eius: quia per matrimonium datur utrique coniugum poteſtas in corpore alterius reſpectu carnalis copulæ.

Ad ſecundum dicendum, quod caliditas ſuperflua vix poteſt eſſe impedimentum perpe-

petuum . Si tamen inveniretur quod per triennium impediret carnalem copulam, iudicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis, & frequentius impedit (tollit enim non ſolum commixtionem ſeminum, ſed etiam (*a*) rigorem membrorum, quo fit coniunctio corporum) ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad tertium dicendum, quod vetuli quamvis quandoque non habeant caliditatem ſufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem ſufficientem ad carnalem copulam: & ideo conceditur eis matrimonium, ſecundum quod eſt in remedium, quamvis non competat eis, ſecundum quod eſt in officium naturæ.

Ad quartum dicendum, quod in quolibet contractu hoc univerſaliter tenetur, quod ille qui eſt impotens ad ſolvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo ſe obligat ad eius ſolutionem. Tamen *impotens* poteſt eſſe tripliciter. Uno modo quia non poteſt ſolvere de iure; & ſic talis impotentia omnibus modis facit contractum eſſe nullum, ſive ſciat ille cum quo facit (*b*) talem contractum hanc impotentiam, ſive non. Alio modo quia non ſit ſolvendo de facto: (*c*) & tunc ſi ſciat ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, & nihilominus contrahit, oſtenditur quod alium finem ex *contractu quærit*, & ideo contractus ſtat; ſi autem neſcit, tunc contractus nullus eſt. Et ideo frigiditas, quæ cauſat talem impotentiam, ut homo non poſſit de facto ſolvere debitum, & conditio ſervitutis per quam homo non poteſt de facto libere reddere, impediunt matrimonium, quando alter coniugum ignorat hoc quod alius non poteſt reddere debitum. Impedimentum autem per quod aliquis non poteſt de iure reddere debitum, ut conſanguinitas, annullat contractum matrimonium, ſive ſciat alter, ſive non: & propter hoc Magiſter ponit quod hæc duo faciunt perſonas (*d*) omnino illegitimas.

Ad quintum dicendum, quod non poteſt eſſe perpetuum impedimentum naturale in viro reſpectu unius perſonæ, & non reſpectu alterius. Sed ſi non poſſit implere carnalem actum cum virgine, & poſſit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo inſtrumento poſſet clauſtra pudoris frangere, & ei coniungi. Nec eſſet hoc contra matrimonium, quia non fieret ad delectationem, ſed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non eſt cauſa naturalis, ſed accidentalis extrinſeca: & ideo de ea idem eſt iudicium quod de maleficio, de quo poſt dicetur.

Ad ſextum dicendum, quod mas eſt agens in generatione, ſed femina eſt patiens: & ideo maior caliditas requiritur in viro ad opus generationis quam in muliere: unde frigiditas, quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere poteſt eſſe impedimentum naturale ex cauſa alia, ſcilicet arctatione; & tunc idem eſt iudicium de arctatione mulieris, & de frigiditate viri.

ARTICULUS III.

Utrum maleficium poſſit matrimonium impedire.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod maleficium non poſſit matrimonium impedire. Huiuſmodi enim maleficia fiunt operatione dæmonum. Sed dæmones non habent poteſtatem impediendi matrimonii actum magis quam alios corporales actus, quos impedire non poſſunt: quia ſic totum mundum perverterent, ſi comeſtionem, (*e*) & greſſum, & alia huiuſmodi impedirent. Ergo per maleficia non poteſt impediri matrimonium.

2. Præterea. Opus Dei eſt fortius quam opus diaboli. Sed maleficium eſt opus diaboli. Ergo non poteſt impedire matrimonium, quod eſt opus Dei.

3. Præterea. Nullum impedimentum dirimit contractum matrimonii, niſi ſit perpetuum. Sed maleficium non poteſt eſſe impedimentum perpetuum: quia cum diabolus non habeat poteſtatem niſi ſuper peccatores, expulſo peccato tolletur maleficium; vel etiam per aliud maleficium, vel per exorciſmos Eccleſiæ, qui ſunt ordinati ad reprimendam vim dæmonum. Ergo maleficium non poteſt impedire matrimonium.

4. Præterea. Carnalis copula non poteſt impediri, niſi impediatur potentia generandi, quæ eſt principium eius. Sed unius viri potentia generativa ſe habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo per maleficium non poteſt eſſe impedimentum reſpectu unius viri, niſi ſit reſpectu omnium.

Sed contra eſt quod dicitur in Decret. xxxiii.

(a) *Forte* vigorem. (b) *Al.* talis, (c) *Al.* tamen. (d) *Al.* non omnino. (e) *Al.* & egreſſum.

xxxiii. quæſt. i. (cap. iv.) *Si* (*a*) *per ſortiarias, vel maleficas* : & infra : *Si ſanari non potuerint, ſeparari valebunt*.

Præterea. Poteſtas dæmonis eſt maior quam hominis. Iob xl. 24. *Non eſt poteſtas ſuper terram quæ comparetur ei*. Sed opere humano poteſt aliquis fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam poteſtatem, vel caſtraturam; & ex hoc matrimonium impediri. Ergo multo fortius hoc virtute dæmonis fieri poteſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil erat in mundo, niſi in æſtimatione hominum, qui effectus naturales, quorum cauſæ ſunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc eſt contra auctoritates ſanctorum, qui dicunt, quod dæmones habent poteſtatem ſupra corpora, & ſupra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur: unde per eos malefici ſigna aliqua facere poſſunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis, ſive incredulitatis: quia non credunt eſſe dæmones niſi in æſtimatione vulgi tantum, ut terrores quos homo ſibiipſi facit ex ſua æſtimatione, imputet dæmoni; & quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in ſenſu tales quales homo cogitat, & tunc creduntur dæmones videri. Sed hæc vera fides repudiat, per quam Angelos de cælo cecidiſſe, & dæmones eſſe credimus, & ex ſubtilitate ſuæ naturæ multa poſſe quæ nos non poſſumus: & ideo illi qui eos ad talia facienda inducunt, malefici vocantur.

Et ideo dixerunt alii, quod per maleficia præſtari poteſt impedimentum carnali copulæ; ſed nullum tale eſt perpetuum: unde non dirimit matrimonium contractum: & dicunt, iura quæ hoc dicebant, eſſe revocata. Sed hoc eſt contra experimentum, & contra nova iura, quæ antiquis concordant.

Et ideo diſtinguendum eſt: quia impotentia coeundi ex maleficio aut eſt perpetua, & tunc matrimonium dirimit; aut non eſt perpetua, & tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Eccleſia tempus præfixit, triennium ſcilicet, ſicut de frigiditate dictum eſt. Tamen hæc eſt differentia inter maleficium & frigiditatem: quia qui eſt impotens ex frigiditate, ſicut eſt impotens ad unam, ita ad aliam; & ideo quando matrimonium dirimitur, non datur ei licentia ut alteri coniungatur: ſed ex maleficio homo poteſt eſſe impotens ad unam, & non ad aliam; & ideo quando iudicio Eccleſiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia quod alteram copulam quærat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo ſervus eſt factus diaboli, in nos per actum generantem devenit, ideo maleficii poteſtas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; ſicut in ſerpentibus magis oſtenditur virtus maleficiorum, ut dicitur, quam in aliis animalibus, quia per ſerpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad ſecundum dicendum, quod opus Dei poteſt opere diaboli impediri divina permiſſione; non quod diabolus Deo ſit fortior, ut per violentiam opera eius deſtruat.

Ad tertium dicendum, quod maleficium eſt ita perpetuum quod non poteſt habere remedium humano opere; quamvis Deus poſſet remedium præſtare dæmonem cogendo, vel etiam dæmon deſiſtendo. Non enim oportet ſemper ut id quod per maleficium factum eſt, poſſit per maleficium aliud deſtrui, ut ipſi malefici confitentur: & tamen ſi poſſet per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputatur: quia nullo modo debet aliquis dæmonis auxilium pet maleficia invocare. Similiter non oportet quod ſi propter peccatum aliquod data eſt diabolo poteſtas in aliquem, ceſſante peccato ceſſet poteſtas: quia pœna interdum remanet culpa tranſeunte. Similiter etiam exorciſmi Eccleſiæ non valent ad reprimendum dæmones ſemper quantum ad omnes moleſtias corporales, iudicio divino hoc exigente; ſemper tamen valent contra illas infeſtationes dæmonum contra quas principaliter inſtituta ſunt.

Ad quartum dicendum, quod maleficium quandoque poteſt præſtare impedimentum ad omnes, quandoque ad unam tantum: quia diabolus voluntaria cauſa eſt non ex neceſſitate naturæ agens. Et præterea impedimentum maleficii poteſt eſſe ex impreſſione dæmonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiſcentia movens ad talem mulierem, & non ad aliam.

A R-

(a) Nicolai: *Si per ſortiarias, vel maleficas, occulto, ſed numquam iniuſto Dei iudicio permittente, & diabolo præparante, concubitus non ſequitur, hortandi ſunt quibus iſta eveniunt, ut puram confeſſionem faciant &c.*

Digitized by Google

ARTICULUS IV.

Utrum furia impediat matrimonium.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim ſpirituale, quod in baptiſmo contrahitur, eſt dignius quam carnale. Sed furioſi poſſunt baptizari. Ergo & matrimonium contrahere.

2. Præterea. Frigiditas impedit matrimonium, inquantum impedit carnalem copulam, (a) quæ non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Præterea. Matrimonium non dirimitur niſi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non poteſt ſciri quod ſit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Præterea. In verſibus prædictis ſufficienter continentur impedimenta dirimentia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo &c.

Sed contra. Plus tollit rationis uſum furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo & furia.

Præterea. Furioſi non ſunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium eſt contractus quidam. Ergo &c.

SOLUTIO.

R*eſpondeo dicendum*, quod furia aut præcedit matrimonium, aut ſequitur. Si ſequitur, nullo modo dirimit matrimonium. Si autem præcedit, aut furioſus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dum eſt in illo intervallo non ſit tutum quod matrimonium contrahat, quia neſcit prolem educare; tamen ſi contrahit, matrimonium eſt. Si autem non habet, vel ſi quando non habet, contrahit; tunc quia non poteſt eſſe conſenſus ubi deeſt rationis uſus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod uſus rationis non exigitur ad baptiſmum quaſi cauſa ipſius, ſicut exigitur ad matrimonium: & ideo non eſt ſimilis ratio. Tamen de baptiſmo furioſorum ſupra diſtinct. VI. dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione cauſæ ſuæ, quæ eſt conſenſus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas. Sed tamen ſimul cum frigiditate Magiſter determinat, quia utrumque eſt quidam naturæ defectus.

Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum, quod cauſam matrimonii, ſcilicet conſenſum, impedit, matrimonium totaliter tollit. Sed impedimentum quod impedit actum, oportet eſſe perpetuum ad hoc quod matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem: quia utrobique defectus conſenſus ex parte rationis eſt.

ARTICULUS V.

Utrum inceſtus quo quis cognoſcit ſororem uxoris ſuæ, matrimonium dirimat.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inceſtus quo quis cognoſcit ſororem uxoris ſuæ, matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, ſi matrimonium ſolveretur. Ergo &c.

2. Præterea. Plus peccat qui propriam conſanguineam cognoſcit, quam qui cognoſcit conſanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec ſecundum.

3. Præterea. Si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur, etiam ſi mortua uxore cum alia contrahat inceſtuoſus, quod ſeparari debeant; quod non eſt verum.

4. Præterea. Hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia ſupra enumerata. Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed contra, quia per hoc quod cognoſcit ſororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo & inceſtus prædictus.

Præterea. In quo quis peccat, in hoc punitur. Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſi aliquis cognoſcit ſororem, aut aliam conſanguineam uxoris ſuæ ante matrimonium contractum, etiam poſt ſponſalia, oportet matrimonium ſeparari ratione affinitatis contractæ. Si autem poſt matrimonium contractum, & conſummatum, non debet totaliter ſeparari matrimonium; ſed vir amittit ius petendi debitum, nec poteſt petere ſine peccato; ſed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed poſt mor-

(a) *Nicolai*; Sed carnalis copula non impeditur.

tem uxoris debet omnino manere abſque ſpe coniugii, niſi cum eo diſpenſetur propter fragilitatem ſuam, cui timetur de illicito coitu. Si tamen præter diſpenſationem contrahat, peccat contra ſtatutum Eccleſiæ faciens; non tamen propter hoc matrimonium ſeparandum eſt.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta: quia inceſtus ponitur matrimonii impedimentum non tam ratione culpæ, quam ratione affinitatis quam cauſat: & ideo etiam non connumeratur aliis impedimentis, ſed in impedimento affinitatis includitur.

EXPOSITIO TEXTUS.

M*Aneant uterque innupti*. Hoc intelligitur quando ex utroque impedimentum allegatur: alias ille tantum innuptus manere debet ex cuius parte impedimentum proponitur.

Quod ſi mulier cauſetur, & dicat: Volo eſſe mater, & filios procreare &c. Videtur ex hoc quod ratione ſterilitatis matrimonium ſolvi poſſit. Et dicendum, quod non: quia in ſterilibus etſi matrimonium non habeat intentum ſuum, ſecundum quod eſt in officium naturæ, habet tamen ſecundum quod eſt in remedium per carnalem copulam: unde ponitur hic procreatio filiorum pro carnali copula, quam mulieres verecundantur expetere.

Septima manu propinquorum iuret quod numquam carnaliter convenerint. Divortium hoc modo fieri debet. Cum impotentia coeundi allegatur, ſi uterque confiteatur, ſcilicet vir, & uxor; (*a*) vel ſi eſt evidens impedimentum, ut in eunuchis; poſſunt ſtatim ſeparari. Si autem non eſt evidens, præcipiendum eſt eis ut adhuc cohabitent bona fide carnali copulæ operam dantes. Quod ſi uſque ad triennium fieri nequit, tunc iurabit uterque quod bona fide operam dantes, carnaliter coniungi non potuerint: & ut divortium non de facili celebretur, requiritur quod ſeptem de propinquis, qui melius de hoc poſſunt per ſigna probabilia ſcire veritatem, iurent quod credant eos verum dixiſſe.

Periurii (*b*) *crimine rei teneantur*; ideſt, eorum teſtimonium ita pro nihilo computatur ac ſi periuri eſſent; non tamen culpam (*c*) aut infamiam periurii incurrunt, ſi eos verum dicere credebant.

Sed ſi vir aſſerit ſe debitum reddidiſſe uxori, & illa diffitetur, cui potius fides habenda ſit merito quæritur. Item ſciendum, quod quando vir aſſerit copulam carnalem præceſſiſſe, mulier negat; ſtandum eſt iuramento viri, niſi per aſpectum corporis ſui mulier probare velit virum eſſe mentitum. Si tamen vir falſum iurat, & uxor contrarium non poſſit probare, poteſt ſibi providere de ſeorſum iacendo, ne ex impetitione viri ad libidinem provocetur, & periculum incontinentiæ immineat. Si autem vir neget carnalem copulam præceſſiſſe, non eſt ſtandum iuramento eius, quamvis ſit caput mulieris, ſi mulier affirmet: quia ſic daretur facultas multis viris dimittendi uxores ſuas.

Quod in fine huius capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum eſt quam ex canonica æquitate. Sciendum eſt, quod ſi maleficium fuerit generaliter reſpectu cuiuslibet faciens impotentiam coëundi, tunc ſi alteri nupſerit, oſtenditur impedimentum non fuiſſe perpetuum: unde debet ad prius coniugium redire. Si autem fuerit perſonale, ideſt reſpectu ſpecialis perſonæ, cum utrique detur licentia alteri nubendi; non poteſt reddita potentia nubendi ad priſtinum matrimonium redire, quia nullum fuit, & ſecundum eſt verum matrimonium.

Sed ſi contractum fuerit, non ſeparentur. Hoc intelligitur, ſi fuit contractum quando habebant lucida intervalla.

Nec propriæ uxori licet ſibi reddere debitum. Hoc non tenetur modo. Vel dicendum, quod reddere debitum vocat univerſaliter carnalem copulam, qua privatus eſt quantum eſt ex parte ſua, quamvis uxori ſuum ius remaneat. Quamvis enim matrimonium non claudicet, tamen ius petendi debitum poteſt eſſe in uno, & non in alio.

(*a*) *Al.* *deeſt* vel. (*b*) Al. *Periurii enim crimen &c.* (*c*) *Al.* ante.

DISTINCTIO XXXV.

Eodem iure utitur vir, & mulier.

HOc etiam notandum eſt, quod cum Dominus concedat viro uxorem dimitti cauſa fornicationis, eadem licentia non tollitur feminis. Unde Hieronymus (epiſt. xxx. ad Oceanum, ſeu in epitaph. Fabiolæ) „ Præcepit Dominus uxorem „ non dimitti, excepta cauſa fornicationis; & ſi dimiſſa fuerit, manere innuptam. „ Quidquid viris præcipitur, hoc conſequenter redundat ad feminas. Non enim adul„ tera uxor dimittenda eſt, & vir mœchus tenendus. " Item (ibid.) „ Apud nos „ quod non licet feminis, æque non licet viris, & eadem ſervitus pari conditione „ cenſetur. " Ex his oſtenditur quod mulier poteſt ſuper fornicatione virum convenire, ut vir mulierem. Unde Innocentius Papa * „ Chriſtiana religio adulterium in „ utroque ſexu pari ratione condemnat; ſed viros ſuos mulieres non facile de adul„ terio accuſant; viri autem liberius uxores ſuas adulteras apud ſacerdotes deferre „ conſueverunt: & ideo mulieribus prodito earum crimine negatur communio; vi„ rorum autem latente commiſſo, non facile quiſquam ex ſuſpicionibus arcetur; qui „ tamen ſubmovebitur, ſi eius flagitium detegatur. "

Quod fornicariam nequit dimittere vir, niſi ipſe (1) expers fuerit, & e converſo.

SI vero quæritur, an adulter adulteram poſſit dimittere cauſa fornicationis; dicimus, quia nequit adultera uxor dimitti a viro, niſi & ipſe expers fornicationis exiſtat, & e converſo. Unde Auguſtinus (Lib. I. de ſerm. Domini in monte cap xxviii.) „ Nihil iniquius eſt quam cauſa fornicationis dimittere uxorem, ſi & i„ pſe convincitur fornicari. Occurrit enim illud (Rom. ii. 1.) In quo alterum iu„ dicas, teipſum condemnas. Quapropter quiſquis fornicationis cauſa vult abiicere „ uxorem, prior debet eſſe a fornicatione purgatus, quod ſimiliter & de femina di„ xerim. " Idem: ** „ Indignantur mariti, ſi audiant adulteros viros pendere ſimi„ les adulteris feminis pœnas, cum tanto gravius eos puniri oportuerit, quanto ma„ gis ad eos pertinet & virtute vincere, & exemplo regere feminas. " Ex his apparet quod adulter adulteram dimittere non valet, & non e converſo.

Quod poſſunt reconciliari qui ſeparantur cauſa fornicationis.

SI quis autem fornicationis expers fornicariam dimiſerit, alii copulari non poteſt, ſed continere oportet, vel ad dimiſſam redire: ſic & de femina. Unde & Apoſtolus (I. Corinth. vii. 10.) „ His qui matrimonio iuncti ſunt, præcipio non ego, „ ſed Dominus, uxorem a viro non diſcedere: quod ſi diſceſſerit, maneat innupta, „ aut viro ſuo reconcilietur: " & de viro addit: „ Et vir uxorem non dimittat. " Sed Ambroſius (Ambroſiaſter ſuper eumdem locum) ait: „ (2) Ideo non ſubdit de „ viro ſicut de muliere, quia licet viro aliam ducere. " Sed hoc a falſariis in Ambroſii Libro poſitum creditur. Supplendum enim eſſe in viro, quod ibi de uxore præmiſit, aperte dicit Auguſtinus ſic (de ſermone Domini in monte Lib. I. cap. cap. xxv. vel xiv.) „ Quare non addit de muliere quod præmiſit de viro, niſi „ quod ſimilem formam vult intelligi, ut ſi dimiſerit, quod cauſa fornicationis per„ mittitur, maneat ſine uxore, aut reconcilietur uxori? " Idem (paulo poſt.) „ Si nec nubere illi conceditur vivo viro a quo receſſit, nec huic alteram ducere „ viva uxore quam dimiſit; multo minus fas eſt illicita cum quibuslibet ſtupra com„ mitte-

(1) *Addit Nicolai* fornicationis. (2) *Nicolai:* Ideo non etiam ſubdit de viro ſicut de muliere, quod ſic maneat, ſi diſceſſerit, quia licet &c.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Epiſt. iii. cap. iv. ** Lib. II. de adulterinis coniugiis cap. viii.

„ mittere. “ Idem (ibid. paulo ſupra) „ Ut non facile dimittatur uxor, Dominus „ ſolam fornicationis cauſam excepit, ceteras vero univerſas moleſtias, ſi quæ extiterint, iubet pro fide coniugali, & pro caſtitate fortiter ſuſtineri; & mœchum „ dixit qui a viro ſolutam duxit. “ Ex his oſtenditur quod ſi cauſa fornicationis fit ſeparatio, non poteſt vir, vel mulier in aliam tranſire copulam. Poſſunt autem reconciliari, & cohabitare ſicut prius, ſi dimiſſum alter revocare voluerit.

Quæ prædictis videntur obviare.

Dicit tamen Ioannes Chryſoſtomus: * „ Sicut crudelis, & iniquus eſt qui caſtam „ dimittit; ſic fatuus eſt, & iniquus qui retinet meretricem: patronus enim „ turpitudinis eſt qui celat crimen uxoris. “ Item Hieronymus. ** „ Cum mulier „ unam carnem in aliam diviſerit, & ſe fornicatione a marito ſeparaverit, non debet teneri, ne virum quoque ſub maledicto faciat, dicente Scriptura (Prov. „ XVIII. 22.) Qui tenet adulteram, ſtultus eſt, & inſipiens. “ Idem ad Amandum presbyterum ſcribens (epiſt. CXLVII.) de quadam quæ viro ſuo vivente alii nupſerat, ſic ait: „ Rem novam loquor, immo non novam, ſed veterem, quæ veteris teſtamenti auctoritate confirmatur. (Deut. XXIV.) Si reliquerit (1) ſecundum virum mulier, & reconciliari voluerit priori, non poteſt. “

Determinatio.

Sed hæc omnia intelligenda ſunt de illa quæ ab adulterio redire noluit, nec per pœnitentiam peccatum delere. Quod ſi vir ſcienter patitur, conſentire videtur. Si enim in adulterio perſeverare elegit, patronus turpitudinis, & lenocinii reus maritus habebitur, niſi eam adulterii ream facere voluerit. Si autem a peccato receſſerit, & per pœnitentiam illud purgaverit, poterit viro reconciliari. Unde Auguſtinus: *** „ Quod tibi durum videtur, ut poſt adulterium reconcilietur coniux (2) „ coniugi, ſi fides adſit, non erit durum. Cur enim adhuc deputamus adulteros „ quos credimus pœnitentia eſſe ſanatos? “ Idem. **** „ Non erit turpis, nec difficilis, etiam poſt patrata, & purgata adulteria, reconciliatio coniugii, ubi per „ claves regni cælorum non dubitatur fieri remiſſio peccatorum: non ut poſt viri „ divortium adultera revocetur, ſed ut poſt Chriſti conſortium adultera non vocetur. “ (3) Item Gregorius: „ Debet recipere peccatricem quæ pœnitentiam egit, „ ſed non ſæpe. “ Item Hermes: „ Si vir ſcierit uxorem ſuam deliquiſſe, & non „ egerit pœnitentiam mulier; ſi permanet in fornicatione ſua, & vir vivit cum illa, vir reus erit, & particeps peccati eius. Quod ſi mulier dimiſſa egerit pœnitentiam, & voluerit ad virum reverti, debet recipere peccatricem quæ pœnitentiam egit, ſed non ſæpe. “

De illis qui ſe ante polluerunt per adulterium.

Solet etiam quæri, an valeat duci in coniugium quæ prius eſt polluta per adulterium. De hoc Leo Papa ait: ***** „ Nullus ducat in matrimonium quam „ prius

(1) *Nicolai* ſuum. (2) *Al. deeſt* coniugi. (3) *Nicolai*. Item Gregorius hom. XXIX. in Evang. „ Si quod „ promiſit, minime ſervavit, videamus utrum ſciat plangere quod erravit. Apud miſericordem namque „ iudicem nec ille ſallax habebitur qui ad veritatem revertitur etiam poſtquam mentitur: quia omnipotens Deus dum libenter noſtram pœnitentiam ſuſcipit, ipſe ſuo iudicio hoc quod erravimus abſcondit. “ Licet enim id Gregorius de illis dicat qui omnibus antiqui hoſtis operibus, ac pompis in die baptiſmatis renuntiare promittentes, non ſervant poſt baptiſmum quod ante illum ſpoponderant, ſed ad prava opera dilabuntur, ac deinde plangentes lapſum ſuum ſuſcipiuntur miſericorditer a Deo, & apud illum veniam inveniunt; nihilominus in Decretis cauſa XXXII. quæſt. I. cap. *Apud* ſpeciatim feminis applicatur quæ coniugibus fidem non ſervantes, pœnitentiam ſubinde agunt, & proinde ab ipſis coniugibus ſuſcipi debent. Item Hermes (in Libro qui inſcribitur Paſtor) Si vir ſcierit &c. *Quem tamen Paſtoris Librum ut apocryphum reiici a Gelaſio in Decretis diſt. XV. cap.* Sancta Romana, *ad marginem notat.*

EX EDIT. P. NICOLAI. * Hom. XXXII. in Matth. Sive Auctor operis imperfecti ſub S. Chryſoſtomi nomine in Decretis relatus cauſa XXXII. quæſt. I. cap. *Sicut.* ** In Matth. cap. XIX. *** Ad Pollentium de adulterinis coniugiis Lib. II. cap. VI. Sed appendices ex Auguſtino ſubſequentes cap. *Quod autem ſibi*, & cap. *Non erit.* **** Eodem Lib. cap. IX. ***** Eius nomine in Decretis refertur cauſa XXXI. cap. *Nullus* abſque indice ſpeciali, nec tale quidquam apud illum occurrit; ſed hoc ipſum potius colligitur ex Concilio Triburienſi quod ibidem refertur cap. *Illud vero*, ut & ſequens appendix cap. *Relatum eſt*, ſed cap. *Denique* referuntur quæ ſubiunguntur ex Auguſtino.

„ prius polluit adulterio. “ Item : * „ Relatum eſt auribus ſanctorum ſacerdotum, „ quemdam alterius uxorem ſtupro violaſſe, & inſuper mœchæ iuramentum dediſ„ ſe, quod poſt legitimi mariti mortem, ſi ſuperviveret, duceret eam in uxorem; „ quod factum eſt. Tale ergo connubium prohibemus, & anathematizamus. “ His, aliiſque auctoritatibus vetantur in coniugium copulari qui ſe prius adulterio maculaverunt. Sed e contra Auguſtinus oſtendit, dicens (Lib. I. de nuptiis, & concupiſ. cap. x.) „ Denique mortuo eo cum quo fuit verum coniugium, fieri poteſt „ coniugium cum qua præceſſit adulterium. “ Idem. ** „ Poſſe fieri ſane licitas „ nuptias ex perſonis illicite coniunctis honeſto placito ſubſequente manifeſtum „ eſt. “

Determinatio.

SEd hæc ultima auctoritas de concubinis loquitur, perhibens concubinas poſſe tranſire ad honeſtum placitum nuptiarum, ſi caſtitatem, & fidem ſervare velint. Prima vero auctoritas Auguſtini de illis ait qui de peccato pœnituerunt, & nihil in mortem viri machinati ſunt, nec vivente viro fidem adulteræ dedit mœchus quod eam in coniugio duceret, ſi ſuperviveret. Qui vero hæc faciunt, aliis præmiſſis auctoritatibus prohibentur copulari.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de impotentia coeundi, quæ actum matrimonii impedit, hic determinat de ſeparatione a toro propter peccatum fornicationis, quæ ſimiliter actum matrimonii tollit vinculo matrimoniali durante: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit quomodo adulterium ſequens matrimonium tollit actum matrimonii vinculo matrimoniali durante. In ſecunda oſtendit quomodo adulterium præcedens matrimonium etiam matrimoniale vinculum tollit, ibi, *Solet etiam quæri, an valeat duci in coniugium quæ prius eſt polluta per adulterium.* Prima in duas. In prima oſtendit quando licet uxorem dimittere propter fornicationem. In ſecunda inquirit, utrum dimittere ſit neceſſitatis, an liceat ei eam retinere, ibi, *Dicit tamen Ioannes Chryſoſtomus &c.* Prima in duas. In prima oſtendit quod viro licet dimittere uxorem, & e converſo, propter fornicationem commiſſam. In ſecunda oſtendit quod neutri poſt ſeparationem licet nubere propter prioris matrimonii vinculum manens, ibi, *Si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiſerit, alii copulari non poteſt.* Circa primum duo facit. Primo oſtendit quod uterque coniugum poteſt alium dimittere propter fornicationem, quando ipſe eſt a fornicatione immunis. Secundo oſtendit quod hoc non poteſt fieri, quando ipſe ſimili crimini ſubiacet, ibi, *Si vero quæritur, an adulter adulteram poſſit dimittere cauſa fornicationis; dicimus &c.*

QUAESTIO I.

HIc quæruntur ſex.

Primo. Utrum liceat viro uxorem dimittere cauſa fornicationis.

Secundo. Utrum ad hoc teneatur.

Tertio. Utrum poſſit dimittere proprio iudicio, vel iudicium Eccleſiæ requiratur.

Quarto. Utrum vir, & uxor quantum ad hoc ſint æqualis conditionis.

Quinto. Utrum poſt divortium debeant manere innupti.

Sexto. De reconciliatione.

ARTICULUS I.

Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim pro malo eſt malum reddendum. Sed vir dimittens uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Præterea. Maius peccatum eſt, ſi uterque fornicetur quam ſi alter tantum. Sed ſi uterque fornicetur, non poterit fieri divortium propter hoc. Ergo nec ſi unus tantum fornicatus fuerit.

3. Præterea. Fornicatio ſpiritualis, & quædam alia peccata ſunt graviora quam fornicatio carnalis. Sed propter illa non poteſt fieri ſeparatio a toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Præ-

EX EDIT. P. NICOLAI. * Ex eodem Concilio Triburienſi. ** Lib. de bono coniugali cap. xiv.

4. Præterea. Vitium contra naturam magis remotum eſt a matrimonii bonis quam fornicatio, quæ modo naturæ fit. Ergo magis debuit poni cauſa ſeparationis quam fornicatio.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. v.

Præterea. Illi qui frangit fidem, non renetur aliquis fidem obſervare. Sed coniux fornicando frangit fidem quam alteri coniugi debet. Ergo alter poteſt alterum propter cauſam fornicationis dimittere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Dominus dimittere uxorem conceſſit propter fornicationem in pœnam illius qui fidem fregit, & in favorem illius qui ſervavit, ut non ſit aſtrictus ad reddendum debitum ei qui non ſervavit fidem. Et propter hoc excipiuntur ſeptem caſus in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis eſt, vel utrique ſunt æqualiter culpabiles. Primus eſt, ſi ipſe vir ſimiliter fornicatus fuerit. Secundus, ſi ipſe uxorem proſtituerit. Tertius, ſi uxor virum ſuum mortuum probabiliter credens propter longam eius abſentiam, alteri nupſerit. Quartus eſt, ſi latenter cognita eſt ab aliquo ſub ſpecie viri lectum ſubintrante. Quintus, ſi fuerit vi oppreſſa. Sextus, ſi reconciliaverit eam ſibi poſt adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoſcens. Septimus, ſi matrimonio in infidelitate utriuſque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, & uxor alteri nupſerit: tunc enim ſi utrique convertantur, tenetur eam vir recipere. (a)

Ad primum ergo dicendnm, quod vir ſi dimittat uxorem fornicantem livore vindictæ, peccat; ſi autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem, non peccat.

Ad ſecundum dicendum, quod divortium ex cauſa fornicationis fit uno accuſante alium: & quia nullus poteſt accuſare qui in ſimili crimine exiſtit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non poteſt; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante quam altero tantum.

Ad tertium dicendum, quod fornicatio eſt directe contra bona matrimonii: quia tollitur per eam certitudo prolis, & fides frangitur, & ſignificatio non ſervatur, dum unus coniugum pluribus carnem ſuam dividit: & ideo alia crimina quamvis forte ſint maiora fornicatione, non cauſant divortium. Sed quia infidelitas, quæ dicitur ſpiritualis fornicatio, etiam eſt contra matrimonii bonum, quod eſt proles educanda ad cultum Dei, etiam ipſa facit divortium; ſed tamen aliter quam corporalis fornicatio: quia propter unum actum fornicationis carnalis poteſt procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, ſed propter conſuetudinem quæ pertinaciam oſtendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam poteſt procedi ad divortium; ſed tamen non fit ita mentio de ipſo, tum quia eſt paſſio innominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita cauſat incertitudinem prolis.

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim, cum ſit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed ſeparatio a toro eſt inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam a ſe ſeparare.

2. Præterea. Qui conſentit peccanti mortaliter, ipſe etiam mortaliter peccat. Sed retinens uxorem fornicantem, videtur conſentire ei, ut in littera dicitur. Ergo peccat, niſi eam a ſe eiiciat.

3. Præterea. I. Corinth. vi, 16. dicitur: *Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur.* Sed non poteſt aliquis ſimul eſſe membrum meretricis, & Chriſti, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhærens, membrum Chriſti eſſe definit, mortaliter peccans.

4. Præterea. Sicut cognatio tollit matrimonii vinculum, ita fornicatio ſeparat a toro. Sed poſtquam vir noverit conſanguinitatem ſui ad uxorem, peccat mortaliter cognoſcens ipſam. Ergo ſi cognoſcat uxorem poſtquam ſcit ipſam eſſe fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra eſt quod dicit Gloſſa (Auguſtini, & Bedæ) I. Corinth. vii. quod Dominus permiſit cauſa fornicationis uxorem dimittere. Ergo non eſt in præcepto.

6. Præterea. Quilibet poteſt dimittere alteri quod in ſe peccavit. Sed uxor fornicando

(a) *Addit Nicolaius* (extra de divortiis cap. *Gaudemus* prope finem.)

do peccat in virum. Ergo vir poteſt ei parcere, ut non dimittat eam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod dimiſſio uxoris fornicantis introducta eſt ad corrigendum uxoris crimen per talem pœnam. Pœna autem corrigens non requiritur ubi emendatio iam præceſſit: & ideo ſi mulier de peccato pœniteat, vir non tenetur eam dimittere; ſi autem non pœniteat, tenetur, ne peccato eius conſentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore poteſt corrigi non tantum tali pœna, ſed etiam verbis, & verbere: & ideo ſi alias ad correctionem ſit parata, non tenetur vir prædictam pœnam ad eius correctionem adhibere.

Ad ſecundum dicendum, quod tunc vir uxori conſentire videtur, quando eam tenet non ceſſantem a peccato præterito; ſi autem emendata fuerit, non ei conſentit.

Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis pœnituit, meretrix dici non poteſt: & ideo vir ſe ei coniungendo membrum meretricis non fit. Vel dicendum, quod non coniungitur ei quaſi meretrici, ſed quaſi uxori.

Ad quartum dicendum, quod non eſt ſimile: quia conſanguinitas facit ut non ſit inter eos matrimoniale vinculum, & ideo carnalis copula eſſet illicita; ſed fornicatio non tollit vinculum prædictum: & ideo actus remanet, quantum eſt de ſe, licitus, niſi per accidens illicitus fiat, inquantum vir conſentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quod permiſſio illa eſt intelligenda per prohibitionis privationem; & ſic contra præceptum non dividitur: quia etiam quod cadit ſub præcepto, non eſt prohibitum.

Ad ſextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, ſed etiam in ſeipſam, & in Deum: & ideo vir non totaliter poteſt pœnam dimittere, niſi emendatio ſequatur.

ARTICULUS III.

Utrum proprio iudicio poſſit vir uxorem fornicantem dimittere.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod proprio iudicio poteſt vir uxorem fornicantem dimittere. Sententiam enim a iudice latam abſque alio iudicio exequi licet. Sed Deus iuſtus iudex dedit hanc ſententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere poſſit. Ergo non requiritur ad hoc aliud iudicium.

2. Præterea. Matth. 1. dicitur, quod Ioſeph, cum eſſet iuſtus, cogitavit occulte dimittere Mariam. Ergo videtur quod occulte vir poſſit divortium celebrare abſque Eccleſiæ iudicio.

3. Præterea. Si vir poſt fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit etiam actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti quæ ad divortium pertinet, debet Eccleſiæ iudicium præcedere.

4. Præterea. Illud quod non poteſt probari, non debet ad iudicium Eccleſiæ adduci. Sed fornicationis crimen non poteſt probari, quia *oculus adulteri obſervat caliginem*, ut dicit Iob XXIV. 15. Ergo non debet iudicio Eccleſiæ prædictum divortium fieri.

5. Præterea. Accuſationem debet inſcriptio præcedere, qua aliquis ſe ad talionem obliget, ſi in probatione deficiat. Sed hoc non poteſt eſſe in iſta materia: quia tunc qualitercumque res iret, vir conſequeretur intentum ſuum, ſive ipſe uxorem dimitteret, ſive uxor eum. Ergo non debet ad iudicium Eccleſiæ per accuſationem adduci.

6. Præterea. Plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius etiam extranei non debet Eccleſiæ deferre, niſi monitione præmiſſa in ſecreto, ut patet Matth. XIX. Ergo multo minus poteſt crimen uxoris ad Eccleſiam deferre, ſi eam prius occulte non corripuit.

Sed contra. Nullus debet ſeipſum vindicare. Sed ſi vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipſe ſe vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Præterea. Nullus in eadem cauſa eſt actor, & iudex. Sed vir eſt actor impetens uxorem de offenſa in ſe commiſſa. Ergo ipſe non poteſt eſſe iudex; & ſic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod vir poteſt dimittere uxorem dupliciter. Uno modo quantum ad torum tantum; & ſic poteſt eam dimittere quam cito ſibi conſtat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio, nec tenetur reddere debitum exigenti, niſi per Eccleſiam compellatur; & taliter reddens nullum ſibi præiudicium facit. Alio modo quantum ad torum, & cohabitationem; & hoc modo non poteſt dimitti niſi iudicio Ec-

Eccleſiæ: & (a) ſi alias dimiſſa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, niſi poſſit ei vir in continenti fornicationem probare. Hæc autem dimiſſio divortium dicitur; & ideo concedendum eſt quod divortium non poteſt celebrari niſi iudicio Eccleſiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſententia eſt applicatio iuris communis ad particulare factum: unde Dominus ius promulgavit, ſecundum quod ſententia in iudicio formari debet.

Ad ſecundum dicendum, quod Ioſeph non volebat Virginem dimittere quaſi ſuſpectam de fornicatione, ſed ob reverentiam ſanctitatis eius, timens ei cohabitare, ut ſupra dictum eſt: nec tamen eſt ſimile, quia tunc ex adulterio non ſolum procedebatur ad divortium, ſed ulterius ad lapidationem; non autem nunc quando agitur in iudicio Eccleſiæ.

Ad tertium patet ſolutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod quandoque vir uxorem ſuſpectam habens ei inſidiatur, & deprehendere eam poteſt cum teſtibus in crimine fornicationis; & ſic poteſt ad accuſationem procedere. Et præterea, ſi de facto iſto non conſtat, poſſunt eſſe violentes ſuſpiciones fornicationis; quibus probatis, videtur fornicatio eſſe probata, ut ſi inveniatur ſolus cum ſola horis, & locis ſuſpectis, & nudus cum nuda.

Ad quintum dicendum, quod maritus poteſt accuſare uxorem de adulterio dupliciter. Uno modo ad tori ſeparationem coram iudice ſpirituali, & tunc inſcriptio debet fieri ſine obligatione ad legem talionis: quia ſic vir conſequeretur intentum ſuum, ut obiectio probat. Alio modo ad punitionem criminis in iudicio ſæculari; & ſic oportet quod præcedat inſcriptio, per quam ad pœnam talionis ſe obliget, ſi in probatione deficiat.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut Decretalis (extra de accuſationibus cap. *Qualiter*) dicit, tribus modis in criminibus procedi poteſt. Primo per inquiſitionem, quam debet præcedere clamoſa inſinuatio, quæ locum accuſationis tenet. Secundo per accuſationem, quam debet præcedere inſcriptio. Tertio per denuntiationem, quam debet præcedere fraterna correptio. Verbum ergo Domini intelligitur, quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accuſationis: quia tunc non agitur ſolum ad correptionem delinquentis, ſed ad punitionem propter bonum commune conſervandum, quod iuſtitia deficiente periret.

ARTICULUS IV.

Utrum vir, & uxor debeant in cauſa divortii ad paria iudicari.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod vir, & uxor non debeant in cauſa divortii ad paria iudicari. Divortium enim conceditur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. v. Sed in repudio vir, & uxor non iudicabantur ad paria: quia vir poterat repudiare uxorem, & non e converſo. Ergo nec in divortio debent ad paria iudicari.

2. Præterea. Plus eſt contra legem naturæ quod uxor plures viros habeat quam quod vir plures mulieres: unde hoc quandoque licuit, illud vero numquam, ut ſupra diſt. xxxiii. (quæſt. 1. art. 1. ad 7.) dictum eſt. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir; & ita non debent ad paria iudicari.

3. Præterea. Ubi eſt maius nocumentum proximi, ibi eſt maius peccatum. Sed plus nocet adultera uxor viro quam vir adulter uxori: quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo maius eſt peccatum uxoris; & ſic non debent ad paria iudicari.

4. Præterea. Divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui eſt caput mulieris, ut dicitur I. Corinth. xi. corrigere uxorem quam e converſo. Ergo non debent in repudio ad paria iudicari, ſed vir debet eſſe melioris conditionis.

5. Sed contra. Videtur quod uxor in hoc debeat eſſe melioris conditionis. Quia quanto eſt maior fragilitas in peccante, tanto peccatum eſt magis dignum venia. Sed in mulieribus eſt maior fragilitas quam in viris, ratione cuius dicit Chryſoſtomus (Auctor oper. imperf. in Matth. hom. xl.) quod propria paſſio mulieris luxuria eſt: & Philoſophus in VII. Ethic. (cap. viii.) quod mulieres non dicuntur incontinentes proprie loquendo propter facilem inclinationem in concupiſcentiam: quia nec bruta animalia poſſunt continere propter hoc quod non habent aliquid quod concupiſcentiis obviare poſſit. Ergo mulieribus in pœna divortii deberet magis parci.

6. Præterea. Vir ponitur caput mulieris, ut ipſam corrigat. Ergo magis peccat quam mulier; & ſic debet magis puniri.

SO-

a)) *Nicolai*; alias ſi dimiſſa &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in cauſa divortii vir, & uxor ad paria iudicantur, ut idem ſit licitum, & illicitum uni quod alteri; non tamen pariter iudicantur (*a*) ad illa: quia cauſa divortii eſt maior in uno quam in alio, cum tamen in utroque ſit cauſa ſufficiens ad divortium. Divortium enim eſt pœna adulterii, inquantum eſt contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam coniuges æqualiter ſibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius ſicut adulterium alterius, & hæc cauſa in utroque ſufficit ad divortium; ſed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri: & ideo maior cauſa divortii eſt in uxore quam in viro; & ſic ad æqualia, ſed non ex æquali cauſa obligantur: nec tamen iniuſte, quia in utroque eſt cauſa ſufficiens ad hanc pœnam: ſic etiam eſt de duobus qui damnantur ad mortis eiuſdem pœnam; quamvis alius altero gravius peccaverit.

Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur niſi ad vitandum homicidium: & quia in viris magis erat de hoc periculum quam in mulieribus, ideo viro permittebatur dimittere uxorem, non autem e converſo per legem repudii.

Ad ſecundum, & tertium dicendum, quod rationes illæ procedunt ſecundum quod in *comparatione* ad bonum prolis maior ſit cauſa divortii in uxore adultera quam in viro; non tamen ſequitur quod non iudicentur ad paria, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod quamvis vir ſit caput mulieris ut gubernator, non tamen quaſi iudex ipſius, ſicut nec e converſo: & ideo in his quæ per iudicium facienda ſunt, non plus poteſt vir in uxorem quam e converſo.

Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod eſt in fornicatione ſimplici, & adhuc plus, quod magis gravat (*b*) ſecundum læſionem matrimonii. Si ergo conſideretur id quod eſt commune adulterio, & fornicationi, peccatum viri, & mulieris ſe habent ut excedentia, & exceſſa: quia in muliere eſt plus de humore, & ideo ſunt magis ducibiles a concupiſcentiis; ſed in viro plus de calore qui concupiſcentiam excitat. Sed tamen ſimpliciter loquendo, ceteris paribus, vir in ſimplici fornicatione plus peccat quam mulier: quia habet plus de rationis bono, quod prævalet quibuſlibet motibus corporalium paſſionum. Sed quantum ad læſionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium cauſatur, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet: & quia hoc eſt gravius quam ſimplex fornicatio, ideo, ſimpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quam vir adulter, ceteris paribus.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem, ſit quædam circumſtantia aggravans; tamen ex illa circumſtantia quæ in aliam ſpeciem trahit, magis aggravatur peccatum, ſcilicet ex læſione matrimonii, quæ trahit ad ſpeciem iniuſtitiæ in hoc quod furtive aliena proles ſubmittitur.

ARTICULUS V.

Utrum poſt divortium vir alteri nubere poſſit.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod poſt divortium vir alteri nubere poſſit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir in aliquo caſu tenetur uxorem fornicantem in perpetuum a ſe ſeparare, ut patet ex dictis. Ergo videtur quod ad minus in tali caſu alteram ducere poſſit.

2. Præterea. Peccanti non eſt danda maior occaſio peccandi. Sed ſi ei qui propter fornicationis culpam dimittitur, non licet aliam copulam quærere, datur ſibi maior occaſio peccandi: non enim eſt probabile ut qui in matrimonio non continuit, poſtea continere poſſit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam tranſire.

3. Præterea. Uxor non tenetur viro niſi ad debitum reddendum, & cohabitationem. Sed per divortium ab utroque abſolvitur. Ergo omnino ſoluta eſt a lege viri: ergo poteſt alteri nubere; & eadem eſt ratio de viro.

4. Præterea. Matth. XIX. 9. dicitur: (*c*) *Qui dimiſerit uxorem, & aliam duxerit, excepta cauſa fornicationis, mœchatur*. Ergo videtur quod ſi cauſa fornicationis dimiſſa uxore aliam duxerit, non mœchetur; & ita erit matrimonium verum.

Sed contra. I. Corinth. VII. 10. *Præcipio non ego, ſed Dominus, uxorem a viro non diſcedere: quod ſi diſceſſerit, manere innuptam.*

Præterea. Nullus debet ex peccato reportare

(a) *Al. deeſt* ad. (b) *Nicolai:* ſcilicet læſio matrimonii. (b) Vulgata; *Quicumque dimiſerit uxorem ſuam, niſi ob fornicationem, & aliam duxerit, mœchatur.*

tare commodum. Sed reportaret, ſi liceret adulteræ ad aliud magis deſideratum connubium tranſire, & eſſet occaſio adulterandi volentibus alia matrimonia quærere. Ergo non licet aliam copulam quærere nec viro, nec uxori.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod nihil adveniens ſupra matrimonium poteſt ipſum diſſolvere; & ideo adulterium non facit quin ſit verum matrimonium: manet enim, ut dicit Auguſtinus (de nupt. & concup. cap. x.) inter viventes coniugale vinculum, quod nec ſeparatio, nec cum alio iunctio poteſt auferre: & ideo non licet uni altero vivente ad aliam copulam tranſire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per ſe nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens poteſt eſſe quod obligetur; ſicut ſi uxor ſua ægritudinem incurabilem incurrat, & talem quæ carnalem copulam non patiatur: & ſimiliter etiam eſt, ſi incorrigibiliter ſpirituali infirmitate, ſcilicet fornicatione, laboret.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſa confuſio quam reportat ex divortio, debet eam cohibere a peccato. Quod ſi cohibere non poteſt, minus malum eſt quod ſola ipſa peccet quam quod vir peccati eius ſit particeps.

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor poſt divortium non teneatur viro adulteræ ad debitum reddendum, & cohabitandum; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur: & ideo non poteſt ad aliam copulam tranſire viro vivente. Poteſt tamen continentiam vovere viro invito, niſi videatur Eccleſiam deceptam fuiſſe per falſos teſtes ſententiando de divortio: quia in tali caſu etiam ſi votum profeſſionis emiſiſſet, reſtitueretur viro, & teneretur debitum reddere; ſed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quæ eſt in verbis Domini, refertur ad dimiſſionem uxoris: & ideo obiectio ex falſo intellectu procedit.

ARTICULUS VI.

Utrum poſt divortium vir, & uxor poſſint reconciliari.

1. AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod poſt divortium vir, & uxor non poſſint reconciliari. Regula eſt enim in iure: *Quod ſemel bene diffinitum eſt, nulla debet iteratione retractari*. Sed iudicio Eccleſiæ diffinitum eſt quod debent ſeparari. Ergo non poſſunt reconciliari ulterius.

2. Præterea. Si poſſet eſſe reconciliatio, præcipue videretur quod poſt pœnitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur, quia etiam uxor non poteſt per exceptionem proponere in iudicio pœnitentiam ſuam contra virum accuſantem de fornicatione. Ergo nullo modo poteſt eſſe reconciliatio.

3. Præterea. Si poſſet eſſe reconciliatio, videretur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipſam revocantem. Sed non tenetur: quia iam ſeparati ſunt iudicio Eccleſiæ. Ergo &c.

4. Præterea. Si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo caſu præcipue deberet fieri, quando vir poſt divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc caſu non poteſt uxor cogere eum ad reconciliationem, cum iuſte ſit divortium celebratum. Ergo nullo modo poteſt reconciliari.

6. Præterea. Si vir adulter occulte dimittat per iudicium Eccleſiæ uxorem convictam de adulterio, non videtur iuſte factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem ſibi reconciliare: quia uxor probare in iudicio adulterium viri non poteſt. Ergo multo minus quando divortium iuſte eſt celebratum, reconciliatio fieri poteſt.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII.11. *Si diſceſſerit, manere innuptam, aut viro ſuo reconciliari*.

Præterea. Vir poterit eam non dimittere poſt fornicationem. Ergo eadem ratione poteſt eam reconciliare ſibi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſi uxor poſt divortium de peccato pœnitentiam agens emendata fuerit, poteſt eam ſibi vir reconciliare. Si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet eam ad ſe aſſumere eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato deſiſtere, retinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ſententia Eccleſiæ divortium celebrantis non fuit cogens ad ſeparationem, ſed licentiam præbens: & ideo abſque retractatione præcedentis ſententiæ poteſt reconciliatio ſequi.

Ad ſecundum dicendum, quod pœnitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuſet, aut dimittat. Sed tamen non poteſt ad hoc cogi, nec poteſt per pœnitentiam uxor eum ab accuſatione repellere: quia ceſſante culpa & quantum ad

ad actum, & quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; & ceſſante etiam reatu quo ad Deum, adhuc manet reatus quo ad pœnam humano iudicio inferendam: quia homo non videt cor, ſicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicuius, non facit ei præiudicium: unde cum divortium ſit inductum in favorem viri, non aufert ei ius petendi debitum, vel revocandi uxorem: unde uxor tenetur ei reddere, & ad eum redire, ſi fuerit revocata, niſi de licentia eius votum continentiæ emiſerit.

Ad quartum dicendum, quod propter adulterium quod vir prius innocens poſt divortium committit, ſecundum rigorem iuris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram; prius tamen ſecundum æquitatem iuris iudex ex officio ſuo debet eum cogere ut caveat periculo animæ eius, & ſcandalo aliorum, quamvis uxor non poſſit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum, quod ſi adulterium viri ſit occultum, per hoc non aufertur ius excipiendi contra accuſationem viri uxori adulteræ, quamvis deſit ſibi probatio: & ideo peccat vir divortium petens; & ſi poſt ſententiam de divortio uxor petat debitum, vel reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

EXPOSITIO TEXTUS.

PAtronus eſt turpitudinis qui celat crimen uxoris. Contra. Prov. xi. 13. (a) „ Fidelis eſt qui celat crimen amici. “ Et dicendum, quod hoc intelligitur, quando celatio non eſt in præiudicium correctionis alias celans patrocinium turpitudini præſtat.

Solet quæri, an valeat duci in coniugium quæ prius eſt polluta per adulterium. Sciendum, quod plura ſunt crimina quæ propter ſui enormitatem impediunt matrimonium contrahendum. Primum eſt inceſtus: ſecundum, uxoricidium: tertium rapina alienæ ſponſæ: quartum, quando aliquis inſidiando matrimonio filium proprium de ſacro fonte ſuſcepit: quintum, qui interfecit presbyterum: ſextum, quando aliquis peragit pœnitentiam ſolemnem. Non tamen propter crimina interimitur matrimonium contractum. Sed tamen ſunt quædam crimina quæ dirimunt matrimonium contractum. Unum eſt, quando aliquis cum aliqua coniugata concubuit, & ex hoc machinatur in mortem viri cum effectu: tunc enim ad invicem contrahere non debent; & ſi contraxerint, ſeparantur. Secundum eſt, quando præſtat fidem adulteræ quod ducet eam uxorem. Sed hoc intelligendum eſt quando tam adulter quam adultera ſciebat impedimentum; alias matrimonium non dirimeretur poſtquam contractum eſſet. Tertium eſt, quando contrahit cum ea de facto: primum enim matrimonium facit quod non ſtat ſecundum: unde ſi primum non fuiſſet verum matrimonium, ſecundum ſtaret. Sciendum etiam, quod in caſu ſecundo, & tertio, ſcilicet fide data de matrimonio contrahendo, etiam matrimonio contracto per verba de præſenti de facto, niſi fuerit ibi pollutio carnalis, non propter hoc dirimitur matrimonium ſequens poſt mortem viri de novo contractum.

DISTINCTIO XXXVI.

Si pro extrema conditione valeat uxor ſeparari a viro, & e converſo.

NUnc de conditione videamus, an valeat coniugium dividere. Ad quod dicimus, quia non negatur ingenua poſſe nubere ſervo; ſed ſi neſcitur eſſe ſervilis conditionis, libere poteſt dimitti, cum ſervitus eius fuerit deprehenſa, ſecundum illud: * „ Si quis ingenuus homo ancillam alterius uxorem acceperit, & æ„ ſtimat quod ingenua ſit, ſi ipſa femina fuerit poſtea in ſervitute (1) detecta, ſi „ eam a ſervitute redimere poteſt, faciat; ſi non non poteſt, ſi voluerit, aliam ac„ cipiat. Si vere ancillam eam ſcierat, & collaudaverat, poſtea ut legitimam ha„ beat, “

(1) *Al.* in ſervitutem deiecta.

(a) *Vulgata:* „ Qui autem fidelis eſt animi, celat amici commiſſum. “

EX EDIT. P. NICOLAI. * Refertur in Decretis cauſa xxix. quæſt. 11. cap. *Si quis ingenuus*.

„ beat. “ Item ex eodem: * „ Si femina ingenua acceperit ſervum , ſciens quod
„ ſervus eſſet , habeat eum : quia omnes unum patrem habemus in cælis: una
„ lex erit viro, & feminæ . “ Cum dicitur , Sciens illum ſervum, datur intelligi
quod ſi neſcierit illum ſervum eſſe, non cogitur manere cum ipſo . Si enim conditionis dolum patitur , non cogitur adhærere ei cuius fraude decepta eſt . Si autem vir ſcierit conditionem mulieris , vel e converſo , non valet eam dimittere. Unde Zacharias Papa: ** „ Si quis liber ancillam in matrimonio acceperit , non
„ habet licentiam dimittendi eam , ſi conſenſu amborum coniuncti ſunt , niſi ob
„ fornicationem . “ De illis agit quibus alterutrius conditio nota eſt, quando coniunguntur.

De copula ſervi, & ancillæ diverſorum dominorum.

QUæritur etiam , ſi ſervus unius ancillam alterius acceperit , an ſit inter eos coniugium . De hoc etiam ſtatutum eſt (in Concilio Cabilonenſi II. cap. xxx.) „ Dictum eſt nobis, quod (1) quidam legitima ſervorum matrimonia pot-
„ eſtativa quadam præſumptione dirimant, non attendentes illud (2)(Matth. xix. 6.) „ Quos Deus coniunxit, homo non ſeparet. Unde nobis viſum eſt ut coniugia
„ ſervorum non dirimantur , etiam ſi diverſos dominos habeant ; ſed in uno con-
„ iugio permanentes dominis ſerviant ſuis . “ Et hoc in illis obſervandum eſt ubi legalis coniunctio fuit , & per voluntatem dominorum. Attende finem huius capituli, ubi videtur innui , præter voluntatem dominorum inter ſervum & ancillam non poſſe contrahi coniugium , vel ſi contrahitur , non eſſe ratum . Quibuſdam tamen videtur inter eos poſſe fieri coniugium dominis ignorantibus.

De viro qui ſe facit ſervum , ut dividatur ab uxore.

ILlud etiam notandum , quod ſi mulier virum liberum acceperit , & ille , ut cauſam præſtet diſſidii , ſe alicuius ſervum fecerit ; nec ille uxorem dimittere , nec illa ob vinculum coniugii in ſervitutem redigi poterit . Unde illud (Concilii, Triburienſis, & in Decret. ubi ſup. cap. „ Perlatum eſt. “) „ Perlatum eſt ad
„ ſanctam Synodum , quod quidam ingenuus ingenuam acceperit uxorem , & poſt
„ filiorum procreationem occaſione divortii , cuiuſdam ſervum ſe fecerit: utrum &
„ mulierem neceſſario tenere debeat ; & ſi tenuerit , an illa etiam ſervituti ſubiici
„ debeat, quæſitum eſt . Iudicatum eſt uxorem minime debere dimitti ; non tamen
„ ob Chriſti legem mulierem in ſervitutem redigi, dum ille non ex conſenſu con-
„ iugis ſe ſervum fecerit, quem liberum ipſa maritum acceperat. “

De ætate contrahentium.

HOc etiam ſciendum eſt , quod pueri ante quatuordecim annos , & puellæ ante duodecim annos ſecundum leges matrimonium inire nequeunt . Quod ſi ante prædicta tempora copulam inierint, ſeparari poſſunt , quamvis voluntate , & aſſenſu parentum iuncti fuerint . Qui vero in pueritia copulati , poſt annos pubertatis nolunt ſe relinquere, ſed in coniunctione permanere , iam ex hoc efficiuntur coniuges, & deinceps nequeunt ſeparari. (3) Item . Sponſalia ante ſeptennium contrahi non poſſunt: ſolo enim conſenſu contrahuntur , qui intervenire non poteſt , niſi ab alterutra parte intelligatur quod inter eos agitur . Duo illa executi ſumus cum aliorum quorumdam adiectione , quibus coniugium ſolvi poteſt , nec tamen ſolvi ſemper neceſſe eſt. Nunc de aliis quæ perſonas illegitimas penitus faciunt addendum eſt, & primum de ordine.

D I-

(1) *Al.* quædam. (2) *Nicolai addit* evangelicum. (3) *Nicolai* . Unde dicitur in Decretis cauſa xxx. quæſt. 2 cap. *Ubi non eſt conſenſus* (ex Nicolao Papa) quod qui pueris dant puellas in cunabulis , & e converſo, nihil faciunt , niſi uterque puerorum , poſtquam venerit ad annos diſcretionis , conſentiat : etiamſi pater & mater hoc voluerint , & fecerint. Item Sponſalia &c.

EX EDIT. P. NICOLAI . * Nempe ex cap. *Si femina.* ** Ex quo etiam in Decretis refertur ubi ſupra cap. *Si quis liber.*

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de impotentia coeundi, per quam impeditur actus matrimonii, ne de facto omnino fieri poſſit, hic determinat de impedimento conditionis ſervilis, per quam impeditur actus matrimonii ne libere fiat: & dividitur in partes duas. In prima determinat de conditione ſervili. In ſecunda epilogat, continuans præcedentia ad ſequentia, ibi, *Duo illa executi ſumus &c.* Prima in duas. In prima determinat de impedimento conditionis ſervilis; in ſecunda de impedimento ex defectu ætatis, quia talis non differt a ſervo, quamdiu ſub tutoribus eſt, Gal. IV. ibi, *Hic etiam ſciendum, quod pueri ante quatuordecim annos, & puellæ ante duodecim annos ſecundum leges matrimonium inire nequeunt*. Prima in duas. In prima determinat de ſervitute quæ præcedit matrimonium; in ſecunda de ſervitute quæ matrimonio ſuperinducitur, ibi, *Illud etiam notandum eſt &c.* Prima in duas. In prima determinat de ſervitute matrimonium præcedente quæ eſt ex altera tantum parte contrahentium; in ſecunda de illa quæ eſt ex utraque parte, ibi, *Quæritur etiam, ſi ſervus unius ancillam alterius acceperit, an ſit inter eos coniugium.*

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quinque.

Primo. Utrum conditio ſervitutis matrimonium impediat.

Secundo. Utrum poſſit ſervus ſine conſenſu domini matrimonium contrahere.

Tertio. De ſervitute quæ ſupervenit matrimonio.

Quarto. Utrum proles ſequatur matrem.

Quinto. De defectu ætatis, utrum impediat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrum conditio ſervitutis impediat matrimonium.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod conditio ſervitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium, niſi quod habet aliquam contrarietatem ad ipſum. Sed ſervitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; alias inter ſervos non poſſent eſſe coniugia. Ergo ſervitus non impedit matrimonium.

2. Præterea. Illud quod eſt contra naturam, non poteſt impedire illud quod eſt ſecundum naturam. Sed ſervitus eſt contra naturam: quia, ſicut dicit Gregorius (Lib. XXI. Moral. cap. x.) contra naturam eſt hominem homini velle dominari: quod etiam patet ex hoc quod homini dictum eſt (Gen. 1. 26.) *Ut præſit piſcibus maris &c.* non autem ut præſit homini. Ergo non poteſt impedire matrimonium, quod eſt naturale.

3. Præterea. Si impeditur matrimonium, aut hoc eſt de iure naturali, aut de iure poſitivo. Non de iure naturali, quia ſecundum ius naturale omnes homines ſunt æquales, ut Gregorius (ubi ſup.) & in principio Digeſtorum dicitur, quod ſervitus non eſt de iure naturali: poſitivum etiam ius deſcendit a naturali, ut Tullius dicit. Ergo ſecundum nullum ius ſervitus matrimonium impedire poteſt.

4. Præterea. Illud quod impedit matrimonium, æqualiter impedit, ſive ſciatur, ſive ignoretur, ut patet de conſanguinitate. Sed ſervitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo ſervitus, quantum in ſe eſt, non habet quod impediat matrimonium; & ita non deberet poni per ſe matrimonii impedimentum ab aliis diſtinctum.

5. Præterea. Sicut convenit eſſe errorem circa ſervitutem, ut putetur liber qui eſt ſervus; ita poteſt eſſe error de libertate, ut putetur ſervus qui eſt liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec ſervitus deberet poni.

6. Præterea. Magis facit gravem ſocietatem matrimonii, & plus impedit bonum prolis morbus lepræ quam ſervitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec ſervitus debet poni.

Sed contra eſt quod Decretalis (cap. *Propoſuit*, & cap. *Ad noſtram*) dicit de coniugio ſervorum, quod error conditionis impedit contrahendum matrimonium, & dirimit contractum.

Præterea. Matrimonium eſt de bonis per ſe (*a*) expetendis, inquantum habet honeſtatem. Sed ſervitus eſt de per ſe fugiendis. Ergo matrimonium, & ſervitus ſunt contraria; & ſic ſervitus matrimonium impedit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in matrimonii contractu obligatur unus coniugum alteri ad debitum reddendum: & ideo ſi ille qui

(*a*) *Al.* expectandis.

qui ſe obligat, eſt impotens ad ſolvendum, ignorantia huius impotentiæ in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad ſolvendum debitum, ut omnino non poſſit ſolvere; ita per ſervitutem, ut libere reddere debitum non poſſit: & ideo ſicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem ſi ſciatur; ita conditio ſervitutis ignorata matrimonium impedit, non autem ſervitus ſcita.

Ad primum ergo dicendum, quod ſervitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non poteſt libere exequi; & quantum ad bonum prolis, quæ peioris conditionis efficitur ex ſervitute parentis. Sed quia quilibet poteſt in eo quod ſibi debetur, ſponte detrimentum aliquod ſubire; ideo ſi alter coniugum ſcit alterius ſervitutem, nihilominus matrimonium tenet. Similiter etiam quia in matrimonio eſt æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non poteſt aliquis requirere maiorem obligationem ex parte alterius quam ipſe poſſit facere: & propter hoc ſervus etiamſi contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impedit matrimonium. Et ſic patet quod ſervitus non impedit matrimonium, niſi quando ignorata eſt ab alio coniuge, & ſi ille ſit liberæ conditionis: & ideo nihil prohibet inter ſervos eſſe coniugia, vel etiam inter liberum & ancillam.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet eſſe aliquid contra naturam quantum ad primam intentionem ipſius, quod non eſt contra naturam quantum ad ſecundam eius intentionem; ſicut omnis corruptio, & defectus, & ſenium eſt contra naturam, ut dicitur in II. Cæli & mundi (text. com. XVIII.) quia natura intendit eſſe, & perfectionem; non tamen eſt contra ſecundam intentionem naturæ, quia ex quo natura non poteſt conſervare eſſe in uno, conſervat in altero, quod generatur corruptione alterius: & quando natura non poteſt perducere ad maiorem perfectionem, inducit ad minorem, ſicut quando non poteſt facere maſculum, facit feminam, quæ eſt mas occaſionatus, ut dicitur in XVI. de animalibus (vel II. de generat. animal. cap. III.) Similiter etiam dico, quod ſervitus eſt contra primam intentionem naturæ, ſed non contra ſecundam: quia naturalis ratio ad hoc inclinat, & hoc appetit natura ut quilibet ſit bonus; ſed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato pœnam reportet, & ſic ſervitus in pœnam peccati introducta eſt. Nec eſt inconveniens aliquid naturale per hoc quod eſt contra naturam hoc modo impediri: ſic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quæ eſt contra naturam modo prædicto.

Ad tertium dicendum, quod ius naturale dictat quod pœna ſit pro culpa infligenda, & quod nullus ſine culpa puniri debeat; ſed determinare pœnam ſecundum conditionem perſonæ, & culpæ, eſt iuris poſitivi: & ideo ſervitus, quæ eſt quædam pœna determinata, eſt de iure poſitivo, & a naturali proficiſcitur, ſicut determinatum ab indeterminato: & eodem iure poſitivo determinante eſt factum quod ſervitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis ſine culpa puniatur: eſt enim quædam pœna uxoris quod habeat virum ſervum, & e converſo.

Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta ſunt quæ faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas noſtra non facit aliquid eſſe illicitum, vel licitum, ſed lex cui voluntas ſubdi debet; ideo ignorantia talis impedimenti quæ voluntarium tollit, vel ſcientia nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat, & tale impedimentum eſt affinitas, vel votum, & cetera huiuſmodi. Quædam autem impedimenta ſunt quæ faciunt matrimonium inefficax ad ſolutionem debiti: & quia in voluntate noſtra conſiſtit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta, ſi ſint cognita, matrimonium non tollunt, ſed ſolum quando ignorantia voluntarium excludit: & tale impedimentum eſt ſervitus, & impotentia coeundi. Et quia etiam de ſe habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur ſpecialia impedimenta præter errorem. Non autem perſonæ variatio ponitur ſpeciale impedimentum præter errorem: quia perſona altera ſubintroducta non habet rationem impedimenti, niſi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum: unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad ſextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum ſuum, eo quod leproſi debitum reddere poſſunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimonio inferant quantum ad ſecundos effectus: & ideo non impedit matrimonium ſicut ſervitus.

AR-

ARTICULUS II.

Utrum ſervus matrimonium contrahere poſsit ſine conſenſu domini.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſervus matrimonium contrahere non poſſit ſine conſenſu domini. Nullus enim poteſt dare alicui quod eſt alterius, ſine conſenſu ipſius. Sed ſervus eſt res domini. Ergo non poteſt contrahendo matrimonium dare poteſtatem corporis ſui uxori ſine conſenſu domini.

2. Præterea. Servus tenetur domino ſuo obedire. Sed dominus poteſt ei præcipere quod in matrimonium non conſentiat. Ergo ſine conſenſu eius matrimonium non poteſt contrahere.

3. Præterea. Poſt contractum matrimonium ſervus tenetur reddere debitum uxori præcepto iuris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, poteſt dominus aliquod ſervitium ſervo imponere, quod facere non poterit, ſi carnali copulæ vacare velit. Ergo ſi ſine conſenſu domini poſſet ſervus contrahere matrimonium, privaretur dominus ſervitio ſibi debito ſine culpa; quod eſſe non debet.

4. Præterea. Dominus poteſt vendere ſervum in extraneas regiones, quo uxor ſua non poterit eum ſequi vel propter infirmitatem corporis, vel propter periculum fidei imminens, puta ſi vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, ſi ſit ancilla: & ſic matrimonium diſſolvetur, quod eſt inconveniens. Ergo non poteſt ſervus ſine conſenſu domini matrimonium contrahere.

5. Præterea. Favorabilior eſt obligatio qua homo ſe divinis obſequiis mancipat, quam illa qua homo ſe uxori ſubiicit. Sed ſervus ſine conſenſu domini non poteſt religionem intrare, vel ad clericatum promoveri. Ergo multo minus poteſt ſine eius conſenſu matrimonio iungi.

Sed contra. Gal. III. 28. *In Chriſto Ieſu non eſt ſervus, neque liber*. Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Chriſti Ieſu eadem eſt libertas liberis, & ſervis.

Præterea. Servitus eſt de iure poſitivo. Sed matrimonium de iure divino, & naturali. Cum ergo ius poſitivum non præiudicet iuri naturali, aut divino, videtur quod ſervus abſque domini conſenſu matrimonium contrahere poſſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod (a) cum ius poſitivum, ut dictum eſt, progrediatur a iure naturali; ideo ſervitus, quæ eſt de iure poſitivo, non poteſt præiudicare his quæ ſunt de lege naturali. Sicut autem appetitus naturæ eſt ad conſervationem individui, ita eſt ad conſervationem ſpeciei per generationem. Unde ſicut ſervus non ſubditur domino quin libere poſſit comedere, & dormire, & alia huiuſmodi facere quæ ad neceſſitatem corporis pertinent, ſine quibus natura conſervari non poteſt; ita non ſubditur ei quantum ad hoc quod non poſſit libere matrimonium contrahere, etiam domino neſciente, aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quod ſervus eſt res domini quantum ad ea quæ naturalibus ſuperadduntur, ſed quantum ad naturalia omnes ſunt pares: unde in his quæ ad actus naturales pertinent, ſervus poteſt alteri, invito domino, ſui corporis poteſtatem per matrimonium præbere.

Ad ſecundum dicendum, quod ſervus domino ſuo tenetur obedire in his quæ dominus poteſt licite præcipere. Sicut autem licite non poteſt præcipere dominus ſervo quod non comedat, aut dormiat; ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo abſtineat. Intereſt enim ad legiſlatorem qualiter quilibet re ſua utatur: & ideo ſi dominus præcipiat ſervo quod non contrahat matrimonium, ſervus non tenetur ei obedire.

Ad tertium dicendum, quod ſi ſervus volente domino matrimonium contraxit, tunc debet prætermittere ſervitium domini imperantis, & reddere debitum uxori: quia per hoc quod dominus conceſſit ut matrimonium ſervus contraheret, intelligitur ei conceſſiſſe omnia quæ matrimonium requirit: ſi autem matrimonium ignorante, vel contradicente domino eſt contractum; non tenetur reddere debitum, ſed potius domino obedire, ſi utrumque ſimul eſſe non poſſit. Sed tamen in his multa particularia conſiderari debent, ſicut etiam in omnibus humanis actibus, ſcilicet periculum caſtitatis imminens uxoti, & impedimentum quod ex redditione debiti ſervitio imperato generat, & aliis huiuſmodi: quibus omnibus rite penſatis iudicari poterit cui magis ſervus obedire teneatur, domino, vel uxori.

Ad quartum dicendum, quod in tali caſu dicitur, quod dominus cogendus eſt ne ſervum vendat taliter quod faciat onera ma-

(a) *Al.* quamvis ius.

trimonii graviora, præcipue cum non deſit facultas ubique ſervum ſuum vendendi iuſto pretio.

Ad quintum dicendum, quod per religionem, & ordinis ſuſceptionem aliquis obligatur divinis obſequiis quantum ad totum tempus; ſed vir tenetur uxori debitum reddere non ſemper, ſed congruis temporibus: & ideo non eſt ſimile. Et præterea ille qui intrat religionem, & ſuſcipit ordinem, obligat ſe ad opera quæ ſunt naturalibus ſuperaddita, in quibus dominus poteſtatem eius habet; & non in naturalibus, ad quæ obligat ſe per matrimonium: unde poſſet continentiam vovere ſine conſenſu domini.

ARTICULUS III.

Utrum ſervitus matrimonio poſſit ſupervenire.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſervitus matrimonio non poſſit ſupervenire, ut vir ſe alteri vendat in ſervum. Quia quod in fraudem, & præiudicium alterius factum eſt, ratum eſſe non debet. Sed vir qui ſe in ſervum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, & ad detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad ſervitutem inducendam.

2. Præterea. Duo favorabilia præiudicant uni non favorabili. Sed matrimonium, & libertas ſunt favorabilia, & repugnant ſervituti, quæ non eſt favorabilis in iure. Ergo ſervitus talis debet penitus annullari.

3. Præterea. In matrimonio vir, & uxor ad paria iudicantur, ut ſupra (diſt. xxxi.) dictum eſt. Sed uxor non poteſt ſe in ancillam dare nolente marito. Ergo nec vir nolente uxore.

4. Præterea. Illud quod impedit rei generationem in naturalibus, deſtruit etiam rem generatam. Sed ſervitus viri neſciente uxore impedit matrimonii contractum antequam fiat. Ergo ſi poſſet matrimonio ſupervenire, deſtrueret matrimonium; quod eſt inconveniens.

Sed contra. Quilibet poteſt dare alteri quod ſuum eſt. Sed vir eſt ſui iuris, cum ſit liber. Ergo poteſt ius ſuum dare alteri.

Præterea. Servus poteſt nolente domino uxorem ducere, ut dictum eſt. Ergo eadem ratione vir poteſt domino ſe ſubdere, nolente uxore.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod vir ſubditur uxori ſolum in his quæ ad actum naturæ pertinent, in quibus ſunt æquales, ad quæ ſervitutis ſubiectio ſe non extendit; & ideo vir nolente uxore poteſt ſe alteri in ſervum dare: non tamen ex hoc matrimonium diſſolvetur, quia nullum impedimentum matrimonio ſuperveniens poteſt diſſolvere ipſum, ut prædictum eſt (diſt. xxxiv. quæſt. 1. ar. 1. ad 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod fraus bene poteſt nocere ei qui fraudem facit, ſed non poteſt alteri præiudicium generare: & ideo ſi vir in fraudem uxoris alteri det ſe in ſervum, ipſe damnum reportat, inæſtimabile libertatis bonum amittens; ſed uxori nullum poteſt ex hoc præiudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, & ad omnia quæ matrimonium requirit: non enim poteſt ab his retrahi domini ſui præcepto.

Ad ſecundum dicendum, quod quantum ad hoc quod ſervitus matrimonio repugnat, matrimonium ſervituti præiudicat: quia tunc ſervus tenetur uxori reddere debitum, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali, & his quæ ad naturam ſpectant ad paria vir, & uxor iudicentur, ad quæ conditio ſervituris non ſe extendit; tamen quantum ad diſpenſationem domus, & ad alia huiuſmodi ſuperaddita, vir eſt caput mulieris, & debet corrigere, non autem e converſo: & ideo uxor non poteſt ſe dare in ancillam nolente viro.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non ſufficiunt ad deſtruendum rem generatam. Sed in rebus perperuis poteſt impedimentum præſtari, ne res talis eſſe incipiat, non autem ut eſſe deſiſtat, ſicut patet de anima rationali: & ſimiliter etiam eſt de matrimonio, quod eſt perpetuum vinculum præſenti vita manente.

ARTICULUS IV.

Utrum filii debeant ſequi conditionem patris.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod filii debeant ſequi conditionem patris. Quia denominatio fit a digniori. Sed pater in generatione eſt dignior quam mater. Ergo &c.

2. Præ-

2. Præterea. Eſſe rei magis dependet a forma quam a materia. Sed in generatione pater dat formam, mater materiam, ut dicitur in XVI. de animalib. (vel Lib. II. de gener. animal. cap. IV.) Ergo magis debet ſequi proles patrem quam matrem.

3. Præterea. Illud præcipue debet aliquid ſequi cui magis ſimilatur. Sed filius plus ſimilatur patri quam matri, ſicut & filia plus matri. Ergo ad minus filius deberet ſequi patrem, & filia matrem.

4. Præterea. In ſacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, ſed per viros. Ergo proles magis ſequitur patrem quam matrem.

Sed contra. Si quis ſeminat in terra aliena, fructus ſunt eius cuius eſt terra. Sed venter mulieris reſpectu ſeminis viri eſt ſicut terra reſpectu ſementis. Ergo &c.

Præterea. In aliis animalibus hoc videmus, quæ ex diverſis ſpeciebus naſcuntur, quod partus magis ſequitur matrem quam patrem: unde muli qui naſcuntur ex equa & aſino, magis ſimilantur equis quam illi qui naſcuntur ex aſina & equo. Ergo ſimiliter debet eſſe in hominibus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum leges civiles partus ſequitur ventrem: & hoc rationabiliter, quia proles habet a patre complementum formale, ſed a matre ſubſtantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio eſt, cum ſervus ſit quaſi inſtrumentum domini in operando: & ideo proles in libertate, & ſervitute ſequitur matrem; ſed in his quæ pertinent ad dignitatem, quæ eſt forma rei, ſequitur patrem, ſicut in honoribus, & municipiis, & hereditate, & aliis: & huic etiam concordant canones, & lex Moyſi, ut patet Exod. XXI. In quibuſdam tamen terris quæ iure civili non reguntur, partus ſequitur deteriorem conditionem; ut ſi pater ſit ſervus, quamvis mater ſit libera, erunt filii ſervi; non tamen ſi poſt peractum matrimonium pater ſe in ſervum dedit nolente uxore, & ſimiliter ſi ſit e converſo. Si autem uterque ſit ſervilis conditionis, & pertineant ad diverſos dominos, tunc dividunt filios, ſi plures ſunt, vel ſi unus tantum, unus alteri recompenſabit de pretio, & accipiet prolem natam in ſui ſervitium*. Tamen non eſt credibile quod talis conſuetudo poſſit eſſe ita rationabilis, ſicut illud quod multorum ſapientum diuturno ſtudio determinatum eſt. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum eſt in recipiente per modum recipientis, & non per modum dantis: & ideo rationabile eſt quod ſemen receptum in muliere ad conditionem ipſius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater ſit dignius principium, tamen mater dat ſubſtantiam corporalem, ex parte cuius attenditur conditio ſervitutis.

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ ad rationem ſpeciei pertinent, magis ſimilatur filius patri quam matri; ſed in materialibus conditionibus magis debet ſimilari matri quam patri; quia res habet a forma eſſe ſpecificum, ſed conditiones materiales a materia.

Ad tertium dicendum, quod filius aſſimilatur patri ratione formæ quam habet in ſui complemento, ſicut & pater; & ideo ratio non eſt ad propoſitum.

Ad quartum dicendum, quod quia honor filii magis eſt ex patre quam ex matre, ideo in genealogiis in Scripturis, & ſecundum communem conſuetudinem magis nominantur filii a patre quam a matre; tamen in his quæ ad ſervitutem ſpectant, magis matrem ſequuntur.

ARTICULUS V.

Utrum defectus ætatis impediat matrimonium.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod defectus ætatis non impediat matrimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem uſque ad vigintiquinque annos. Ergo videtur quod uſque ad tempus iſtud non ſit confirmata ratio ad conſenſum; & ita videtur quod illud debeat eſſe tempus ſtatutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium poteſt contrahi. Ergo defectus ſtatutæ ætatis non impedit matrimonium.

2. Præterea. Sicut vinculum religionis eſt perpetuum, ita vinculum matrimonii. Sed ante decimumoctavum annum non poſſunt facere profeſſionem ſecundum novam (a) inſtitutionem*. Ergo nec matrimonium con-

(a) *Nicolai* conſtitutionem.

EX EDIT. P. NICOLAI * Sic etiam Albertus in eadem diſt. & ſic ſupponere videtur infra poſita reſponſio: quamvis nova conſtitutio ad quam alludit, Innocentii IV. vel Alexandri IV. . . . quartumdecimum annum notat, ut & in Supplemento mutatum eſt quæſt. LVIII. art. ult. Perperam prius indicabatur ad marginem cap. *Quia in Inſulis* extra de Regularibus, ubi pueri ante XVIII. annum recipi prohibentur: quia nec eſſe poteſt nova conſtitutio, quæ ibid. ex Gregorio prænotatur Lib. I. Epiſt. epiſt. XLVIII. nec niſi pro Monachis inſularibus lata dicitur, quia eorum congregatio durior eſt.

trahere, ſi defectus ætatis matrimonium impediret.

3. Præterea. Sicut conſenſus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte mulieris. Sed mulier ante quartumdecimum annum poteſt contrahere matrimonium. Ergo & vir.

4. Præterea. Impotentia coeundi, niſi ſit perpetua, & ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus ætatis non eſt perpetuus, nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Præterea. Non continetur in aliquo prædictorum impedimentorum (*a*); & ita non videtur matrimonii eſſe impedimentum.

Sed contra eſt quod Decretalis * (de deſponſ. impub. cap. *Atteſtationes*, & cap *Ex litteris*) dicit, quod puer qui non poteſt reddere debitum, non eſt aptus matrimonio Sed ante decimumquartum annum ut in pluribus non poteſt reddere debitum, ut patet in IX. de animalibus (vel VII. de hiſtor. animal. cap. I.) Ergo &c.

Præterea. Omnium natura conſtantium poſitus eſt terminus magnitudinis, & augmenti; * * & ita videtur, cum matrimonium ſit naturale, quod debeat habere determinatum tempus, per cuius defectum impeditur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus cuiuſdam, ordinationi legis poſitivæ ſubiacet, ſicut & alii contractus: unde ſecundum iura determinatum eſt quod ante illud tempus diſcretionis quo uterque poſſit de matrimonio ſufficienter deliberare, & debitum ſibi invicem reddere matrimonia non contrahantur: & ſi non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus ut in pluribus eſt in maſculis in quartodecimo anno, in femina autem in duodecimo anno, cuius ratio ſupra diſt. XXVII. (quæſt. 2. art. 3. in corp.) dicta eſt. Quia tamen præcepta iuris poſitivi ſequuntur id quod eſt in pluribus, ſi aliquis ad perfectionem debitam ante tempus prædictum perveniat, ita quod vigor naturæ, & rationis, defectum ætatis ſuppleat, matrimonium non diſſolvitur: & ideo ſi contrahentes ante annos pubertatis carnaliter ante tempus prædictum fuerint copulati, nihilominus matrimonium ſtat indiſſolubile.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis ad quæ natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, ſicut in aliis: & ideo ante poteſt in matrimonium ſufficienter deliberans conſentire quam poſſit in contractibus aliis res ſuas ſine tutore pertractare.

Et ſimiliter etiam dicendum eſt ad ſecundum: quia votum religionis eſt eorum quæ ſunt ſupra inclinationem naturæ, quæ maiorem difficultatem habent quam matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut dicitur in IX. de animalibus (vel Lib. VII. de hiſt. animal. cap. III.) & ſupra diſt. XXVII. (quæſt. II. art. 2. ad 3.) dictum eſt: & ideo non eſt ſimile de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ex parte iſta non ſolum eſt impedimentum propter impotentiam coeundi, ſed propter defectum rationis, quæ adhuc non ſufficit ad conſenſum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

Ad quintum dicendum, quod ſicut impedimentum quod eſt ex furia, reducitur ad impedimentum erroris; ita & impedimentum quod eſt ex defectu ætatis: quia homo non habet uſum plenum liberi arbitrii.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quod *ſi ipſa fuerit in ſervitute detenta, ſi eam a ſervitute redimere poteſt, faciat; ſi non poteſt, ſi voluerit, aliam accipiat.* Sciendum, quod ſi antequam ſit detecta ſervitus uxoris, de qua dubitatur, petat debitum; ſi levi ſuſpicione moveatur (*b*) vir, debet reddere debitum: nec ex hoc ei aliquod præiudicium generatur. Si autem ex cauſa probabili dubitet, vel vehementer præſumat, aut certe cognoſcat; non debet ei debitum reddere, Eccleſia præcipiente: quia vel ſibi præiudicium faceret, ſi eam uxorio affectu cognoſceret; aut alias fornicaretur.

(a) *Addit Nicolai* hic defectus. (b) *Al. deeſt* vir.

EX. EDIT. P. NICOLAI. * De frigidis & maleficiatis cap. *Quod ſedem*. * * Lib. II. de Anima text. xlx.

DISTINCTIO XXXVII.

In quo ordine nequeat fieri coniugium.

SUnt igitur quidam ordines in quibus nullatenus poteſt contrahi coniugium; et ſi interceſſerit copula, fit divortium, ut ſacerdotium, diaconatus, & ſubdiaconatus. (1) In aliis vero permittitur ſortiri coniugium, niſi religionis habitum ſumpſerint, vel continentiæ votum fecerint. Unde Leo Papa: * „ Clericos, lectores, „ hoſtiarios, exorciſtas, acolythos, ſi extra votum, & habitum inveniuntur, & „ continentiam profiteri nolunt, uxorem ducere virginem Eccleſia Romana permit- „ tit, non viduam, vel repudiatam: quia deinceps nec ad ſubdiaconatum provehi „ poterunt, nec laicus uxorem ſortitus niſi virginem, vel bigamus ad clericatum. (2) " Item ex Carthaginenſi Concilio (V. cap. xxxi.) „ Placuit Epiſcopos, preſ- „ byteros, diaconos, ſubdiaconos etiam, ab uxoribus abſtinere: quod ſi non fece- „ rint, etiam ab eccleſiaſtico removeantur officio. Ceteros vero clericos ad hoc non „ cogit. " Item Leo Papa (I. epiſt. xcii. ad Ruſticum cap. iii.) „ Lex conti- „ nentiæ eadem eſt miniſtris altaris quæ Epiſcopis, & presbyteris: qui cum eſſent „ laici, vel lectores, licite uxores ducere potuerunt; ſed cum ad prædictos perve- „ nerunt gradus, cœpit eis non licere quod licuit. " Item in VI. Synodo (can. vi.) „ Si quis eorum qui ad clerum accedunt, voluerit nuptiali lege mulieri copulari, „ hoc ante ordinem ſubdiaconatus faciat. " Item Calixtus Papa: ** „ Presbyteris, „ diaconibus, ſubdiaconibus, monachis concubinas habere, ſeu matrimonium con- „ trahere, penitus interdicimus: contracta quoque matrimonia ab huiuſmodi perſo- „ nis diſiungi, & perſonas ad pœnitentiam debere redigi, iuxta ſanctorum canonum „ diſtrictionem iudicamus. " Item Gregorius: *** „ Nullum facere ſubdiaconum „ Epiſcopi præſumant, niſi qui ſe caſte victurum promiſerit: quia nullus debet ad „ miniſterium altaris accedere niſi cuius caſtitas ante ſuſceptum miniſterium fuerit „ approbata. "

De interfectoribus ſuarum coniugum.

HIs adiiciendum eſt de occiſoribus ſuarum coniugum; de quibus Nicolaus Papa ſcribit Rodulpho Bituricenſi Archiepiſcopo (ut refertur cauſa xxxiii. quæſt. 2.) „ Interfectores ſuarum coniugum ſine iudicio (cum non addis (3) adulterarum, „ vel aliquid huiuſmodi) quid aliud habendi ſunt quam homicidæ? Ac per hoc ad „ pœnitentiam redigendi; quibus penitus denegatur coniugium. " Hic videtur Nicolaus permittere maritis pro adulterio, aut alio huiuſmodi uxores ſuas interficere. Sed eccleſiaſtica diſciplina ſpirituali gladio, non materiali criminoſos feriri iubet. Unde idem Nicolaus. **** „ Inter hæc veſtra ſanctitas addere ſtuduit, ſi cuius u- „ xor adulterium perpetraverit, utrum marito eius ſecundum mundanam legem in- „ terficere eam liceat. Sed ſancta Dei Eccleſia, quæ numquam mundanis conſtrin- „ gitur legibus, gladium non habet niſi ſpiritualem. " Item Pio Papa (ibid.) „ Quicumque propriam uxorem abſque lege, & ſine cauſa interfecerit, aliamque „ duxerit, armis depoſitis publicam agat pœnitentiam; & ſi contumax extiterit, „ anathematizetur uſquequo conſentiat. "

(1) *Nicolai*: Aliis vero. (2) *Addit Nicolai* poteſt aſcendere. (3) *Al.* adulteram.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Scilicet Leo nonus contra Nicetam, ex quo refertur in Decretis diſt. xxxii. cap. *Seriatim*, vel ex Humberto Cœnomanenſi eius Legato ad Nicetam Abbatem reſpondente. ** Refertur in Dec. diſt. xxvii. cap. *Presbyteris*, & Calixti ſecundi nomine prænotatur; ſed aliunde ſumptum appendix notat. *** Refertur ibid. cap. *Nullum*. **** Albino Archiepiſcopo ſcribens, ubi ſupra.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de impedimentis quæ faciunt perſonas medias inter penitus legitimas, & penitus illegitimas, hic determinat de impedimentis quæ faciunt perſonas penitus illegitimas: & dividitur in partes duas. In prima determinat de impedimentis quæ faciunt perſonas illegitimas reſpectu cuiuslibet perſonæ; in ſecunda de impedimentis quæ faciunt perſonas illegitimas reſpectu aliquarum perſonarum, & non reſpectu omnium, XXXIX. diſt. ibi, *Poſt hæc de diſpari cultu videndum eſt*. Prima in duas. In prima determinat de impedimento ordinis; in ſecunda de impedimento voti, XXXVIII. diſt. ibi, *Nunc de voto inſpiciamus*. Prima in duas. In prima oſtendit quomodo matrimonium per ordines impediatur; in ſecunda quomodo impeditur per uxoricidii crimen, ibi, *His adiiciendum eſt &c.*

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima de impedimento ordinis. Secunda de uxoricidio.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum ordo præcedens impediat matrimonium.

Secundo. Utrum matrimonium præcedens ordinem ſequi patiatur.

ARTICULUS I.

Utrum ordo impediat matrimonium.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ordo non impediat matrimonium. Quia nihil impeditur niſi a ſuo contrario. Sed ordo non eſt contrarius matrimonio, cum utrumque ſit ſacramentum. Ergo non impedit ipſum.

2. Præterea. Idem ordo eſt apud nos, & apud Eccleſiam orientalem. Sed apud Eccleſiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo nec apud occidentalem.

3. Præterea. Matrimonium ſignificat coniunctionem Chriſti & Eccleſiæ. Sed hoc præcipue congruit ſignificari in his qui ſunt miniſtri Chriſti, ſcilicet ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Præterea. Omnes ordines ad aliquid ſpirituale ordinantur. Sed ordo non poteſt impedire matrimonium niſi ratione ſpiritualitatis. Ergo ſi ordo impedit matrimonium, quilibet ordo impediet; quod falſum eſt.

5. Præterea. Omnes ordinati poſſunt eccleſiaſtica beneficia habere, & privilegio clericali gaudere, & æqualiter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impediat, quia uxorati non poſſunt habere beneficium eccleſiaſticum, nec gaudere privilegio clericali, ut Iuriſtæ dicunt; tunc quilibet ordo impedire deberet; quod falſum eſt, ut patet per Decretalem Alexandri (III.) de cler. coniug. (cap. *Si qui*, cap. *Quod a te*, & aliis) & ſic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impediet.

Sed contra eſt quod Decretalis dicit (ibid.) *Si in ſubdiaconatu, & aliis ſuperioribus ordinibus uxores accepiſſe noſcuntur, eos uxores dimittere compellatis*: quod non eſſet, ſi eſſet verum matrimonium.

Præterea. Nullus vovens continentiam poteſt matrimonium contrahere. Sed quidam ordines ſunt qui habent votum continentiæ annexum, ut ex littera patet. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ordo ſacer de ſui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedire debeat: quia in ſacris ordinibus conſtituti ſacra vaſa, & ſacramenta tractant; & ideo decens eſt ut munditiam corporalem per continentiam ſervent. Sed quod impediat matrimonium, ex conſtitutione Eccleſiæ habet; tamen aliter apud Latinos quam apud Græcos: quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum ſolum ex vi ordinis; ſed apud Latinos impedit ex vi ordinis, & ulterius ex voto continentiæ, quod eſt ordinibus ſacris annexum: quod etiam ſi quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipſo quod ordinem ſuſcipit, ſecundum ritum occidentalis Eccleſiæ intelligitur emiſiſſe: & ideo apud Græcos, & alios Orientales ſacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti uſum: poſſunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non poſſint matrimonium de novo contrahere. Sed apud occidentalem Eccleſiam impedit matrimonium, & matrimonii uſum; niſi forte ignorante, aut contradicente uxore vir ordinem ſacrum ſuſceperit, quia ex hoc non poteſt ei aliquod præiudicium generari. Quomodo autem ordines ſacri diſtinguantur a non ſacris nunc, & in primitiva Eccleſia, ſupra diſt. XXIV. (quæſt. II. art. I. quæſtiunc. 3.) dictum eſt.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo ſacer non habeat contrarietatem ad matrimonium, inquantum eſt ſacramentum; habet tamen repugnantiam quamdam ad ipſum ratione ſui actus, qui ſpirituales actus impedit.

Ad ſecundum dicendum, quod iam patet quod obiectio procedit ex falſis. Ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis ubique non habeat votum annexum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui ſunt in ſacris ordinibus conſtituti, ſignificant Chriſtum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de ordine (diſt. XXIII. quæſt. II. art. I. quæſt. 3.) patet, quam illi qui ſunt matrimonio iuncti: & ideo ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod illi qui ſunt in minoribus ordinibus conſtituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere: quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua ſpiritualia, non tamen immediate habent acceſſum ad tractandum ſacra, ſicut illi qui ſunt in ſacris ordinibus. Sed ſecundum ſtatutum occidentalis Eccleſiæ matrimonii uſus executionem ordinis non ſacri impedit propter ſervandam maiorem honeſtatem in officiis Eccleſiæ. Et quia aliquis ex beneficio eccleſiaſtico tenetur ad executionem ordinis, & ex hoc ipſo privilegio clericali gaudet; ideo hæc apud Latinos *clericis* uxoratis auferuntur.

Et per hoc patet ſolutio ad ultimum.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonio ordo ſacer ſupervenire poſſit.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod matrimonio ordo ſacer ſupervenire non poſſit. Quia fortius præiudicat minus forti. Sed fortius eſt vinculum ſpirituale quam corporale. Ergo ſi matrimonio iunctus ordinem ſuſcipiat, præiudicium generabitur uxori, ut non poſſit debitum exigere; cum ordo ſit vinculum ſpirituale, & matrimonium corporale: & ſic videtur quod non poſſit ordinem ſacrum ſuſcipere poſt matrimonium conſummatum.

2. Præterea. Poſt matrimonium conſummatum unus coniugum ſine alterius conſenſu non poteſt continentiam vovere. Sed ordo ſacer habet continentiæ votum annexum. Ergo ſi vir ordinem ſacrum invita uxore acciperet, cogeretur uxor invita continentiam ſervare: quia non poſſet alteri nubere, viro vivente.

3. Præterea. Etiam ad tempus non poteſt vir vacare orationi ſine conſenſu uxoris, ut habetur I. Corinth. VII. Sed apud Orientales illi qui ſunt in ſacris conſtituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium ſuum. Ergo nec ipſi poſſunt ordinari ſine conſenſu uxorum, & multo minus Latini.

4. Præterea. Vir, & uxor ad paria iudicantur. Sed ſacerdos Græcus defuncta uxore ſua non poteſt aliam ducere. Ergo nec uxor defuncto viro. Sed non poteſt ſibi auferri facultas nubendi poſt mortem viri per viri actum. Ergo vir non poteſt ſuſcipere ordines poſt matrimonium.

5. Præterea. Quantum matrimonium opponitur ordini, tantum e converſo. Sed ordo præcedens impedit matrimonium. Ergo e converſo.

Sed contra. Religioſi tenentur ad continentiam, ſicut illi qui ſunt in ſacris ordinibus. Sed poſt matrimonium poteſt aliquis religionem intrare, defuncta, vel conſentiente uxore. Ergo & ordinem ſuſcipere.

Præterea. Aliquis poteſt fieri ſervus hominum poſt matrimonium. Ergo & ſervus Dei per ſuſceptionem ordinis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis ſacri ſuſceptionem: quia ſi matrimonio iunctus ad ſacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis ſuſcipit, ſed executione ordinis caret; ſi autem volente uxore, vel ipſa defuncta, ordinem ſacrum accipit, recipit ordinem, & executionem.

Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis ſolvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium ex parte eius qui ordinem ſuſcipit: quia non poteſt petere debitum, nec uxor tenetur ei reddere. Sed tamen non ſolvit ex parte alterius, quia ipſe uxori tenetur debitum reddere, ſi non poſſit eam inducere ad continentiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi uxor ſciat, & de eius conſenſu vir ordinem ſacrum ſuſceperit, tenetur continentiam perpetuam vovere; non tamen tenetur religionem intrare, ſi ſibi non timeat de periculo caſtitatis, propter hoc quod vir eius ſolemne votum emiſit; ſecus autem ſi emiſiſſet votum ſimplex. Si autem ſine eius conſenſu

ſu ſuſceperit, non tenetur: quia ex hoc nullum ſibi præiudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut probabilius videtur (quamvis quidam contrarium dixerint) etiam Græci non debent accedere ad ſacros ordines ſine conſenſu uxorum, quia ad minus tempore miniſterii ſui fraudarentur debiti redditione; quo fraudari non poſſunt ſecundum ordinem iuris, ſi eis contradicentibus, aut ignorantibus viri ordines ſuſceperint.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicitur, eo ipſo quod mulier conſentit apud Græcos quod vir ſuus ordinem ſuſcipiat, obligat ſe ad hoc quod ipſa in perpetuum alteri non nubat: quia ſignificatio matrimonii non ſervaretur, quæ in matrimonio ſacerdotis præcipue exigitur. Si autem ſine conſenſu eius ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro cauſa noſtrum conſenſum, non autem ordo, ſed habet cauſam ſacramentalem determinatam a Deo: & ideo matrimonium poteſt impediri ex ordine præcedente, quod non ſit verum matrimonium, non autem ordo ex matrimonio, quod non ſit verus ordo: quia ſacramentorum virtus eſt immutabilis, ſed actus humani poſſunt impediri.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de uxoricidio: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum in aliquo caſu liceat uxorem occidere.

Secundo. Utrum uxoricidium impediat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrum liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehenſam.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehenſam. Lex enim divina præcipit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec occidens propriam uxorem, ſi ſit adultera.

2. Præterea. Illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet perſonam ream mortis. Cum ergo lex commiſerit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehenſæ, videtur quod ei liceat.

3. Præterea. Vir habet maiorem poteſtatem ſuper uxorem adulteram quam ſuper eum qui cum ipſa adulterium commiſit. Sed ſi vir percutiat clericum, quem cum propria uxore invenit, non eſt excommunicatus. Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehenſam.

4. Præterea. Viri eſt uxorem ſuam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem iuſtæ pœnæ. Cum ergo iuſta pœna adulterii ſit mors, quia eſt capitale crimen, videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra. In littera dicitur, quod Eccleſia Dei, quæ numquam conſtringitur legibus mundanis, gladium non habet niſi ſpiritualem. Ergo videtur quod ei qui vult eſſe de Eccleſia, non ſit licitus uſus legis illius quæ uxoricidium permittit.

Præterea. Vir, & uxor ad paria iudicantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehenſum. Ergo nec viro uxorem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod virum interficere uxorem contingit dupliciter. Uno modo per iudicium civile, & ſic non eſt dubium quod ſine peccato poteſt vir zelo *iuſtitiæ*, non livore vindictæ, aut odii motus uxorem adulteram in iudicio ſæculari accuſare criminaliter de adulterio, & pœnam mortis a lege ſtatutam petere, ſicut etiam licet accuſare aliquem de homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accuſatio poteſt fieri in iudicio eccleſiaſtico, quia Eccleſia non habet gladium materiale, ut in littera dicitur. Alio modo poteſt eam per ſeipſum occidere non in iudicio convictam; & ſic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque ſciat eam adulteram, neque ſecundum leges civiles, neque ſecundum legem conſcientiæ licet. Sed lex civilis quaſi licitum computat quod in ipſo actu eam interficiat, non quaſi præcipiens, ſed quaſi pœnam homicidii non inferens, propter maximum incitamentum quod habet vir in tali facto ad occiſionem uxoris. Sed Eccleſia in hoc non eſt aſtricta legibus humanis, ut iudicet eum ſine reatu pœnæ æternæ, vel pœnæ eccleſiaſtico iudicio infligendæ, ex hoc quod eſt ſine reatu pœnæ infligendæ per iudicium ſæculare. Et ideo in nullo caſu licet viro interficere uxorem propria auctoritate.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnam illam infligendam lex non commiſit perſo-

nis privatis, ſed perſonis publicis quæ habent officium ad hoc deputatum; vir autem non eſt iudex uxoris: & ideo non poteſt eam interficere, ſed coram iudice accuſare.

Ad ſecundum dicendum, quod lex civilis non commiſit viro occiſionem uxoris quaſi præcipiens (quia ſic non peccaret, ſicut nec miniſter iudicis peccat latronem occidens condemnatum ad mortem) ſed permiſit, pœnam non adhibens: unde etiam difficultates quaſdam appoſuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non probatur quod ſit licitum ſimpliciter, ſed quantum ad immunitatem ab aliqua pœna: quia etiam excommunicatio quædam pœna eſt.

Ad quartum dicendum, quod duplex eſt congregatio: quædam œconomica, ſicut familia aliqua; & quædam politica, ſicut civitas, aut regnum. Ille igitur qui præeſt ſecundæ congregationi, ut Rex, aut iudex, poteſt infligere pœnam & corrigentem perſonam, & exterminantem ad purgationem communitatis cuius curam gerit. Sed ille qui præeſt in prima congregatione, ſicut paterfamilias, non poteſt infligere niſi pœnam corrigentem, quæ non ſe extendit ultra terminos emendationis, quam tranſcendit pœna mortis: & ideo vir qui ſic præeſt uxori, non poteſt ipſam interficere, ſed alias caſtigare.

ARTICULUS II.

Utrum uxoricidium matrimonium impediat.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium. Directius enim opponitur matrimonio adulterium quam homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec homicidium uxoris.

2. Præterea. Gravius peccatum eſt occidere matrem quam uxorem: quia nunquam licet verberare matrem, licet autem verberare uxorem. Sed occiſio matris non impedit matrimonium. Ergo nec occiſio uxoris.

3. Præterea. Magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit, quam qui uxorem ſuam, inquantum minus habet de motivo, & minus ad eum ſpectat eius correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Præterea. Remota cauſa removetur effectus. Sed peccatum homicidii poteſt per pœnitentiam removeri. Ergo & impedimentum matrimonii quod ex eo cauſatur; & ita videtur quod poſt peractam pœnitentiam non prohibeatur matrimonium contrahere.

Sed contra eſt quod canon dicit (ex Nicolao I. diſt. xxxiii. in Decretis): *Interfectores ſuarum coniugum ad pœnitentiam redigendi ſunt, quibus penitus denegatur coniugium.*

Præterea. In eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod uxoricidium ex ſtatuto Eccleſiæ matrimonium impedit. Sed quandoque impedit contrahendum, & non dirimit contractum, quando ſcilicet vir propter adulterium, aut propter odium occidit uxorem; tamen ſi timetur de incontinentia eius, poteſt cum eo diſpenſari per Eccleſiam, ut licite matrimonium contrahat. Quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem ſuam, ut ducat eam cum qua mœchatur: tunc enim efficitur illegitima perſona ſimpliciter ab contrahendum cum illa, ita quod ſi de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur. Sed ex hoc non efficitur perſona ſimpliciter illegitima reſpectu aliarum mulierum: unde ſi cum alia contraxerit, quamvis peccet contra ſtatutum Eccleſiæ faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium, & adulterium in aliquo caſu impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt contractum, ſicut de uxoricidio hic dicitur, & de adulterio, ut habitum eſt ſupra diſt. xxxv. (in expoſitione litteræ.) Vel dicendum, quod uxoricidium eſt contra ſubſtantiam coniugii, ſed adulterium eſt contra bonum fidei ei debitæ; & ſic adulterium non eſt magis contra matrimonium quam uxoricidium: & ita ratio procedit ex falſis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimpliciter loquendo, gravius peccatum eſt occidere matrem quam uxorem, & magis contra naturam: quia naturaliter homo matrem reveretur; & ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, & pronior eſt ad interfectionem uxoris; ad cuius pronitatis repreſſionem uxoricidis eſt matrimonium ab Eccleſia interdictum.

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, ſicut ille qui propriam

priam uxorem interficit: & ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod non eſt neceſſarium quod deleta culpa deleatur omnis pœna, ſicut de irregularitate patet: non enim pœnitentia reſtituit in priſtinam dignitatem, quamvis poſſit reſtituere in priſtinum ſtatum gratiæ, ut ſupra diſt. XIV. dictum eſt.

EXPOSITIO TEXTUS.

UXorem virginem, &c. Intelligitur ſub hypotheſi; ideſt, ſi ad clericatum redire deſiderat ad ſacerdotium promovendus.

Sancta Dei Eccleſia gladium non habet &c. Contra eſt quod Bernardus dicit ad Eugenium (Lib. IV. de conſid. cap. III.) quod Eccleſia utrumque gladium habet. Et dicendum, quod habet ſpiritualem tantum quantum ad executionem ſua manu exercendam; ſed habet etiam temporalem quantum ad eius juſſionem: quia eius nutu extrahendus eſt, ut dicit Bernardus (ibidem.)

DISTINCTIO XXXVIII.

De voto.

NUnc de voto inſpiciamus. Votum eſt teſtificatio quædam promiſſionis ſpontaneæ, quæ Deo, & de his quæ Dei ſunt, proprie fieri debet. Sunt tamen & vota ſtultorum, quæ frangenda ſunt.

De votorum differentiis.

SCiendum vero, quod votorum aliud eſt commune, aliud ſingulare. Commune, ut illud quod in baptiſmo omnes faciunt, cum ſpondent renuntiare diabolo, & pompis eius. Singulare, ut cum aliquis ſponte promittit ſervare virginitatem, & continentiam, vel aliquid huiuſmodi. Item ſingulare votum aliud eſt privatum, aliud ſolemne. Privatum eſt in abſcondito factum, ſolemne vero in conſpectu Eccleſiæ factum. Item. Privatum ſi violetur, peccatum eſt mortale; ſolemne vero violare, peccatum, & ſcandalum eſt. (Ex Hugone de S. Victore Lib. II. de ſacram. part. XII. cap. III.) Qui privatum faciunt votum continentiæ, matrimonium contrahere non debent, quia contrahendo mortaliter peccant. Si tamen contraxerint, non ſeparentur: quia probari non poteſt quod occulte factum eſt. Qui vero ſolemniter vovent, nullatenus coniugium inire queunt; quibus non ſolum nubere, ſed & velle damnabile eſt. Unde Auguſtinus (de bono viduitatis cap. VIII.) „ In coniugali vinculo ſi pudicitia ſervatur, damnatio non timetur; „ ſed in viduali continentia, & virginali excellentia virtus muneris amplioris ex„ petitur; qua expetita, & electa, & voto oblata, iam non ſolum capeſſere nu„ ptias, ſed etiamſi non nubatur, nubere velle damnabile eſt. “ Voventibus enim virginitatem, vel viduitatem non ſolum nubere, ſed etiam velle (1) nubere damnabile eſt. Quod Apoſtolus oſtendit Timotheo ſcribens (I. Tim. cap. V. 11.) „ Adoleſcentiores viduas devita. Cum enim luxuriatæ fuerint, in Chriſto nubere „ volunt; “ ideſt, cum poſt votum continentiæ in deliciis egerint vitam, non dico nubunt, ſed nubere volunt in Chriſto; quaſi tunc non ſit peccatum. Sed quod ſit, oſtendit ſubdens: „ Habentes damnationem. “ Et quare? Subdit: „ Quia „ primam fidem irritam fecerunt, “ etſi non nubendo, tamen volendo; ut voluntatem quæ a propoſito cecidit, appareat eſſe damnatam, ſive ſequantur nuptiæ, ſive non. Damnatur enim propoſiti fraus, damnantur tales, quia continentiæ fidem primam irritam fecerunt, ideſt votum, vel in voto violato, fidem quam in baptiſmo profeſſi ſunt. Si autem pro voluntate nubendi damnantur, conſtat, ſi eam

(1) *Al. deeſt* nubere.

eam effectui mancipaverint, revocandum id eſſe in irritum, eaſque (1) coercendas redire ad propoſitum. Unde Gregorius: * „ Viduas a propoſito recedentes viduitatis, „ ſuper quibus nos conſuluiſti, credo te noſſe a ſancto Paulo, niſi convertantur, „ olim eſſe damnatas: quas & nos apoſtolica auctoritate damnandas, & a com„ munione fidelium, atque a liminibus Eccleſiæ arcendas fore cenſemus, uſquequo „ obediant Epiſcopis ſuis, & ad bonum quod cœperunt, invitæ, aut voluntariæ „ revertantur. “

De virginibus non velatis.

„ DE virginibus autem non velatis, ſi deviaverint, a prædeceſſore noſtro In„ nocentio Papa tale decretum habemus. ** Hæ quæ nondum ſacro velami„ ne tectæ, tamen in propoſito virginali ſemper ſimulaverunt permanere, licet ve„ latæ non fuerint, tamen ſi nupſerint (2) aliquo tempore his agenda pœniten„ tia eſt: quia ſponſio earum a Domino tenebatur. Si enim inter homines ſolet „ bonæ fidei contractus nulla ratione diſſolvi, quanto magis iſta pollicitatio, quam „ cum Deo pepigit, ſolvi ſine vindicta non poterit? “ Item (ibid.) „ Si virgines „ nondum velatæ taliter publica pœnitentia puniuntur, & a cœtu fidelium uſque „ ad ſatisfactionem excluduntur; quanto magis viduæ, quæ perfectioris ætatis, & „ maturioris conſilii exiſtunt, & habitum religionis aſſumpſerunt, & deinde apo„ ſtataverunt, atque ad priorem vomitum ſunt reverſæ, a nobis, & ab omnibus „ fidelibus a liminibus Eccleſiæ, & a cœtu fidelium uſque ad ſatisfactionem ſunt „ eliminandæ, & carceribus tradendæ? “ Ex his apparet virgines, vel viduas voto continentiæ aſtrictas, ſive fuerint velatæ, ſive non, nullatenus coniugium ſortiri poſſe. Quod itidem de omnibus intelligendum eſt qui continentiam voverunt. Quod enim ante erat licitum, poſt votum fit illicitum. Non eſt igitur prætermittendum quod Innocentius Papa de viduis, & puellis decrevit. *** „ Quæ „ Chriſto ſpiritualiter nubunt, ſi poſtea publice nupſerunt, non eas admittendas „ eſſe ad pœnitentiam, niſi hi quibus ſe iunxerant, de mundo receſſerint. Si „ enim de (3) hominibus hæc ratio cuſtoditur, ut quæcumque vivente viro al„ teri nupſerit, adultera habeatur, nec ei agendæ pœnitentiæ licentia conceditur, „ niſi unus de illis fuerit defunctus; quanto magis de illa tenenda eſt, quæ ante „ ſe immortali ſponſo coniunxerat, & poſt ad humanas nuptias tranſmigraverit? “ Attende, quod non ſolum coniugium talibus negare videtur, ſed etiam locum pœnitentiæ. Sed non ita intelligendum eſt, ut aliquando excludantur a pœnitentia quæ digne pœnitentiam agere volunt; ſed illæ non ſunt admittendæ ad pœnitentiam, quæ ab inceſtus copula diſcedere nolunt: quia poſt religionis propoſitum non poteſt Deo reconciliari per pœnitentiam quæ ad habitum ſuæ profeſſionis redire neglexerit. Tunc (4) autem ille cui ſe coniunxerat, ei defunctus erit, cum ab eius illicitis amplexibus hæc penitus receſſerit. Cum ergo dicitur eas non eſſe admittendas ad pœnitentiam, niſi hi quibus ſe iunxerant, de mundo receſſerint, ſubaudiendum eſt, eis. Tunc enim eis viri de mundo recedunt, & defunguntur, cum ab eorum concupiſcentia iſtæ ſe alienant: quem ſenſum ſimilitudo ſubdita declarat, & confirmat.

Quam grande malum ſit adulterium.

CUm vir, & mulier legitime coniuncti ſunt, conſtat alterum altero vivente ad aliam non poſſe tranſire copulam; alioquin adulterium committit: de quo Clemens Papa **** ait: „ Quid in omnibus peccatis adulterio eſt gravius? Secun-

Bb 2 „ dum

(1) *Al.* arcendas. (2) *Nicolai*. aliquanto. (3) *Al.* de omnibus. (4) *Nicolai* enim: *item al. utrumque deeſt.*
EX EDIT. P. NICOLAI. * Bonifacio ſcribens, ut in Decretis refertur cauſa XXVII. quæſt. I. cap. *Viduas*. ** Nempe ibidem in Decretis cap. *Hac vero*, & ſumptum eſt ex epiſt. II. Innocentii I. ad Victricium cap. XIII. *** Ibidem cap. *Quæ Chriſto* ex epiſtola ſuperius indicata cap. XII. **** Iacobo ſcribens, ex quo refertur etiam in Decretis cauſa XXXII. quæſt. VII. cap. *Quid in omnibus*.

„ dum namque in pœnis tenet locum, quem primum habent illi qui aberrant à „ Deo. “ Graviſſime ergo peccant adulteri, graviter fornicarii; ſed cunctis his gravius inceſtuoſi: quos omnes tranſcendunt contra naturam delinquentes. Unde Auguſtinus: * „ Adulterii malum vincit fornicationem, vincitur ab inceſtu: peius „ enim eſt cum matre, quam cum aliena uxore dormire. Sed horum omnium „ peſſimum eſt quod contra naturam fit, ut ſi vir membro mulieris non ad hoc „ conceſſo utatur, hoc execrabiliter fit in meretrice, ſed execrabilius fit in uxo„ re. “

De illis qui poſt longam captivitatem redeunt.

HIc quæritur de illis feminis quæ putantes viros ſuos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniqua dominatione numquam liberandos, in aliorum coniugia tranſierunt; ſi illi qui putabantur periiſſe, remeaverint, utrum eis reddi debeant, & an ſecundi fornicati ſint, & ipſæ reæ adulterii. De hoc Leo Papa ſic ait ** „ Neceſſe eſt (1) ut legitimarum ſœdera nuptiarum reintegranda cre„ damus, & remotis (2) his quæ hoſtilitas intulit cuique, id legitime refor„ metur quod (3) habuit: procurandumque eſt ut recipiat quiſque quod proprium „ eſt. (4) Nec tamen culpabilis iudicetur, & quaſi alieni iuris pervaſor habea„ tur qui perſonam eius mariti, qui iam non eſſe æſtimabatur, aſſumpſit. Sic „ enim multa quæ ad eos qui in captivitatem ducti ſunt, pertinebant, in ius alie„ num tranſire potuerunt; & tamen plenæ iuſtitiæ eſt ut eiſdem reverſis reformen„ tur. Ideoque ſi viri poſt longam captivitatem reverſi, ita in dilectione ſuarum „ coniugum perſeverant, ut eas cupiant in ſuum redire conſortium, dimittendum „ eſt, & inculpabile iudicandum quod neceſſitas intulit, & reſtituendum quod fi„ des poſcit. (5) Sin autem aliquæ mulieres ita virorum poſteriorum amore ſunt „ captæ ut malint his cohærere quam ad legitimum tranſire conſortium, merito „ ſunt notandæ, ita ut eccleſiaſtica communione priventur, quæ de re excuſabili „ contaminationem criminis elegerunt. Redeant ergo in ſuum coniugia ſtatum: „ quia ſicut mulieres quæ ad viros ſuos reverti noluerint, impiæ ſunt habendæ, „ ita illæ quæ redeunt, merito ſunt laudandæ. “ Ex his oſtenditur illos qui taliter iunguntur ut credant virum interemptum, per ignorantiam aliquam excuſationem habere de peccato; & tantum primam copulam eſſe legitimam, non ſecundam: veniam tamen habere, ſi careant opprobrio malæ voluntatis. Sed ſi quis relicta in patria ſua uxore in longinquam abiens regionem, aliam ducat uxorem, deinde pœnitentia ductus eam dimittere velit, aſſerens ſe aliam habuiſſe quæ vivit; nec Eccleſia permittat, quæ quod ille aſſerit, ignorat: quæritur, an in hac ſecunda copula ſit coniugium. Sane dici poteſt, non eſſe coniugium, & mulierem de crimine excuſari per ignorantiam, virum autem adulterium admiſiſſe. Sed ex quo ad primam redire volens, nec valens, cogitur Eccleſiæ diſciplina hanc tenere, incipit excuſari per obedientiam, & timorem de hoc quod poſcenti mulieri debitum reddit, a qua ipſe numquam poſcere debet: & ſic de aliis huiuſmodi ſentiendum eſt.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de impedimento ordinis, hic determinat de impedimento voti: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit quomodo impeditur a matrimonio contrahendo per votum quo Deo ſe obligat; in ſecunda quomodo impeditur a matrimonio per aliud matrimonium iam contractum, quo ſe homo uxori obligavit, ibi, *Cum vir, & mulier &c.* Prima in tres. In prima oſtendit quid ſit votum. In ſecunda diſtinguit multiplex votum, ibi, *Sciendum vero, quod votorum aliud eſt commune, aliud ſingu-*

(1) *Al.* ut ad legitimarum fœdera nuptiarum reintegranda redeamus. (2) *Nicolai* malis. (3) *Al.* Intulit. (4) *Al.* ne culpabilis. (5) *Al.* Sin aliquæ. *Nicolai* Si enim aliquæ.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Lib. de bono coniugali cap. VIII. ** Epiſt. LXXVII. cap. I. ac deinceps, & refertur in Decretis cauſa XXXIV. quæſt. I. & 2. cap. *Cum per bellicam.*

ſingulare. In tertia oſtendit quod votum, & qualiter matrimonium impedit, ibi, *Qui privatum faciunt votum continentiæ, matrimonium contrahere non debent*. Et hæc pars dividitur in duas. In prima oſtendit quod votum continentiæ impedit matrimonium. In ſecunda oſtendit quid agendum ſit cum eis qui poſt votum nupſerint, ibi, *De virginibus non Velatis, ſi deviaverint... tale decretum habemus*. Et circa hoc tria facit. Primo oſtendit qui debent agere pœnitentiam. Secundo obiicit in contrarium, ibi, *Non eſt hic prætermittendum quod Innocentius Papa de viduis, & puellis decrevit*.

Cum Vir, & mulier &c. Hic determinat de alio impedimento matrimonii, quod ſupra dictum eſt ligamen: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit quod matrimonium præcedens dum ſtat, impedit ab alio matrimonio contrahendo. In ſecunda oſtendit quomodo adhuc matrimonio ſtante, poteſt eſſe coniunctio ſecundi matrimonii ſine peccato, quamvis non ſit verum matrimonium, ibi, *Hic quæritur de illis feminis quæ putantes viros ſuos interremptos, vel in captivitate, vel ab iniqua dominatione numquam liberandos, in aliorum coniugia tranſierunt*. Et hæc in duas ſecundum duos caſus quos ponit. (*a*) Secunda pars incipit ibi, *Sed ſi quis relicta in patria ſua uxore, in longinquam abiens regionem, aliam ducat uxorem &c.*

QUAESTIO I.

Hic eſt duplex quæſtio. Prima de voto. Secunda de ſcandalo, quod alicui voto adiungitur, ut in littera dicitur. De ligaminis enim impedimento idem eſt quærere quod de pluralitate uxorum, & de indiviſibilitate matrimonii, de quibus diſt. XXXIII. dictum eſt.

Circa primum quæruntur quinque.
Primo. De voto ſecundum ſe.
Secundo. De voti diviſione.
Tertio. De voti obligatione.
Quarto. De voti diſpenſatione.
Quinto. De velatione virginum, quæ fit in ſignum cuiuſdam voti.

ARTICULUS I.

Utrum votum convenienter in littera diffiniatur.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod votum inconvenienter in littera diffiniatur. Votum enim de ſui nominis ratione propoſitum voluntatis importat ſine aliqua promiſſione. Vota enim fieri dicuntur quæ voluntarie fiunt, quod etiam per aliam diffinitionem de voto datam patet: *Votum eſt conceptio boni propoſiti cum deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum, vel non faciendum ſe Deo obligat*. Ergo non debuit promiſſionem ponere in diffinitione voti.

2. Præterea. Promittere progreditur a mente, ſicut & credere. Sed credere nullus poteſt niſi volens. Ergo nec promittere; & ita fruſtra additur, *ſpontaneæ*.

3. Præterea. Promiſſio non eſt idem quod promiſſionis teſtificatio. Sed votum eſt quædam promiſſio, ut patet per diffinitionem Hugonis de S. Victores, qui dicit * (Lib. II. de ſacramentis par. XII. cap. 11.) quod votum eſt ſponſio animi voluntaria. Ergo male dicit Magiſter, quod votum eſt promiſſionis teſtificatio.

4. Præterea. Illud quod ponitur in diffinitione, debet univerſaliter diffinito convenire. Sed non omne votum fit Deo, quia etiam ſanctis vota fiunt. Ergo inconvenienter ponitur in diffinitione voti, quod debet Deo fieri.

5. Præterea. Iuriſtæ ſic diffiniunt votum: *Votum eſt* (*b*) *alicuius boni cum deliberatione facta promiſſio*. Sed non omne bonum eſt de rebus ad Deum pertinentibus, immo quædam pertinent ad proximum. Ergo non debet in diffinitione voti poni, quod ſit de rebus ad Deum pertinentibus.

6. Præterea. Ad votum requiritur animi deliberatio, ut patet per quamdam diffinitionem a Magiſtris de voto datam, quæ talis eſt: *Votum eſt promiſſio melioris boni ex deliberatione firmata*. Cum ergo in prædicta diffinitione quæ in littera ponitur, non fiat mentio de deliberatione, videtur inſufficiens.

QUAE-

(a) *Addit Nicolai*: Prima pars incipit ibi, *De feminis qui viros ſuos interfectos putantes &c.* (b) Al. *alterius*.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Ubi hoc dicat Hugo, non occurrit: nam index hic poſitus fictitius eſt, & cap. 11. eam potius deſinitionem aſſignat quæ hic nomine Magiſtri datur, quod nempe votum ſit teſtificatio quædam ſpontaneæ promiſſionis &c.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod votum non ſit tantum de meliori bono. Quia illud quod eſt neceſſitatis, non reputatur bonum melius, ſed commune bonum. Sed de eo quod eſt neceſſitatis, poteſt eſſe votum, ſicut Iacob Geneſ. XXVII. vovit quod eſſet ſibi Dominus in Deum. Ergo non oportet quod ſit de meliori bono.

2. Præterea. Vota quædam fiunt de rebus indifferentibus, ſicut mulieres præcipue ſolent vovere, quod non pectinent caput tali, vel tali die. Sed indifferentia non includuntur in bonis melioribus. Ergo votum non eſt ſemper de bono meliori.

3. Præterea. Illud quod eſt illicitum, non eſt bonum, ne dum ut ſit melius. Sed de illicito poteſt eſſe votum, ſicut patet de Iephte, qui propter votum occidit filiam innocentem, qui, ut dicit Hieronymus *, in catalogo ſanctorum ponitur: quia placuit Deo animus voventis. Ergo votum non eſt ſemper de meliori bono.

4. Præterea. Meliora bona videntur illa eſſe de quibus eſt conſilium. Sed de illis qui poſſunt vergere in periculum perſonæ, non eſt conſilium, quæ tamen quidam vovent, ſicut quod abſtineant duobus, vel tribus diebus a cibo, quod ſine periculo perſonæ ſuſtinere non poſſunt. Ergo votum non eſt ſemper de meliori bono.

Sed contra eſt diffinitio voti prius poſita, ſcilicet *Votum eſt promiſſio melioris boni ex deliberatione firmata*.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quia etiam ille qui non eſt ſui iuris, poſſit aliquid vovere. Quia obligatio quæ fit inferiori, non poteſt impedire ſervitium ſuperiori domino impendendum. Sed per votum aliquis ſe obligat ad ſerviendum Deo. Ergo obligatio qua ſervus eſt obligatus domino ſuo, homini tamen, non poteſt eum a voto prohibere.

2. Præterea. Filiusfamilias eſt in poteſtate patris. Sed poteſt vovere etiam contradicente patre, ſicut quotidie fit, quod invitis parentibus iuvenes in religionibus profitentur. Ergo ille qui non eſt ſui iuris, poteſt votum emittere.

3. Præterea. Nullus eſt magis in poteſtate alterius quam monachus qui obedientiam promiſit. Sed monachus poteſt vovere, ut videtur, cum in quibuſdam ſit ſuæ voluntatis arbiter: non enim in omnibus tenetur obedire prælato, ut Bernardus dicit (epiſt. VII. ad Adamum monachum) ſed in his tantum quæ ad religionem pertinent. Ergo &c.

4. Præterea. Uxor etiam eſt ſub poteſtate viri, ut patet Geneſ. III. Sed uxor in quibuſdam poteſt vovere ſine conſenſu viri. Ergo &c.

Sed contra eſt quod non licet ſacrificium ex alieno, Deo offerre. Sed ille qui votum emittit, quodammodo ſacrificium Deo offert. Ergo ſi ſit in poteſtate alterius, non poteſt votum emittere.

Præterea. Votum cum habeat ſpontaneam promiſſionem, libertatem requirit. Sed ille qui eſt in poteſtate alterius, non habet libertatem. Ergo non poteſt vovere.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod votum ſuo nomine obligationem quamdam exprimit ex voluntate factam: & quia voluntate non poteſt aliquis obligari, niſi ei qui voluntatis eſt cognitor, quod ſolius Dei eſt; ideo ex conſequenti importat obligationem Deo factam, & ex conſequenti de his quæ ad Deum ſpectant, cum perſonæ obligatio alicui facta de his quæ ad Deum non ſpectant, nulla ſit. Obligatio autem huiuſmodi exterius fit verbo exterius expreſſo: unde dicitur Prover. VI. 2. *Illaqueatus ex verbis oris tui*. Et ideo ei qui cor intuetur, oportet quod fiat obligatio voluntaria interiori verbo: & ideo oportet quod fiat per actum illius potentiæ cuius eſt verbum interius enuntiare, quod eſt rationis: & ideo ipſe actus rationis, qui eſt promiſſio, eſt eſſentialiter votum. Quod enim promiſſio ſit rationis actus, patet tum ex hoc quod eſt enuntiatio quædam; tum ex hoc quod promittens rem promiſſam ad alterum ordinat. Omnis autem ordinatio, rationis eſt. Promiſſio autem exterius facta quandoque dicitur nuda, quando non habet aliquid additum quod obligationem confirmet; & tunc non habet plenam vim obligandi. Similiter etiam promiſſio interius facta Deo ad hoc quod plenam vim obligandi habeat, oportet quod non ſit nuda, ſed habeat aliquid quo confirmetur: & hæc quidem confirmatio per tria gradatim habet fieri. Primo per deliberationem ſimplicem; ſecundo per

EX EDIT. P. NICOLAI. * Quod in catalogo Sanctorum poni Hieronymus dicat, non occurrit; ſed quod ſi filiam obtulit, non ſacrificium placuit, ſed animus offerentis, in Hierem. cap. VII.

per intentionem obligandi ſe ad certam pœnam ; tertio per hoc quod teſtimonium hominum adhibetur promiſſioni interiori : & ſic de voto dantur plures diffinitiones (*a*) ſecundum diverſa eorum quæ requiruntur ad votum in diffinitionibus illis comprehenſa ; & poſſent adhuc multo plures dari. Diffinitio tamen quam Magiſter ponit, videtur eſſe perfectiſſima : quia ponit & promiſſionem, quæ eſt eſſentialiter votum ; & tangit voluntatem in hoc quod dicitur, *ſpontanea* , quæ eſt cauſa obligationis ; & confirmationem ultimam promiſſionis , quæ alias includit in hoc quod dicit , *teſtificatio* ; & voti terminum , quia eſt actus ad alterum in hoc quod dicit : *Quæ debet Deo fieri :* & materiam in hoc quod dicit , quod *eſt de his quæ Dei ſunt* .

Ad primum ergo dicendum , quod velle aliquid non eſt vovere ; & ideo propoſitum non eſt votum, ſed enuntiatio illius propoſiti per modum promiſſionis : & quia enuntiatio interior conceptio cordis dicitur, ideo *in illa* diffinitione ponitur votum eſſe propoſiti conceptio. Si tamen ſimpliciter votum diceretur eſſe propoſitum , eſſet prædicatio per cauſam, quia propoſitum eſt principium voti ; ſicut etiam quandoque ipſum deſiderium oratio vocatur , ut ſupra diſt. xv. dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum , quod promiſſio quandoque fit ore , & non corde ; & talis quo ad Deum non eſt votum , & ideo oportuit addere *ſpontanea* . Et præterea quamvis homo non poſſit cogi ſufficienter ad ſimpliciter promittendum , poteſt tamen cogi coactione quadam interpretativa ad exteriorem promiſſionem , ſicut ad alia opera voluntatis exteriora ; non autem ad promiſſionem interiorem , ſicut nec ad fidem. Magiſter autem diffinit votum exterius prolatum , quod poteſt matrimonium impedire : ſic enim intendit hic de voto ; & hoc votum eſt teſtificatio interioris promiſſionis , non ipſa interior promiſſio.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum , quod votum non fit ſanctis , niſi ſecundum quod per ſuffragia ſunt mediatores inter nos & Deum, ſicut & oratio ad ſanctos fit : & ideo omne votum principaliter ad Deum reducitur , ſicut & oratio .

Ad quintum dicendum , quod illa diffinitio Iuriſtarum eſt intelligenda non de quolibet bono , ſed de eo quod pertinet ad pietatis religionem ; & hoc Dei eſt , ſive fiat in proximo , ſicut in proxima materia , ſive in ſeipſo , ſive in Deo .

Ad ſextum dicendum , quod in teſtificatione includitur deliberatio , ut dictum eſt .

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ex iam dictis patet , votum non poteſt eſſe niſi de aliquo bono ad cultum Dei pertinente quocumque modo : & ideo omne malum obviat voto ex parte eius cui fit obligatio ; ſed ex parte eius ex quo talis obligatio procedit , ſcilicet voluntatis , omnis neceſſitas aliquo modo obviat voto. Eſt autem duplex neceſſitas. Una abſoluta ; & talis neceſſitas omnino excludit votum ; ſicut ſi aliquis voveret ſe non moriturum , vel ea quæ omnino non ſunt in poteſtate eius , nullum eſſet votum . Alia eſt neceſſitas conditionata ex ſuppoſitione finis ; & ſic ineſt nobis neceſſitas faciendi illa ſine quibus non poſſumus ſalutem conſequi , ſicut ſunt præcepta ad quæ alias tenemur , & talis neceſſitas non excludit omnino votum : invenitur enim quandoque , large accipiendo votum , eſſe de his quæ ſunt ſub tali neceſſitate ; ſed excludit talis neceſſitas votum proprie dictum : & ideo ſi votum accipiatur ſecundum propriam ſui rationem , eſt proprie de bonis illis ad quæ non omnes tenentur , quæ ſupererogationis ſunt : & ideo dicuntur meliora bona , quia ſuperadduntur illis bonis , ſine quibus non eſt ſalus : & ideo votum proprie acceptum , dicitur eſſe de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum , quod illa Iacob promiſſio magis fuit recognitio quædam obligationis quam obligationis cauſa : & ideo non poteſt proprie , ſed largo modo votum dici . Vel dicendum , quod votum Iacob non fuit de eo quod erat neceſſitatis , ſed de ſpeciali modo cultus per altaris conſtructionem , & decimarum exhibitionem ; & ideo fuit de meliori bono.

Ad ſecundum dicendum , quod talia vota mulierum ſunt ſortilegia magis quam vota : ſunt enim reliquiæ quædam idolatriæ , ſecundum quam obſervabantur dies , & menſes : & ideo pro non votis habenda ſunt , & peccant talia voventes : quia , ut Hieronymus dicit , cum infidelibus etiam nec nomina habere debemus communia .

Ad tertium dicendum , quod votum ſi ſit de eo quod eſt ſimpliciter malum , non eſt votum , niſi æquivoce ; & ideo nullo modo obligat. Si autem eſt de eo quod uno caſu con-

(*a*) *Forte* ſecundum diverſitatem.

contingente poteſt eſſe bonum, & alio malum, ſi ſit in omnem eventum, eſt indiſcretum; ſi autem ſit in bonum eventum per intentionem voventis, eſt diſcretum, & in malo eventu non obligat. Votum igitur Iephte fuit de eo quod in aliquo eventu poterat eſſe bonum, ſcilicet ſi obviaret animal immolatitium, & in aliquo eventu non bonum, ſcilicet ſi obviaret animal non immolatitium: & quia vovit in omnem eventum, votum indiſcretum fuit. Ergo in voto eius, quantum ad emiſſionem voti, eſt aliquid laudabile, ſcilicet devotio, & fides qua ſperabat a Deo victoriam, & ſic dicitur eſſe motus a Spiritu ſancto; ſed determinatio voti eſt indiſcreta: quantum autem ad executionem, ipſum factum eſt crudele, ſed figura eſt ibi laudabilis. Et ideo quamvis votum eius fuerit aliquo modo laudabile, ipſe tamen non excuſatur a peccato, quia fuit in vovendo ſtultus, & in reddendo impius, ut Hieronymus dicit (Lib. I. contra Iovinianum circa med. & in Michæam.) Ponitur tamen in catalogo ſanctorum propter victoriam quam a Deo obtinuit, ſicut & alii ſancti.

Ad quartum dicendum, quod in periculum perſonæ vergens votum non eſt ſervandum, quia nullus poteſt aliquid vovere in periculum perſonæ ſuæ: & ideo tutum eſt quod in talibus quæratur diſpenſatio ſuperioris: ſi tamen eam non daret, & periculum immineret, poſſet ſecure frangere votum. Poſſet autem periculum imminere vel ex infirmitate, vel ex paupertate, ut ſi non habeat aliud ad comedendum quam illud a quo vovit abſtinere.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ex iam dictis patet quod votum non poteſt emitti ab aliquo, niſi de his quæ ſubiacent voluntati eius: & ideo ille qui eſt ſub poteſtate alterius conſtitutus, quantum ad ea in quibus ei ſubiacet, vovere non poteſt, quia talia non ſubiacent eius voluntati. Similiter etiam illi qui non habent uſum liberi arbitrii, ſicut aliqui qui non ſunt ſanæ mentis, vovere non poſſunt, nec etiam pueri ante annos pubertatis.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipſo quod ſervit homo domino ſuo carnali, ſervit ſpirituali: unde Apoſtolus propter conſcientiam eis eſſe ſerviendum docet: & quia hoc eſt neceſſitatis, non poteſt per id quod non eſt neceſſitatis, impediri; ſicut nec illud quod cadit ſub præcepto, poteſt per id quod cadit ſub conſilio, tolli.

Ad ſecundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, non eſt ſub poteſtate alterius, ſi ſit liberæ conditionis, quantum ad ea quæ ad perſonam ſuam ſpectant: & ideo ſicut talis invitis parentibus poteſt matrimonium contrahere, ita invitis eis poteſt religionem profiteri; ſed quantum ad res domeſticas non poteſt aliquid vovere ſine conſenſu patris.

Ad tertium dicendum, quod quamvis religioſus non teneatur ad obediendum in omnibus quæ ei poſſent imperari, tamen tenetur ad obediendum quantum ad omne tempus de his quæ ſibi imperari poſſunt, ſicut & ſervus non eſt exemptus aliquo tempore a ſervitio domini ſui: & ideo nullum tempus eſt eis vacans, quo poſſint quodlibet facere. Et quia omne votum eſt aliquo tempore complendum, ideo ſicut nec ſervus, ita nec religioſus aliquod votum emittere poteſt ſine conſenſu ſui ſuperioris.

Ad quartum dicendum, quod in his in quibus uxor viro tenetur, & e converſo, neuter poteſt vovere ſine mutuo conſenſu, ſicut patet de voto continentiæ. Sed quia in diſpenſatione domus, & regimine vitæ mulier eſt ſubiecta viro, & non e converſo; ideo vir poteſt in talibus voere ſine conſenſu uxoris, ſed non e converſo.

ARTICULUS II.

Utrum votum convenienter dividatur in commune, & ſingulare.

2. 2. *quæſt.* lxxxviii. *art.* 7.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod votum inconvenienter *dividatur* in commune, & ſingulare. Quia diviſum debet ſecundum eamdem rationem prædicari de dividentibus. Sed votum non eadem ratione prædicatur de voto communi, & ſingulari: quia ſingulare proprie eſt votum, non autem commune, ut ex dictis patet. Ergo eſt incompetens diviſio.

2. Præterea. Singulare non dividitur contra commune. Sed magis proprie contra univerſale. Ergo & votum deberet hic dividi in ſingulare, & univerſale.

3. Præterea. Omne votum ſui tranſgreſſione inducit ſpeciale peccatum. Sed votum commune ſui tranſgreſſione non inducit ſpeciale peccatum: quia ſic homo poſt baptiſmum quolibet peccato peccaret dupliciter. Ergo non eſt votum aliquod commune.

4. Præterea. Ille qui non habet uſum liberi

beri arbitrii, non poteſt votum emittere. Sed baptiſmum ſuſcipit aliquis non habens uſum liberi arbitrii. Ergo in baptiſmo non ſit aliquod votum, quod commune dici debeat.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod votum non convenienter dividatur in privatum, & ſolemne. Eſt enim aliquod votum publicum quod non eſt ſolemne, nec privatum. Ergo non eſt ſufficiens prædicta diviſio.

2. Præterea. Diviſio debet eſſe per ea quæ ſunt eſſentialia rei. Sed privatum, & ſolemne non dividunt votum per aliquod quod ſit ei eſſentiale: quia votum eſſentialiter eſt quædam obligatio Deo facta; quantum autem ad Deum non differt obligatio utrum fiat in ſecreto, vel coram pluribus. Ergo prædicta diviſio eſt incompetens.

3. Præterea. Quando aliquod communi diviſione per ſe dividitur, oportet quod diviſa ſpecie differant. Sed votum privatum, & ſolemne non differunt ſpecie: quia ſic non poſſet aliquod votum privatum ſolemnizari, cum ſpecies non tranſeant in invicem. Ergo prædicta diviſio eſt incompetenter data de voto.

4. Præterea. Sicut votum habet quædam quæ pertinent ad ſolemnitatem, ita matrimonium, & alia ſacramenta. Sed in matrimonio non diſtinguitur ſimplex matrimonium a *ſolemni*. Ergo nec in voto talis diſtinctio eſſe debet.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod votum non ſolemnizetur per profeſſionem ad certam regulam, & per ordinis ſacri ſuſceptionem, ut quidam dicunt. Solemnitas enim ponitur differentia voti communiter dicti. Sed quædam vota ſunt quæ non habentur ſub aliqua certa regula, neque ſunt ordini ſacro annexa, ſicut votum peregrinationis. Ergo illa duo non ſufficiunt ad ſolemnitatem voti faciendam.

2. Præterea. Dicitur etiam a quibuſdam, quod votum ſolemnizatur per ſuſceptionem habitus religionis. Sed quandoque ſuſcipitur habitus religionis ſine profeſſione, vel ordinis ſuſceptione. Ergo &c.

3. Præterea. Ante conſtitutionem certarum regularum potuit votum ſolemnizari etiam ſine ordinis ſuſceptione. Sed nunc non minus poſſunt ſe homines obligare Deo quam prius. Ergo & nunc ſolemnitas voti poteſt eſſe ſine profeſſione certæ regulæ.

4. Præterea. Profeſſio certæ regulæ poteſt fieri in privato. Sed votum ſolemne hic contra privatum dividitur. Ergo profeſſio certæ regulæ non eſt ſufficiens ad votum ſolemnizandum.

Sed contra. Effectus voti ſolemnis proprius eſt dirimere matrimonium contractum. Sed ſolum votum quod eſt annexum ordini, & quod eſt ad certam regulam, dirimit matrimonium contractum. Ergo ſolum his modis votum ſolemnizatur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod diviſio illa qua votum dividitur in ſingulare, & commune, eſt diviſio analogi, quod prædicatur per prius & poſterius de ſuis dividentibus, ſicut ens de ſubſtantia, & accidente. Cum enim votum ſit obligatio ex voluntate facta, neceſſitas autem voluntarium excludat, illud votum quod nihil habet neceſſitatis, dicitur per prius votum, quaſi habens complete rationem voti; & hoc eſt votum ſingulare, quod eſt de illis ad quæ non tenemur. Illud autem votum quod habet aliquid neceſſitatis, habet incomplete rationem voti, & ideo dicitur per poſterius votum; & hoc eſt votum commune, quod eſt de his ad quæ omnes tenentur, quorum eſt neceſſitas conditionata, non abſoluta, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de diviſione univoci; & talis non eſt hic.

Ad ſecundum dicendum, quod votum commune eſt quidam ſingularis actus, & a ſingulari perſona emiſſum: unde non poſſet convenienter dici univerſale; ſed dicitur commune ratione horum de quibus eſt, ad quæ omnes tenentur.

Ad tertium dicendum, quod tranſgreſſio voti communis non facit ſpeciale peccatum, ſed addit peccato ſpecialem deformitatem: magis enim peccat baptizatus eodem genere peccati quam non baptizatus, ut patet Hebr. x. 29. *Quanto putatis deteriora mereri ſupplicia qui Filium Dei conculcaverit, & ſanguinem teſtamenti pollutum duxerit?* Et ideo non fruſtra emittitur, cum aliquam obligationem addat, ſicut lex ſcripta addit aliquam obligationem ſupra legem naturæ: & ita non facit aliud peccatum, ſed novam deformitatem addit.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de votis quæ ſunt de his ad quæ non omnes tenentur. Sed ex hoc quod vice

pueri patrinus votum commune emittit, nihil puero deperit, quia ad idem alias eſſet obligatus: nec obſtat quod ſit maior obligatio, quia huic præponderat magnitudo beneficii quæ impenditur. Non enim iniuriam fac.t puero qui pro eo beneficium accipit ab aliquo, cui poſtea puer ad annos diſcretionis veniens, ad ſervitium, vel gratiarum actionem teneatur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod diviſio voti in privatum, & ſolemne, eſt diviſio totius poteſtativi in partes ſuas, cuius perfecta virtus eſt in una ſuarum partium, in aliis autem quædam ipſius participatio, ſicut anima dividitur in rationalem ſenſibilem, & vegetabilem. Virtus autem voti eſt obligatio: quæ quidem virtus complete eſt in voto ſolemni, cuius obligatio nullo caſu irritari poteſt; ſed eſt incomplete in voto privato, cuius obligatio aliquo caſu irritatur, ut dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod votum poteſt dici publicum dupliciter. Uno modo per ſe, quia habet aliquid annexum, unde in publicum venire debeat; ſicut cum quis recipit ordinem ſacrum, per quem miniſter Eccleſiæ conſtituitur ad publice Deo ſerviendum. Alio modo per accidens, ſicut quando in notitiam plurimorum venit. Et quia rei iudicium non variatur per id quod eſt per accidens, ſed ſecundum id quod eſt per ſe, ideo votum publicum ſecundo modo in idem computatur quod privatum; ſed publicum primo modo diſtinguitur a privato; & hoc eſt ſolemne.

Ad ſecundum dicendum, quod dicta diviſio datur per ea quæ ſunt eſſentialia voto. Illud enim ex quo votum habet vim obligandi, eſt ſibi eſſentiale. Unde non eſt verum quod æqualiter obligent omnibus modis nec quo ad Deum, nec quo ad homines; ſed aliquo modo æqualiter obligant, ut dicetur.

Ad tertium dicendum, quod naturalis eſt ordo quo ſit progreſſus de imperfecto ad perfectum: unde & in totis poteſtativis ſit progreſſus ab una parte in aliam, ſicut embryo prius habet animam vegetabilem aliquo modo quam ſenſibilem, & ſenſibilem quam rationalem: & ſimiliter etiam non eſt inconveniens quod idem votum primo ſit privatum, & poſtea publicum.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium, & alia ſacramenta habent plenum effectum ſuum prætermiſſis his quæ ad ſolemnitatem ſacramenti pertinent, propter hoc quod habent efficaciam ex virtute divina, & non ex inſtitutione humana; ſed votum quod obligat per id quod ab homine eſt, non habet perfectam vim obligandi niſi debita ſolemnitate adhibita: & ideo votum diſtinguitur per ſolemne, & non ſolemne; non autem matrimonium, vel aliquod aliud ſacramentum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod votum, ut dictum eſt, dicitur ſolemne ex hoc quod haber completam vim obligandi. Ea enim ad ſolemnitatem rei pertinere dicuntur quæ ei completum eſſe tribuunt. Votum autem, cum eſſentialiter ſit promiſſio, complementum ſuæ virtutis accipit ſicut & promiſſio; cuius quidem obligatio tunc completur quando aliquis hoc quod promittit in præſenti dat, quodammodo ponens eum cui ſit promiſſio, in corporali poſſeſſione alicuius rei, unde habere poſſit quod promittit; ſicut ſi aliquis fructus agri promitteret, & promittendo agrum daret; & ſimiliter ſi ſervitium aliquod promitteret, & ſe in ſervum daret. Et ideo tunc votum ſolemnizari dicitur quando aliquis præſentialiter ſe dat Deo, divinis ſe ſervitiis mancipando: quod quidem ſit per ordinis ſacri ſuſceptionem, & per profeſſionem certæ regulæ debito modo factæ, ſcilicet in manum eius qui debet recipere, & aliis circumſtantiis ſervatis quæ ſecundum iura determinantur: alias non eſſet votum ſolemne, quantumcumque quis profiteretur, quia ex tali profeſſione non fieret ſub poteſtate eorum qui religioni præſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ſolemnitas voti ſit ex hoc quod res ipſa datur, unde promiſſio impleatur, quando aliquid temporaliter ſolvendum promittitur, non poteſt ſolemne votum eſſe, ſicut eſt votum peregrinationis, vel aliud huiuſmodi. Nec obſtat quod ſolemnitas differentia voti communiter ſumpti ponitur: quia etiam anima rationalis, in qua eſt perfecte ratio vitæ, non eſt in omnibus viventibus, quamvis rationale ponatur differentia animalis ſimpliciter.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus religionis eſt duplex: quidam qui non profeſſis dari ſolet; alius qui datur profeſſis: & ſi in quibuſdam religionibus utriſque idem habitus detur, tamen in profeſſione conſuevit habitus benedici; & habitus ſic benedictus quaſi alius computatur. Primus ergo habitus non ſufficit ad ſolemnizandum votum, etiam prius emiſſum; ſed ſecundi habitus ſuſceptio

ſceptio ſolemnizat votum, quia eſt quædam præſumpta profeſſio; contra quam præſumptionem etiam non admittitur probatio, ſi ſerventur debitæ circumſtantiæ, ſicut quod detur habitus ab eo qui dare poſſit, & coram fratrum multitudine. Si enim aliquis in domo ſua talem habitum ſuſcepiſſet, non propter hoc præſumeretur votum ſolemnizaſſe: & ideo habitus ſuſceptio non debet poni alia cauſa ſolemnitatis, quia non ſolemnizat votum, niſi inquantum eſt profeſſio quædam præſumpta.

Ad tertium dicendum, quod antequam eſſent iſtæ regulæ quæ modo ſunt, erat aliquis modus vivendi ab Eccleſia approbatus, quo aliqui ad ea quæ ſupererogationis ſunt, ſe obligabant; & tunc certi (a) temporis obligatio ad alium modum vivendi idem faciebat quod nunc obligatio ad certam regulam.

Ad quartum dicendum, quod votum hoc non dicitur privatum, quod ad notitiam paucorum venit, ſed quia non habet unde oporteat ad notitiam deduci. Ille autem qui profeſſionem in occulto facit, ut ſi in domo ſua faciat in manu eius qui eam recipere poſſit, facit votum quod habet unde in publicum deduci debeat, quia oportet eum ſæcularem vitam dimittere, & in clauſtro cum aliis ſui ordinis converſari.

ARTICULUS III.

Utrum votum obliget, ut ſemper neceſſe ſit illud obſervari.

2. 2. quæſt. lxxxviii. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod votum non obliget, ut ſemper neceſſe ſit illud obſervari. Nullus enim obligari poteſt ad impoſſibile. Sed aliquando impoſſibile eſt votum obſervari, ſicut patet in illa quæ vovit virginitatem, & corrumpitur. Ergo non eſt neceſſitatis votum ſervare.

2. Præterea. Effectus non poteſt eſſe firmior ſua cauſa. Sed cauſa dans firmitatem ſuo voto eſt deliberatio, ut ex diffinitione prius poſita (art. 1. quæſt. 1.) patet. Cum ergo deliberatio humana non habeat neceſſariam firmitatem, quia cogitationes hominum ſunt timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ, ut dicitur Sapient. ix. videtur quod votum non obliget de neceſſitate ad obſervandum.

3. Præterea. Iuramentum ſtrictius obligat quam votum: quia veritas divina, ex qua iuramentum obligat, eſt efficacior quam deliberatio humana, ex qua obligat votum. Sed iuramentum non obligat ad hoc quod obſervetur de neceſſitate: quia quandoque poteſt ſine peccato frangi, ſicut quando vergit in deteriorem exitum. Ergo nec votum obligat ad hoc quod ſemper neceſſe ſit obſervari.

4. Præterea. Votum quandoque fit ſub conditione, ſicut vovit Iacob Geneſ. xxviii. 20. *Si Deus meus mecum fuerit .... erit mihi Dominus in Deum*. Sed tale votum non obligat conditione non extante. Ergo non omne votum de neceſſitate obligat.

5. Præterea. Ille qui moratur in religione ultra tempus probationis determinatum, etſi ore non profiteatur, votum interpretatum feciſſe dicitur. Sed hoc votum, ut videtur, non neceſſe eſt eum obſervare, quia nihil ipſe promiſit; nec videtur teneri ſemper ad ea quæ votum profeſſionis continet, cum quandoque tempore probationis non videntur ſtatuta regulæ obſervari, & ipſe non intendit intrare monaſterium, niſi ut vivere ſicut alii vivunt. Ergo videtur quod non omne votum obliget, ut neceſſario ſervetur.

6. Præterea. Nullus obligatur ad id quod dependet ex arbitrio alieno, ſicut cum quis vovet intrare aliquod clauſtrum religionis: eſt enim in poteſtate illorum eum recipere, vel non. Ergo ſi ipſi nolint, non videtur quod obligetur ad votum ſolvendum.

7. Præterea. Quicumque tenetur ad aliquid ſine temporis determinatione, tenetur ad ſtatim. Si ergo votum obligaret, qui facit votum, & non determinat tempus, teneretur ad ſtatim ſolvendum; quod non videtur verum.

Sed contra eſt quod dicitur Deut. xxiii. 21. *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere*.

Præterea. Auguſtinus dicit (epiſt. xlv.) quod vovere eſt voluntatis, ſed reddere neceſſitatis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod per obligationem voti ſimplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum præiudicat debiliori. Sed vinculum voti eſt fortius quam vinculum matrimonii: quia hoc facit homini, illud Deo. Ergo vinculum voti præiudicat vinculo matrimonii.

2 Præterea. Præceptum Dei non eſt minus quam præceptum Eccleſiæ. Sed præce-

(a) *Forte* tenoris.

ptum Eccleſiæ adeo obligat quod ſi contra ipſum matrimonium contrahatur, dirimitur; ſicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu conſanguinitatis ab Eccleſia prohibito. Ergo cum ſervare votum ſit præceptum divinum, videtur quod cum quis contra votum divinum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium ſit dirimendum.

3. Præterea. In matrimonio poteſt homo uti carnali copula ſine peccato. Sed ille qui facit votum ſimplex, numquam poteſt carnaliter commiſceri uxori ſine peccato. Ergo votum ſimplex matrimonium dirimit. Probatio mediæ. Conſtat quod ille qui poſt ſimplex votum continentiæ matrimonium contrahit, mortaliter peccat: quia ſecundum Hieronymum, * virginitatem voventibus non ſolum nubere, ſed velle nubere damnabile eſt. Sed contractus matrimonii non eſt contra votum continentiæ niſi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primo carnaliter commiſcetur uxori, mortaliter peccat: & eadem ratione omnibus aliis vicibus, quia peccatum primo commiſſum non poteſt excuſare a peccato ſequenti.

4. Præterea. Vir, & mulier in matrimonio debent eſſe pares, præcipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum ſimplex continentiæ facit, numquam poteſt petere ſine peccato debitum: quia hoc eſt expreſſe contra voluntatem continentiæ, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere poteſt ſine peccato.

Sed contra eſt quod Clemens Papa (Alexander III. extra capp. *Meminimus*, & *conſuluit*) dicit, quod votum ſimplex impedit contrahendum matrimonium, ſed non dirimit contractum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nec etiam votum ſolemne dirimat matrimonium contractum. Quia, ſicut Decretalis (Cæleſtini III. cap. *Rurſus* de clericis vel voventibus) dicit, apud Deum non minus obligat votum ſimplex quam votum ſolemne. Sed matrimonium acceptatione divina ſtat, vel dirimitur. Ergo cum votum ſimplex non dirimat matrimonium, nec votum ſolemne dirimere poterit.

2. Præterea. Votum ſolemne non addit ita validum robur ſupra votum ſimplex, ſicut iuramentum. Sed votum ſimplex etiam iuramento ſuperveniente non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum ſolemne.

3. Præterea. Votum ſolemne nihil habet quod non poſſit votum ſimplex habere: quia votum ſimplex poſſet habere ſcandalum, cum poſſit eſſe in publico, ſicut & ſolemne. Similiter Eccleſia poſſet, & deberet ſtatuere quod votum ſimplex dirimat matrimonium contractum, (*a*) ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum ſimplex non dirimit matrimonium, nec ſolemne votum dirimere debet.

Sed contra eſt quod ille qui facit votum ſolemne, contrahit matrimonium ſpirituale cum Deo, quod eſt multo dignius quam materiale matrimonium. Sed matrimonium materiale prius contractum dirimit matrimonium poſt contractum. Ergo & votum ſolemne.

Præterea. Hoc etiam probari poteſt per multas auctoritates quæ in littera ponuntur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod votum, ut ex dictis patet, eſt quidam promiſſionis contractus inter Deum & hominem. Unde cum contractus bonæ fidei inter homines factus obliget ad neceſſariam obſervationem, multo fortius votum quo homo Deo aliquid promittit, in his dumtaxat ad quæ votum ſe extendit; in illis autem ad quæ votum non ſe extendit, obligatio voti non habet locum: & ideo qui votum rite factum prætermittit, mortaliter peccat, quia fidem quam cum Deo iniit, frangit.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod votum fiendum impediret, ſi præſens eſſet, etiam voto facto obligationem auſert: unde cum de impoſſibili non poſſit eſſe votum, ut dictum eſt, ſi aliquid fiat impoſſibile poſt voti emiſſionem, quod prius erat (*b*) poſſibile, obligatio voti quantum ad illud tollitur; ut ſi quis dives voverit ædificare Eccleſiam, quod poſtmodum perficere non poſſit paupertate ſuperveniente, non obligatur ex voto ad implendum. Sed tamen in hoc diſtinguendum eſt dupliciter. Uno modo quia vel omnino factus eſt impotens; & tunc non tenetur ſimpliciter ad hoc quod vovit: vel eſt factus impotens ad totum

(a) *Addit Nicolai*: ſicut & votum ſolemne. (b) *Al.* impoſſibile.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Ex quo refertur in Decretis diſt. xxvii. cap. *Voventibus*, & cauſa xxvii. quæſt. 1. ſub iiſdem verbis. Non eſſe tamen Hieronymi, ſed Gloſſæ ſuper 1. ad Tim. ex Auguſtino uſurpantis, Appendix notat.

totum perficiendum, quamvis non ad partem; & tunc ad illud quod poteſt, remanet obligatus. Alio modo diſtinguendum eſt, utrum ex ſua culpa impotentiam incurrerit, quia tunc oportet recompenſare per pœnitentiam; vel non ex culpa ſua; & tunc non tenetur ad aliquam recompenſationem. Illa ergo quæ virginitatem vovit, ſi corrupta eſt, quamvis non poſſit virginitatem reddere, tamen poteſt reddere continentiam; & ad hoc remanet obligata, & ulterius ad pœnitentiæ lamentum, per quod virginitatem amiſſam Deo recompenſat: quod quidem etſi non ſit æquivalens ſimpliciter, eſt tamen æquivalens quantum ad reputationem Dei, qui non exigit ab homine ultra poſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis deliberatio ſit cauſa variabilis, tamen rectitudo legis naturalis, quæ dictat quod promittitur Deo eſſe ſervandum, eſt invariabilis; & hoc dat neceſſariam obligationem voto.

Ad tertium dicendum, quod ſicut iuramentum quod vergit in deteriorem exitum, non eſt ſervandum, ita nec votum. Unde Iſidorus dicit (Lib. II. Synonymorum, & habetur in Decret. cauſa XII. quæſt. IV. cap. *In malis*.) *In turpi voto muta decretum*: quia votum non extendit ſe ad illicita, vel minus bona, ut dictum eſt. Nec differt utrum tunc fuerit illicitum] quando votum emiſſum eſt, vel poſtmodum illicitum fiat.

Ad quartum dicendum, quod illud quod ſub conditione vovetur, non vovetur ſimpliciter; & ideo non obligat niſi illa conditione extante.

Ad quintum dicendum, quod votum interpretatum obligat, ſicut & votum oretenus emiſſum: unde ſi aliquis poſt tempus probationis in monaſterio remanſerit, obligatur ex voto interpretativo; niſi forte propter aliquam cauſam fuerit ſibi annus protelatus, vel conſueverit aliis protelari: quia tunc non facit votum interpretatum ultra annum ſtans: & talis qui interpretatum votum fecit, ad tria vota religionis principalia in omni caſu tenetur; (*a*) ſed ad alias obſervantias, quarum (*b*) trangreſſio ex diſſimulatione prælatorum inducitur, qui dum videntes non corrigunt, indulgere videntur, (*c*) non videtur obligari, & præcipue ſi ſit ſimplex, qui talia diſcernere ſufficienter neſciat.

Ad ſextum dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate cauſatur: unde ſi in vovendo prius cogitavit de religionem intrando, & poſtea elegit talem religionem, vel talem locum, obligatur ſimpliciter ad religionem: unde ſi non poteſt in illa quam elegit, recipi, debet aliam quærere. Si autem primo, & principaliter cogitavit de tali religione, vel tali loco, in voto ſuo intelligitur hæc conditio, ſi illi volunt eum recipere; alias eſſet indiſcretum votum: unde conditione non extante non obligatur. Si autem dubitet quomodo ſe in vovendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne ſe diſcrimini committat.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi quando quis vovit, puta ſe intraturum religionem, intendebat ſe ad ſtatim obligare, vel ad arbitrium alienum, non poteſt ulterius differre etiam propter debita ſolvenda: ſed ille qui eum recipit, tenetur ea perſolvere. Si autem in vovendo de debitis cogitabat, probabiliter præſumi poteſt quod non intendebat ſe obligare antequam de rebus ſuis diſpoſuiſſet. Quando autem timet rationabiliter perpetuum impedimentum, tenetur ulterius non differre.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod per hoc res aliqua deſinit eſſe in poteſtate alicuius per quod tranſit in dominium alterius; promiſſio autem alicuius rei non transfert eam in dominium eius cui promittitur: & ideo non ex hoc ipſo quod aliquis rem promittit aliquam, deſinit res illa eſſe in poteſtate ſua. Cum ergo in voto ſimplici non ſit niſi ſimplex promiſſio proprii corporis ad continentiam Deo ſervandam facta, poſt votum ſimplex adhuc remanet homo dominus corporis ſui; & ideo poteſt ipſum dare alteri, ſcilicet uxori, in qua datione matrimonii ſacramentum conſiſtit, quod indiſſolubile eſt: & propter hoc votum ſimplex quamvis impediat contrahendum, quia peccat matrimonium contrahens poſt votum ſimplex continentiæ, tamen quia verus contractus eſt, non poteſt matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quod votum eſt fortius vinculum quam matrimonium quantum ad illud cui ſit, & ad quod ligat: quia per matrimonium ligatur homo uxori ad redditionem debiti, ſed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi matrimonium eſt fortius vinculum quam votum ſimplex: quia per matrimonium

(a) *Al. deeſt* ſed. (b) *Al.* tranſgreſſor. (c) *Al.* non videntur, *&* *mox* ſi ſint ſimplices, *&* *iterum* neſciant.

monium traditur actualiter vir in poteſtatem uxoris, non autem per votum ſimplex, ut dictum eſt: potior autem ſemper eſt conditio poſſidentis. Sed quantum ad hoc ſimili modo obligat votum ſimplex ſicut ſponſalia: unde propter votum ſimplex ſunt ſponſalia dirimenda.

Ad ſecundum dicendum, quod præceptum prohibens matrimonium inter conſanguineos, non habet, inquantum eſt præceptum Dei, vel Eccleſiæ, quod dirimat matrimonium contractum, ſed inquantum facit quod conſanguinei corpus non poſſit tranſire in poteſtatem conſanguinei. Hoc autem non facit præceptum prohibens matrimonium poſt votum ſimplex, ut ex dictis patet: & ideo ratio non ſequitur: ponitur enim pro cauſa quod non eſt cauſa.

Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de præſenti poſt votum ſimplex, non poteſt cognoſcere uxorem carnaliter ſine peccato mortali: quia adhuc reſtat ſibi facultas implendi continentiæ votum ante matrimonium conſummatum, ut ex dictis patet ſupra diſt. XXVII. (quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 2.) Sed poſtquam iam matrimonium conſummatum eſt, eſt ſibi factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa ſua: & ideo ad hoc obligatio voti non ſe extendit, ut ex dictis patet; tamen debet lamentum pœnitentiæ recompenſare pro continentia non ſervata.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea in quibus non eſt factus impotens votum continentiæ ſervare, adhuc poſt contractum matrimonium obligatur ad ſervandum, propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere: & quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non poteſt petere debitum ſine peccato, quamvis poſſit ſine peccato reddere debitum exigenti, poſtquam obligatus eſt ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum eſt, ſive mulier petat expreſſe, ſive interpretative, ut quando mulier verecunda eſt, & vir ſentit eius voluntatem de redditione debiti: tunc enim ſine peccato reddere poteſt, & præcipue ſi ei timet de periculo caſtitatis. Nec obſtat quod non ſunt pares in matrimonii actu, quia quilibet poteſt hoc quod ſuum eſt, abrenuntiare. Quidam tamen dicunt, quod poteſt & petere, & reddere, ne nimis oneroſum reddatur matrimonium uxori ſemper exigenti. Sed ſi recte inſpiciatur, hoc eſt exigere interpretative.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod omnes dicunt, quod votum ſolemne ſicut impedit matrimonium contrahendum, ita dirimit matrimonium contractum.

Quidam autem aſſignant pro cauſa ſcandalum. Sed hoc nihil eſt: quia etiam votum ſimplex quandoque ſcandalum habet, cum ſit quodammodo publicum quandoque: & præterea inſolubilitas matrimonii eſt de veritate vitæ, quæ non eſt propter ſcandalum dimittenda.

Et ideo alii dicunt, quod hoc eſt propter ſtatutum Eccleſiæ. Sed hoc etiam non ſufficit: quia ſecundum hoc Eccleſia poſſet contrarium ſtatuere, quod non videtur verum.

Et ideo dicendum cum aliis, quod votum ſolemne ex ſui natura habet quod dirimat matrimonium contractum, inquantum ſcilicet homo per ipſum amiſit ſui corporis poteſtatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens, ut ex dictis patet: & ideo non poteſt ipſum tradere in poteſtatem uxoris ad matrimonium contrahendum: & quia matrimonium (quod ſequitur tale votum, nullum eſt, ideo votum prædictum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum ſimplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam ſolemne in his quæ ad Deum ſpectant, ſicut eſt ſeparatio a Deo per peccatum mortale: quia mortaliter peccat frangens votum ſimplex ſicut ſolemne, quamvis gravius ſit peccatum frangere ſolemne, ut ſic comparatio in genere accipiatur, non determinata quantitate reatus. Sed *quantum* ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quod ſit æqualis obligationis etiam in genere: quia (*a*) ad quædam obligat votum ſolemne, & non ſimplex.

Ad ſecundum dicendum, quod iuramentum plus obligat ex parte eius ex quo fit obligatio, quam votum; ſed votum ſolemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur, quod non fit per iuramentum: & ideo non ſequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quod votum ſolemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum ſimplex, ut

(*a*) *Nicolaus addit* nempe.

ut ex dictis patet: & ideo ratio ex inſufficienti procedit.

ARTICULUS IV.

Utrum in voto poſſit fieri diſpenſatio.

Ubi ſupra art. 10.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod in voto non poſſit fieri diſpenſatio. Votum enim commune minimum habet de ratione voti. Sed in voto communi nullus poteſt diſpenſare. Ergo nec in voto ſingulari.

2. Præterea. Reddere vota eſt de lege naturali: quia qui non reddit, mentitur; quod eſt contra legem naturalem. Sed nullus poteſt diſpenſare contra mendacium, aut contra illud quod eſt de lege naturali. Ergo nullus poteſt diſpenſare in voto.

3. Præterea. Per diſpenſationem non debet prætermitti maius bonum pro minori bono. Sed *non eſt digna ponderatio continentis animæ*, ut dicitur in Lib. Eccli. cap. XXVI. 20. quia pars contemplativorum, qui ſignificantur per Mariam, eſt optima, quia ipſa optimam partem elegit, ut dicitur Luc. x. Ergo ad minus in voto continentiæ, quod ad ſtatum contemplationis pertinet, diſpenſari non poteſt.

4. Sed contra. Nullum votum eſt licitum quod vergit in perſonæ periculum. Sed poteſt eſſe quod continentia ſervata vergat in periculum perſonæ. Ergo ad minus in caſu illo votum continentiæ poteſt diſpenſari.

5. Præterea. Sicut monachi tenentur ad continentiam, ita ad paupertatem, & obedientiam. Sed poteſt diſpenſari cum eis quantum ad votum obedientiæ, & paupertatis, ut patet in illis qui ad prælationes aſſumuntur. Ergo & in voto continentiæ.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod quilibet prælatus poſſit in voto diſpenſare. Quilibet enim prælatus ad hoc conſtituitur quod utilitati ſubditorum provideat. Ergo ſi utilitas ſubditorum requirat, poteſt diſpenſare.

2. Præterea. Ex hoc aliquis poteſt diſpenſare in voto quod eſt conſtitutus diſpenſator (*a*) myſteriorum Dei. Sed hoc competit cuilibet prælato. Ergo &c.

Sed contra, quia in corpore humano quædam ſunt actiones quæ ſolis principalibus membris conveniunt, & quædam etiam ſoli capiti. Sed in Eccleſia vicem capitis tenet Papa, & vicem principalium membrorum prælati maiores, ut Epiſcopi. Ergo aliquæ diſpenſationes ſunt quas ſolus Papa poteſt facere.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nullum votum poſſit commutari. Levit. ult. 9. (*b*) *Animal quod immolari poteſt Domino, non poteſt mutari nec in melius, nec in peius.* Ergo ſi ſit votum licitum, non poteſt mutari.

2. Præterea. Si poſſet mutari, præcipue poſſet mutari in melius. Sed hoc non poteſt, quia Bernardus dicit de bene ordinatis monaſteriis * (ſerm. XIX. ſuper Cantic.) *Nullus meo conſilio egredietur deſiderio arctioris vitæ ſine ſuperioris licentia.* Ergo &c.

Sed contra eſt quod licet ſemper proficere. Ergo poteſt etiam votum in melius commutari.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod propria auctoritate poſſit aliquis votum commutare. Quia ſi aliquis poſt votum terræ ſanctæ voveat religionem intrare, liberatus eſt, ſi impleat ſecundum, ut Decret. dicit (de voto & voti redempt. cap. *Scripturæ*.) Sed poteſt propria auctoritate religionem vovere. Ergo & propria auctoritate poteſt votum commutare.

2. Præterea. Ille qui fecit aliqua vota in ſæculo, non videtur ad illa teneri poſtquam eſt clauſtrum ingreſſus, ut quidam dicunt. Sed poteſt propria auctoritate ingredi clauſtrum. Ergo &c.

3. Præterea. Votum temporale exceditur a perpetuo ſola duratione. Sed aliquis poteſt propria auctoritate commutare votum temporale peregrinationis in votum perpetuum religionis, ut dictum eſt. Ergo eadem ratione poteſt mutare propria auctoritate votum minus diuturnum in votum diuturnius, ſicut minoris peregrinationis in maiorem.

Sed contra. Commutatio eſt quædam diſpenſatio. Sed nullus poteſt propria auctoritate diſpenſare in voto ſuo. Ergo nec commutare.

S O-

(a) *Al.* miniſteriorum. (b) Vulgata: *Animal autem quod immolari poteſt Domino; ſi quis voverit, ſanctum erit; & mutari non poterit, ideſt nec melius malo, nec peius bono.*

EX EDIT. P. NICOLAI. * Immo tract. de Præcepto, & diſpenſat. cap. XVI.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod circa hoc ſunt diverſæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod quodlibet votum poteſt per prælatos Eccleſiæ diſpenſationem habere pro libito prælati: quia, ut dicunt, in quolibet voto intelligitur conditionaliter voluntas prælati ſuperioris, ſcilicet Papæ, ad cuius diſpenſationem pertinent actus ſubditorum omnium: & ideo cum voluerit, ille ſummus prælatus poterit relaxare obligationem voti, ut non teneatur votum implere, quia conditio non extat. Sed hoc non videtur bene dictum: quia quædam ſunt, in quibus eſt homo ita liber ſui, quod etiam contra præceptum Papæ poteſt illa facere, ſicut continere, & alia conſilia divina: unde abſolute, & ſine conditione voluntatis alicuius prælati poteſt aliis vovere.

Et ideo alii dicunt, quod nullum votum recipit diſpenſationem ſecundum quod diſpenſatio eſt iuris relaxatio, ſed ſecundum quod eſt iuris declaratio: quia Papa poteſt declarare hoc ius, quod quando fit recompenſatio maioris boni, poteſt dimitti minus bonum ad quod ſe quis obligavit. Sed hoc etiam non videtur verum: quia declarare ius non eſt novum ius facere, ſed illud quod in iure erat, manifeſtare. Unde ſecundum hoc numquam per diſpenſationem voti fieret non contra ius quod erat prius contra ius, ſed ſolum quod videbatur contra ius, & non erat.

Et ideo aliter dicendum, quod in voto poteſt diſpenſari etiam ſecundum quod diſpenſatio eſt iuris relaxatio ex aliqua legitima cauſa. Quia enim votum de illicito eſſe non poteſt, non autem licet ſubtrahere alicui quod ei debetur, ideo per votum alicuius non poteſt fieri præiudicium ſuo prælato, quin debeat eius mandatis parere, cum fuerit opportunum: unde ſi prælatus videat expedire aliqua rationabili cauſa, vel propter ipſum qui vovit, vel propter alios, quod votum non ſervet, poteſt eum ab obſervatione voti deobligare, qui alias de iure obligatus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ea quæ cadunt ſub voto communi, non ſolum obligatur aliquis ex voto, ſed ex lege naturali, & præcepto divino: & ideo ex parte iſta eſt quod non poſſit habere diſpenſationem, ſicut alia vota.

Ad ſecundum dicendum, quod obſervare votum durante voti obligatione, eſt de lege naturali; ſed ceſſante obligatione voti non eſt obſervatio eius de lege naturali. Ceſſat autem eius obligatio vel ex ſe, ut quando ſervatum vergeret ad deteriorem exitum; & tunc per declarationem ſuperioris, ſi facultas petendi adſit, debet obſervatio voti prætermitti: vel ex auctoritate ſuperioris, qui aliud magis neceſſarium iudicat, & in voto diſpenſat. Nec tamen ex hoc homo mendacium incurrit, quod votum non ſervat in tali caſu: quia homo de futuris debet habere pias conditiones adiunctas vel explicite, vel implicite, ut patet Iacob. v.

Ad tertium dicendum, quod de voto continentiæ eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod nullus poteſt diſpenſare; ſed huiuſmodi ratio diverſa redditur a diverſis. Quidam enim dicunt, quod hoc ideo accidit, quia votum continentiæ non poteſt prætermitti ſine hoc quod ad contrarium voti aliquis delabatur, quod numquam licet. Sed votum paupertatis poteſt prætermitti aliquo modo qui non directe erit contra votum, ſicut cum aliquis habet pecuniam non ſuo, ſed Eccleſiæ nomine. Sed hoc nihil eſt: quia ſic votum de abſtinendo aliqua die determinata a carnibus, non reciperet diſpenſationem, aut votum de peregrinatione, quod eſt abſurdum. Et ideo alii aſſignant aliam rationem, dicentes, quod hoc convenit, quia votum continentiæ non recipit recompenſationem melioris, eo quod non eſt digna ponderatio animæ continentis: vel ideo quia per continentiam homo de domeſtico inimico triumphum capit, ut quidam dicunt: vel ideo quia per religionem homo perfecte conformatur Chriſto. Unde in voto continentiæ, quod in voto religionis includitur, & in aliis *votis eſſentialibus* religioni non poteſt diſpenſari, ut quidam dicunt. Sed hoc etiam non videtur ſufficienter dictum: quia bonum commune eſt multo melius quam bonum privatum, propter quod etiam homo interdum ab horto ſanctæ contemplationis removetur, quæ optima pars eſt iudicio Domini Luc. x. ut communi utilitati proximorum vacet.

Et ideo alii dicunt probabilius, ſi communis utilitas totius Eccleſiæ, aut unius regni, vel provinciæ expoſcerent, poſſe convenienter & in voto continentiæ, & in voto religionis diſpenſari, quantumcumque eſſet ſolemnizatum: non enim per votum poteſt ſe homo deobligare ab eo in quod tenetur alteri, ut dictum eſt: unde talis poſſet imminere neceſſitas quod poſſet alicui

iuſte

iuſte prohiberi ne continentiam, aut religionem voveret, & eadem neceſſitate manente poteſt etiam in voto diſpenſari iam facto.

Sed quia rationes in contrarium factæ non recte procedunt, ideo dicendum ad quartum, quod bonum continentiæ eſt multo dignius quam ſalus corporalis: & ideo periculum corporalis mortis non eſt ſufficiens ratio ut in voto continentiæ diſpenſetur: unde etiam non peccat in tali caſu exiſtens quod continentia videretur vergere in periculum perſonæ, ſi continentiam voveat, præcipue cum poſſit illi periculo per alia remedia obviari; ſicut non peccat qui propter aliquod opus virtutis ſe mortis periculo exponit.

Ad quintum dicendum, quod cum illis qui aſſumuntur a ſtatu religionis in ſtatum prælationis non diſpenſatur in principalibus votis religionis: quia illa quæ poſſidere videntur, non ſuo nomine, ſed Eccleſiæ poſſident: unde nihil per hoc præiudicatur voto paupertatis: ſimiliter nec voto obedientiæ, quia obedientia reſpicit ſtatum prælationis in altero cui obedire tenetur. Et ideo quod ille qui ſub prælato eſſe deſiſtit, non teneatur alicui obedire, non eſt ex hoc quod obligatio voti deficiat ex parte voventis, ſed quia ſubtrahitur prælatio ex parte altera cui obedire tenebatur. Unde monachus, qui Abbati obedientiam promittit, ſi ipſe fiat Abbas, non tenetur obedire alteri Abbati, quia iam non habet Abbatem.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod plenitudo poteſtatis in diſpenſando reſidet penes ſummum Pontificem; alii autem participant de hac poteſtate quantum eis conceſſum eſt, ut quia omnes ad unum recurrere non poſſunt, per inferiores diſpenſationem recipere poſſint: unde in votis illis quæ non de facili diſpenſationem recipiunt, nec frequenter, ſed raro, ſicut votum religionis, & alia huiuſmodi vota perpetua, ſolus Papa diſpenſare poteſt; in aliis autem temporalibus votis, ſicut peregrinationum, & ieiuniorum, & huiuſmodi, poſſunt etiam Epiſcopi diſpenſare, niſi aliquod horum ſibi Papa reſervaverit, ſicut diſpenſatio in voto terræ ſanctæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non quidquid utile eſt ſubdito, poteſt ſibi per prælatum quemlibet adhiberi, ſed maiora maioribus reſervantur; ſicut non quilibet medicus poteſt cuilibet morbo occurrere, ſed in periculoſioribus morbis peritiores medici requiruntur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis omnes ſint diſpenſatores myſteriorum Dei, non tamen æqualiter: & ideo non oportet quod omnes in omnibus diſpenſare poſſint.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod inter commutationem voti & diſpenſationem hoc intereſt, quod quando votum commutatur, vovens abſolvitur ab uno, & ligatur ad aliud; ſed quando in voto diſpenſatur, ſimpliciter a voto abſolvitur ſine hoc quod ad aliud ligetur: unde minus importat voti commutatio quam diſpenſatio: & ideo cum ex cauſa rationabili in voto diſpenſari poſſit, poteſt etiam votum commutari, vel quia illud in quod fit commutatio, eſt melius, vel quia eſt minus periculoſum.

Ad primum ergo dicendum, quod animal immolatitium ex ipſo voto deſtinabatur ad cultum Dei: & ideo iam quodammodo ſanctum erat, & propter hoc non poterat ad communes uſus deduci. Et ſimiliter etiam nunc ſi aliquis vovet religionem intrare, non poteſt alium ponere loco ſui in religione: ſimiliter etiam ſi vovet ire in terram ſanctam, non poteſt alium loco ſui mittere, niſi per diſpenſationem ſuperioris. Secus autem eſt in aliis votis, in quibus perſona determinata non deſtinatur ad ſpecialem cultum Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod Bernardus loquitur conſulendo: quia quandoque ex animi levitate quidam ad ſtatum alium tranſeunt ſub ſpecie arctioris vitæ: & ideo tutius eſt quod fiat conſilio, & licentia ſuperioris prælati; præcipue ſi non credat quod ipſe impedimentum irrationabile præſtet.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod in commutatione eſt quidam contractus, qui non poteſt perfici ſine conſenſu utriuſque partis: unde cum homo per votum Deo ſe obliget, non poteſt fieri immutatio voti, niſi interveniat conſenſus eius qui vicem Dei gerit in terris, ſcilicet prælati; niſi forte unum votum ab alio includatur. Et quia votum religionis includit omnia alia vota tum ratione perpetuitatis, tum ratione obedientiæ, qua homo voluntatem ſuam Deo tradit, per quam ſui, & omnium dominus eſſe poteſt; ideo ille qui aliquod votum temporale fecit, poteſt non requiſita alicuius præ-

prælati diſpenſatione religionem intrare, non obſtante voto præcedente, quod ingreſſum religionis impediret, puta peregrinationis, vel alicuius huiuſmodi. Si autem duo temporalia vovit, quorum utrumque eſt alteri compoſſibile, debet utrumque ſervare, niſi forte auctoritate ſuperioris minus votum præcedens in maius ſequens commutaverit. Si autem ſecundum votum ſit omnino incompoſſibile primo, debet ſervare maius, & de minori ſecundum arbitrium prælati ſatisfacere.

Ad primum ergo dicendum, quod votum terræ ſanctæ obligat hominem ad ſerviendum Deo temporaliter, & quantum ad determinatum tempus; ſed votum religionis quantum ad omnia, & ſecundum omne tempus: & ideo quodammodo eſt ampliatio voti magis quam commutatio.

Ad ſecundum dicendum, quod quia per introitum religionis homo moritur priori vitæ, ideo illa vota quæ vovit in ſæculari vita explenda, non tenetur exolvere ex quo religionem intrat, & præcipue quia ſingularitas in religionibus eſt periculoſa, & onus religionis adeo gravat quod non manet eadem facilitas ad obſervandum votum quæ in ſæculari vita erat. Tamen quidam dicunt, quod debet prælato ſuo exponere, & ille penſatis conditionibus perſonæ, & voti, poterit cum eo diſpenſare. Sed ſecundum alios hoc non exigitur: quia ex ipſa vi voti religionis a prioribus votis eſt abſolutus rationibus dictis.

Ad tertium dicendum, quod perpetuum votum reſpicit omne tempus, & ideo non manet aliquod tempus poſt eius expletionem quo poſſit aliud votum temporale impleri; ſicut manet tempus ad implendum votum magis diuturnum poſt votum minus diuturnum: & propter hoc non eſt ſimile.

ARTICULUS V.

Utrum virginibus voventibus continentiam debeatur ſpeciale velum præ aliis quæ continentiam voverunt, & corruptæ ſunt.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod virginibus voventibus continentiam non debeatur ſpeciale velum præ aliis quæ continentiam voverunt, & corruptæ ſunt. Quia tam virginitas quam continentiæ votum viris & mulieribus communia ſunt. Sed viris in virginitate continentiam voventibus nihil aliud datur quam aliis qui virginitatem perdiderunt. Ergo nec virgines debent præ aliis ſpeciale velum accipere.

2. Præterea. Signa in nova lege non ſunt inania, ſed fructuoſa: quia ſacramenta novæ legis gratiam conferunt. Sed virginale velum non videtur eſſe fructuoſum, quia gratia non confertur in ipſo; alias eſſet ſacramentum, & deberet corruptis dari, quæ etiam indigent auxilio gratiæ ad continentiam conſervandam. Ergo videtur quod virginibus non debeatur aliquod velum ſpeciale præ aliis.

3. Præterea. Conſecratio quæ adhibetur viris in ſuſceptione ordinis, eſt maior quam illa quæ adhibetur mulieribus in velatione. Sed conſecratio ordinis non exigit virginitatem in conſecrato. Ergo nec mulieris velatio.

4. Præterea. Nullus debet pro pœna quam ſuſtinuit, iterum puniri. Sed aliquando mulieri pro pœna infertur quod corrumpatur, ſicut pater in his quæ omnino per violentiam corrumpuntur. Ergo non debet talibus ad minus virginale velum denegari.

5. Præterea. Quandoque ſi virginale velum corruptæ denegetur, ſequitur ſcandalum aſtantium, & periculum homicidii, ſicut cum aliqua eſt occulte corrupta. Ergo videtur quod ſaltem in tali caſu virginale velum aliis quam virginibus dari debeat.

Sed contra. In officio Eccleſiæ non decet eſſe aliquam falſitatem. Sed in toto officio quo velantur virgines, fit mentio de carnis integritate, ut patet diligenter inſpicienti. Ergo non debet velum virginale corruptis dari.

Præterea. Per velationem mulier quodammodo Chriſto deſponſatur, qui eſt dignior quam pontifex aliquis veteris legis. Sed in veteri lege pontifici non licebat aliquam niſi virginem deſponſare. Ergo non debet aliqua niſi virgo velari.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ea quæ corporaliter in Eccleſia aguntur, ſigna ſunt ſpiritualium. Sed quia corporale ſignum non ſufficienter repræſentare poteſt ſpirituale ſignatum, oportet quandoque quod ad eamdem rem ſpiritualem ſignandam plura ſigna corporalia aptentur. Matrimonium ergo ſpirituale Chriſti & Eccleſiæ habet & fecunditatem, per quam regeneramur in filios Dei, & incorruptionem, quia Chriſtus elegit ſibi Eccleſiam non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiuſmodi, ut dicitur Epheſ.

Epheſ. v. unde dicitur (II. Corinth. xi. 2.) *Deſpondi enim vos uni viro virginem caſtam exhibere Chriſto*. Sed corporalis fecunditas integritatem carnis non patitur: & ideo oportuit diverſis ſignis repræſentari ſpirituale conjugium Chriſti & Eccleſiæ quantum ad fecunditatem, & quantum ad integritatem. Sicut ergo per matrimonium carnale repræſentatur matrimonium ſpirituale quantum ad fecunditatem, ita oportuit aliquid eſſe quod repræſentaret prædictum ſpirituale matrimonium quantum ad eius integritatem; & hoc fit in velatione virginum, ſicut per omnia quæ ibi proferuntur, & geruntur, oſtenditur: & propter hoc ſolus Epiſcopus, cui cura Eccleſiæ committitur, virgines deſponſat, velando non ſibi, ſed Chriſto, quaſi ſponſi paranymphus, & amicus. Et quia integritatis ſignificatio plene poteſt eſſe in continentia virginali, ſed in continentia viduali eſt ſemiplena, propter hoc etiam viduis datur aliquod velum, non quidem cum illa ſolemnitate qua virginibus datur.

Ad primum ergo dicendum, quod Eccleſia in matrimonio ſpirituali ſe habet ut ſponſa, Chriſtus autem ut ſponſus: per votum autem continentiæ anima Chriſto deſponſatur: unde non competit ut hæc deſponſatio ſignificetur in viro, ſed in muliere tantum.

Ad ſecundum dicendum, quod in conſecratione virginum, ſicut & in unctione Regum, & in aliis huiuſmodi benedictionibus gratia datur, niſi ſit impedimentum ex parte ſuſcipientis; ſed tamen huiuſmodi ſacramenta non dicuntur, quia non ſunt inſtituta ad curationem morbi peccati, ſicut alia ſacramenta.

Ad tertium dicendum, quod in ordinis ſuſceptione non conſecratur aliquis in ſponſum, ſed in miniſtrum ſponſi: unde non requiritur virginitas ad ſignificandam integritatem ſpiritualis matrimonii, ſicut requiritur in velatione eius quæ conſecratur in ſponſam.

Ad quartum dicendum, quod illæ quæ per violentiam corrumpuntur, ſi nullo modo conſentiant, virginitatis gloriam quo ad Deum non perdunt. Sed quia valde eſt difficile quod in tali delectatione aliquis placentiæ motus non inſurgat, ideo Eccleſia quæ de interioribus iudicare non poteſt, cum exterius corrupta ſit, eam inter virgines non velat: unde Leo Papa dicit (epiſt. lxxxvii. cap. v.) *Illæ famulæ Dei quæ integritatem pudoris oppreſſione barbarica perdiderunt, laudabiliores erunt in humilitate, & verecundia, ſi ſe incontaminatis non audeant copulare virginibus*.

Ad quintum dicendum, quod nullo modo illæ quæ ſunt corruptæ occulte ſive a viris, ſive alio modo, ſunt velandæ: quia propter vitandum ſcandalum non debent Eccleſiæ ſacramenta, vel ſacramentalia variari. Sed, ſicut quidam dicunt, poteſt aliqua cautela adhiberi ad vitandum ſcandalum, ut ſcilicet illa quæ non ſunt de ſubſtantia virginalis veli (ut accenſio candelarum, & alia huiuſmodi) fiant, mutatis occulte his quæ ſunt de ſubſtantia virginalis veli, puta ut quod nomen virginitatis in caſtitatem varietur.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de ſcandalo: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Quid ſit.

Secundo. Utrum ſit peccatum.

Tertio. Quibus competat.

Quarto. Quæ ſunt dimittenda propter ſcandalum.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter aſſignetur diffinitio ſcandali.

2. 2. *quæſt.* xliii. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter aſſignetur diffinitio ſcandali, quæ ſumitur ex Gloſſa (interlineali) Matth. xviii. ſuper illud, *Væ mundo a ſcandalis*, ſcilicet: *Scandalum eſt dictum, vel factum minus rectum præbens aliis occaſionem ruinæ*. Scandalum enim dividitur in activum, & paſſivum. Sed hæc diffinitio non poteſt convenire ſcandalo paſſivo. Ergo non convertitur cum diffinito; & ſic eſt incompetens.

2. Præterea. Num. xxxi. ſuper illud, *Ulciſcere prius filios Iſrael &c.* dicitur (ex Origene hom. xxv.) quod ſcandalum eſt, cum recte ambulanti deceptio ſubmittitur ad ruinam. Sed non omne dictum, vel factum minus rectum eſt deceptio. Ergo ſcandali diffinitio eſt incompetenter aſſignata.

3. Præterea. Sicut peccatum oris, & operis poteſt alteri præſtare occaſionem ruinæ; ita & peccatum cordis, præcipue quando per exteriora ſigna in notitiam aliorum prodit. Sed in diffinitione præmiſſa tangitur

peccatum oris, & operis, non autem cordis. Ergo inconvenienter aſſignatur.

4. Præterea, Occaſio ſignificat cauſam per accidens. Sed etiam bona interdum per accidens ſunt cauſa malorum. Ergo non ſolum dictum, vel factum minus rectum præbet alteri occaſionem ruinæ, ſed etiam ſi ſit rectum, debet dici ſcandalum.

5. Præterea. Iſai. VIII. 14. dicitur de Chriſto: *Erit* (*a*) *in lapidem*, *& in petram ſcandali*. Sed in Chriſto non fuit aliquid minus rectum. Ergo non eſt de ratione ſcandali quod ſit aliquid minus rectum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſcandalum nomen græcum eſt, & impactionem ſignificat in latino: quæ quidem proprie dicitur in corporalibus, in ſpiritualibus autem tranſumptive. Unde oportet quod ſpirituale ſcandalum, de quo loquimur, ſumatur ad ſimilitudinem corporalis impactionis; quæ quidem non fit, niſi ambulanti aliquid in via obiiciatur quod ei ſit occaſio cadendi, etiam ſi non cadat. Nihil autem ab alio factum, eſt natum caſum facere eius qui in via Dei ambulat, niſi ſit aliquod minus rectum in notitiam eius procedens vel verbo, vel facto: & ideo dictum, vel factum minus rectum eſt id ad quod ſpiritualiter fit impactio, & occaſio datur alterius ruinæ, in quo ratio conſiſtit ſcandali.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in corporali impactione eſt duo conſiderare, ſcilicet ipſam impactionem cadentis, aut eius qui ad caſum diſponitur, & illud ad quod fit impactio, quod dicitur obex; ita & in ſpirituali: & utrumque nomen ſcandali accepit, ſed non univoce; ſicut etiam fides dicitur ipſa res credita, & actus credendi. Ipſa ergo ſpiritualis impactio, qua aliquis ad caſum diſponitur, dicitur ſcandalum paſſivum; ſed obex ſpiritualis ad quem fit impactio, dicitur ſcandalum activum: & ſic diffinitur hic ſcandalum, quia ex dicto, vel facto minus recto aliquis ad ruinam diſponitur.

Ad ſecundum dicendum, quod tunc aliquis per ſe loquendo peccatum aliquod facit, quando ex intentione operatur, & non quando præter intentionem eius peccatum accidit, ſicut patet in homicidio caſuali: & ideo tunc proprie aliquis ſcandalum facit quando ruinam proximi procurare intendit. Quicumque autem ad peccandum inducitur, decipitur: quia omnis malus ignorans, ut Philoſophus dicit in III. Ethic. & ideo ubicumque eſt ſcandalum per ſe loquendo, dictum, vel factum minus rectum eſt deceptio quædam, quæ ſubmittitur ambulanti ad ruinam. Vel dicendum, quod dicitur eſſe deceptio, inquantum eſt deceptionis occaſio, vel cauſa: quia omnis peccans decipitur, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſpiritualis obex, qui ſcandalum dicitur, oportet quod in via ambulanti obiiciatur, quod fit dum in notitiam eius venit. Peccatum autem cordis in notitiam alterius venire non poteſt, niſi per ſigna aliqua, quæ reducuntur ad peccatum oris, vel operis; & ideo in diffinitione ſcandali ponitur tantum *dictum*, *vel factum minus rectum*, & non fit mentio de peccato cordis.

Ad quartum dicendum, quod occaſio non ſemper nominat cauſam, ſed quandoque cauſam per ſe inſufficientem; & ſic in diffinitione præmiſſa ſumitur. Peccatum enim non poteſt habere ab exteriori aliquam cauſam ſufficientem, eo quod voluntarium eſt; ſed poteſt habere aliquam cauſam inducentem: quæ quidem cauſa quandoque per ſe nata eſt inclinare ad peccatum vel ex ſuo genere, vel ex intentione alicuius proponentis eam ad hoc quod aliquis inducatur ad peccatum; & tunc illud dicitur dare occaſionem ruinæ: quandoque autem per accidens aliquis inclinatur ab aliquo in peccatum, quod de ſe non eſt natum inclinare in illud; ſicut etiam in corporalibus aliquis in via plana impingit, & cadit; & tunc dicitur ipſemet ſumere occaſionem ruinæ, nulla ſibi occaſione ab exteriori data. Sed talis cauſa ruinæ non poteſt ſcandalum nominari, quia cauſæ etſi quandoque nomina ſortiantur ex per ſe effectibus, numquam tamen ab his quæ per accidens eveniunt, nominari conſueverunt.

Ad quintum dicendum, quod Chriſtus non dicitur eſſe petra ſcandali quaſi per ſe ſcandali cauſa, quia ipſe non dedit alicui occaſionem ſcandali; ſed dicitur eſſe in petram ſcandali, ita quod propoſitio non ordinem cauſæ, ſed conſecutionem importet, quia ex his quæ Chriſtus fecit, conſecutum eſt ſcandalum Iudæorum.

A R-

(a) Vulgata: *in lapidem autem offenſionis, & in petram ſcandali duabus domibus Iſrael.*

ARTICULUS II.

Utrum ſcandalum ſit peccatum ſemper.

Ubi ſupra art. 3. & 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſcandalum non ſit peccatum ſemper. Nullum enim neceſſarium eſt peccatum. Sed *neceſſe eſt ut veniant ſcandala*, ut dicitur Matth. XVIII. 7. Ergo ſcandalum non eſt peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum eſt ex diaboli incentivo, non ex pietatis affectu. Sed Matth. XVI. ubi dicitur Petro: *Vade retro me ſatanas; ſcandalum mihi es:* dicit Gloſſa (Hieronymi:) „ Error Apoſtoli ex pieta„ tis affectu venit potius quam ex incenti„ vo diaboli. “ Ergo non omne ſcandalum eſt peccatum.

3. Præterea. Hieronymus dicit (& ex illo Gloſſa ſuper Matth. XVIII.) *Parum diſtant in vitio ſcandalizare, & ſcandalizari*. Sed ſcandalum paſſivum, ut videtur, poteſt eſſe ſine peccato, ſicut & impactio corporalis quandoque eſt ſine caſu. Ergo & ſcandalum activum poteſt eſſe ſine peccato.

Sed contra. Omne dictum, vel factum minus rectum eſt peccatum. Sed ſcandalum eſt huiuſmodi. Ergo &c.

Præterea. Numer. XXXI. dicitur in Gloſſa (Origenis) *Longe gravius peccatum eſt dare peccati cauſam, quam peccare*. Sed quicumque ſcandalizat, dat cauſam peccandi. Ergo peccat.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit ſpeciale peccatum. Quia ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. X. vel XII.) *omnis ſpecialis iniuſtificatio quandoque invenitur ſeparata ab omnibus aliis iniuſtificationibus*. Sed ſcandalum non invenitur ſeparatum ab aliis peccatis, quia ſemper eſt dictum, vel factum minus rectum. Ergo non eſt ſpeciale peccatum.

2. Præterea. Secundum quodlibet genus peccati contingit aliquod dictum, vel factum minus rectum præbens occaſionem ruinæ. Sed hæc eſt diffinitio ſcandali. Ergo ſcandalum non eſt aliquod ſpeciale peccatum.

3. Præterea. Quicumque peccat coram alio, ſcandalizat. Sed coram alio peccare non addit ſupra peccatum ſimpliciter aliquam differentiam ſpecificam, ſed circumſtantiam quamdam, ſicut nec occulte peccare. Ergo ſcandalum non eſt ſpeciale peccatum.

4. Præterea. Agens proportionatur patienti. Sed ſcandalum paſſivum non eſt ſpeciale peccatum: quia quocumque peccato aliquis ruat exemplo alterius, ſcandalum pati dicitur. Ergo nec ſcandalum activum eſt ſpeciale peccatum.

Sed contra. Contingit peccare in ſe, in Deum, & in proximum. Sed ſcandalum eſt peccatum in proximum. Ergo eſt in ſpeciali genere peccati.

Præterea. Malum dicitur aliquid, quia nocet, ſecundum Auguſtinum (de moribus Manich. cap. III.) Sed ſcandalum habet ſpecialem rationem nocumenti. Ergo eſt ſpeciale peccatum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſcandalum ſemper ſit mortale peccatum. Matth. XVIII. ſuper illud, *Væ mundo a ſcandalis*, dicit Gloſſa: „ Imminet æterna damnatio inundans „ propter ſcandala. “ Sed æterna damnatio non debetur niſi propter peccatum mortale. Ergo ſcandalum ſemper eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Vita ſpiritualis eſt dignior quam corporalis. Sed qui ſubtrahit alicui vitam corporalem, mortaliter peccat. Ergo & qui ſcandalizat, cum ſubtrahat ſpiritualem vitam, inducens alterum in ruinam.

Sed contra. Scandalum eſt dictum, vel factum minus rectum præbens alteri occaſionem ruinæ. Sed etiam peccatum veniale eſt huiuſmodi quandoque. Ergo ſcandalum quandoque eſt peccatum veniale.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod duplex eſt ſcandalum, ſcilicet activum, & paſſivum, ut ex dictis patet. Paſſivum quidem ſcandalum ſemper peccatum eſt, quia ille ſcandalum patitur qui aut a via Dei eiicitur, aut ſaltem in via retardatur; quod non poteſt eſſe ſine mortali, vel veniali peccato. Activum etiam ſcandalum ſemper eſt peccatum, quia ſcandalum activum ſemper eſt aliquid quantum eſt de ſe quod natum eſt inducere alterum ad peccandum; & tale ſemper aliquam inordinationem habet vel ex genere actus, vel ſaltem ex circumſtantiis perſonæ, loci, & temporis, & ideo ſemper eſt peccatum. Sed quandoque ſcandalum activum poteſt eſſe ſine peccato alicuius ſcandalum parientis, quando ſcilicet aliquis, quantum eſt de ſe,

dat

dat occaſionem ruinæ, ſed alius non ruit: quandoque etiam e converſo eſt ſcandalum paſſivum ſine peccato alicuius facientis ſcandalum, ut quando aliquis ſibi ſumit occaſionem ruinæ ex eo quod ab altero non inordinate fit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt neceſſitas. Una abſoluta; ſive aliquid ſit neceſſarium per ſe ipſum, ſicut neceſſarium eſt Deum eſſe; ſive ex coactione alicuius cauſæ exterioris, ſicut violentum dicitur neceſſarium: & ſic non eſt neceſſarium ſcandala evenire. Alia eſt neceſſitas conditionata, quæ non repugnat voluntario; & ſic neceſſe eſt ſcandala evenire neceſſitate conditionata ex tribus. Primo ex ipſa præſcientia, & prædeſtinatione divina, ſicut dicimus: Neceſſe eſt hoc eſſe, ſi Deus prævidit: & talis neceſſitas non repugnat libertatis arbitrio: unde ſuper hunc locum dicit Chryſoſtomus (homil. lx. in Matth.) *Cum dicitur, Neceſſe, non ſpontaneum poteſtatis deſtruit, neque libertatem electionis. Non igitur prædictio eius ſcandala inducit, neque quia prædixit, hoc fit; ſed quia futurum erat, propter hoc prædixit.* Secundo ex inclinatione fomitis, ſicut etiam dicimus quod neceſſe eſt peccare venialiter, quamvis ſit poſſibile ſingula venialia peccata vitare. Tertio ex utilitate conſequente, quam Deus ex ſcandalis elicit, ſicut omnia utilia dicuntur neceſſaria.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum illam Gloſſam videtur quod Petrus non peccaverit volens paſſionem Chriſti impediri: quia paſſio Chriſti poterat & placere laudabiliter, & diſplicere ſecundum diverſa: & tunc ſcandalum ſumitur large pro quolibet impedimento alicui præſtito in via aliqua quam proſequi intendit.

Ad tertium dicendum, quod, per ſe loquendo, ſcandalum activum eſt maius peccatum quam paſſivum, quia in unoquoque genere cauſa eſt potior effectu; tamen aliquando poteſt eſſe maius paſſivum quam activum, quando aliquis maioris ruinæ occaſionem ſumit quam ſibi detur; ſicut etiam quandoque eſt paſſivum peccatum ſine peccato agentis. Quod autem Hieronymus dicit, intelligendum eſt quantum ad genus peccati, & non quantum ad quantitatem reatus: & tamen alia propoſitio falſa eſt, ſcilicet quod ſcandalum paſſivum non ſit peccatum: quia ipſa impactio ſpiritualis quoddam peccatum eſt, inquantum eſt quædam retardatio a via Dei: & quamvis dicatur paſſivum ſcandalum, non tamen eſt omnino paſſio, ſed quædam actio. Quia enim non poteſt ſufficiens peccandi cauſa ab exteriori præberi alicui, quaſi cogens ipſum ad peccandum, ille qui (*a*) ſcandalizatur, cooperatur agenti, & ideo peccat.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod actus aliquis determinatur ad ſpeciem moris dupliciter. Uno modo ex parte obiecti, ſicut fornicatio ex hoc quod eſt circa delectabilia tactus; & hæc determinatio eſt materialis, & reſpicit habitum elicientem actum. Alio modo ex parte finis; & hæc eſt formalis ſpecificatio, & reſpicit habitum imperantem. Contingit autem quandoque quod ad eamdem ſpeciem determinatur actus ex utraque parte, ſicut quando aliquis actus ab eodem habitu elicitur, & imperatur, ut cum quis fornicatur propter delectationem. Quandoque autem ex utraque parte determinatur, ſed ad diverſas ſpecies, ut quando actus ab uno habitu elicitur, & ab alio imperatur, ſicut cum quis fornicatur propter lucrum: determinatur enim ad ſpeciem luxuriæ ex obiecto, ſed ad ſpeciem avaritiæ ex fine; non tamen ſunt ibi duo peccata, ſed unum peccatum duplex, cum ſit unus actus. Quandoque etiam evenit quod aliquis actus non determinatur ad aliquam certam ſpeciem ex parte obiecti, ſed ex parte finis, eo quod habet determinatum habitum a quo imperatur, ſed non a quo eliciatur, ſicut ædificare proximum, quem actum caritas non elicit, quia eius non eſt elicere niſi interiores actus, per quos non ſit ædificatio, ſed imperat eum, & ab aliis virtutibus elicitur materialiter, non determinate ab aliqua, ſed ab omnibus, quia caritas omnibus imperare poteſt. Et quia ſcandalum activum eſt peccatum oppoſitum ædificationi proximorum, ideo materialiter loquendo ex parte materiæ, & habituum elicientium non eſt ſpeciale peccatum, ſed ſolum loquendo formaliter ex parte finis, & habitus imperantis, qui eſt habitus caritati oppoſitus, ſcilicet vitium odii: & ideo quando aliquis dictum, vel factum minus rectum facit intendens occaſionem ruinæ proximo præſtare, ſpeciale peccatum ſcandalizando committit. Si autem præter intentionem ſuam accidat, non erit ſcandalum activum ſpeciale peccatum; tamen erit circumſtantia quædam peccati, eo quod ſicut quilibet actus virtutis habet ordinem ad finem caritatis, etiamſi

(a) *Al.* ſcandalizat.

etiamſi actus non ordinetur in finem illum, & ſicut habet aptitudinem ut imperetur a caritate ; ita quodlibet peccatum, quantum eſt de ſe , habet ordinem ad contrarium finem , etiamſi ille finis non intendatur ab agente.

Ad primum ergo dicendum , quod peccatum ſcandali activi invenitur quandoque ſeparatum ab omni alia ſpecie peccati, quod conſiſtit in actu exteriori , ut quando actus exterior de ſe non eſſet peccatum , niſi inquantum per quamdam ſimilitudinem peccati quam habet , natum eſt dare occaſionem ruinæ in manifeſto factum , ſicut comedere idolothytum , & ideo etiam in diffinitione ſcandali non dicitur : *Dictum , vel factum* perverſum, ſed *minus rectum :* & ſic patet quod obiectio procedit ex falſis.

Ad ſecundum dicendum , quod ratio illa procedit ex parte elicientium habituum , & non ex parte habitus imperantis.

Ad tertium dicendum, quod hæc circumſtantia *coram alio* non addit peccato ex ſui *ratione* novam ſpeciem , ſed ex fine ad quem per talem circumſtantiam ordinabilis eſt : unde etiam peccare in occulto non trahit peccatum ad aliam ſpeciem , quia per hoc non recipit ordinem in alium finem.

Ad quartum dicendum , quod ille qui ſcandalizatur , & agit, & patitur : actio autem ſua non pertinet ad genus ſcandali , ſed ad aliud quodcumque ; ſola autem paſſio ſua pertinet ad genus ſcandali . Et quia nullus peccat ſecundum quod patitur , ſed ſolum ſecundum quod agit ; ideo ſcandalum paſſivum non ponitur ſpeciale peccatum , ſicut ſcandalum activum , quod ex ipſa actione ad genus ſcandali pertinet.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum , quod duplex eſt ſcandalum, ut dictum eſt , ſcilicet activum, & paſſivum ; & utrumque eſt quandoque veniale , quandoque mortale peccatum. Paſſivum quidem mortale peccatum eſt , quando aliquis ex peccato alterius in peccatum mortale ruit , ſive factum agentis ſit bonum , ſive indifferens , ſive malum mortalis, aut venialis peccati ; ſed veniale peccatum eſt quando aliquis ex facto alterius quomodocumque non ruit, ſed diſponitur ad ruinam , ſicut qui impingit , diſponitur ad caſum , etiam ſi non cadat : unde Gloſſa (interlinealis) Rom. xiv. ſcandalum contriſtationem nominat . Sed activum ſcandalum poteſt accipi dupliciter. Uno modo formaliter , quando ſcilicet eſt ſpeciale peccatum ex hoc quod intendit alium ſcandalizare ; & ſic ſi intendat proximum inducere in peccatum mortale, mortaliter peccat ; ſi autem intendat inducere ad aliquod veniale , peccat venialirer , quantum pertinet ad rationem ſcandali : quia ſi intenderet ducere in peccatum veniale per actum mortalis peccati, peccaret mortaliter; ſed hoc accideret ſcandalo . Alio modo materialiter , quando eſt circumſtantia peccati, quia non intenditur proximi nocumentum ; & tunc idem iudicium eſt de ſcandalo, & de actu quo aliquis ſcandalizat , qui quandoque eſt veniale, quandoque mortale peccatum ; niſi forte eſſet veniale, aut indifferens habens ſimilitudinem mortalis peccati : tunc enim ſcandalum activum eſſet peccatum mortale , cum ex aliquibus circumſtantiis concurrentibus (*a*) exiſtimari probabiliter poſſet quod infirmi aſpicientes peccarent mortaliter.

Ad primum ergo dicendum , quod Dominus loquitur de ſcandalo activo , quod eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum , quod ille qui ſcandalizat , non aufert ſemper vitam ſpiritualem : quia quandoque factum eius non eſt natum inducere in peccatum mortale , etſi aliquis etiam ex hoc per culpam ſuam in peccatum mortale ruat . Et præterea qui aufert vitam corporalem , dat ſufficientem cauſam naturalis mortis ; ſed qui ſcandalizat , non dat ſufficientem cauſam mortis ſpiritualis, ut dictum eſt.

ARTICULUS III.

Utrum ſcandalum paſſivum ſit tantum puſillorum.

Ubi ſupra art. 5.

1. AD tertium ſic proceditur . Videtur quod ſcandalum paſſivum non ſit tantum puſillorum . Chriſtus enim puſillus non fuit , ſed perfectiſſimus . Sed Chriſtus paſſus fuit ſcandalum a Petro , cui dixit : *Scandalum mihi es* : Matth. xvi. 23. Ergo &c.

2. Præterea. Nullus poteſt amare, niſi aliquis ametur . Ergo nullus poteſt ſcandalizare, niſi aliquis ſcandalizetur. Sed ille qui coram perfectis viris peccat, ſcandalizat non alios quam videntes . Ergo perfecti ſcandalizantur; & ſic non ſolum puſilli.

3. Præterea. Etiam perfecti interdum venia-

nia-

(a) *Al. additur* ex quibus.

Digitized by Google

nialiter peccant. Sed quandoque veniale peccatum eſt ſcandalum. Ergo etiam perfecti ſcandalizantur.

Sed contra eſt quod Dominus Matth. xviii. ubi loquitur de ſcandalo, non facit mentionem niſi de ſcandalo puſillorum. Ergo ipſi ſoli ſcandalizantur.

Præterea. Apoſtolus dicit de ſcandalizatis, quod conſcientia eorum, cum ſit infirma, polluitur (I. Corinth. viii.) Sed perfecti non habent conſcientiam infirmam. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod etiam perfectis competat ſcandalum activum. Chriſtus enim perfectiſſimus fuit. Sed ipſe ſcandalizavit: quia poſitus eſt in ruinam multorum, ut dicitur Lucæ 11. & Phariſæi audito verbo eius ſcandalizati ſunt, ut dicitur Matth. xv. Ergo ſcandalum activum competit perfectis.

2. Præterea. Petrus poſtquam fuit Spiritu ſancto confirmatus, perfectus fuit. Sed ipſe ſcandalizavit: quia facto ſuo cogebat gentes iudaizare. Ergo &c.

Sed contra. Non enim eiuſdem eſt provocare exemplis ad bonum, & ſcandalizare. Sed primum eſt perfectorum, ut patet Matth. v. 16. *Sic luceat lux veſtra coram hominibus, ut videant opera veſtra bona*. Ergo non eſt eorum ſcandalizare.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſoli perfecti poſſunt ſcandalizare. Quia contraria contrariis reſpondere debent. Sed ſcandalum paſſivum dividitur contra activum. Cum ergo ſolis puſillis conveniat ſcandalum paſſivum, ſolis perfectis convenire poterit activum.

2. Præterea. Ille ſolum ſcandalizat qui exemplo ſuo provocat ad peccandum. Sed hoc eſt illorum tantum quorum vita in exemplum aliorum eſt poſita, ſcilicet prælatorum, & religioſorum. Ergo ipſorum tantum eſt ſcandalum activum.

Sed contra. Petrus ante paſſionem nondum erat in ſtatu perfectionis: quia nondum erant cæli, ideſt Apoſtoli, verbo Dei, & ſpiritu oris eius confirmati. Sed ipſe, quantum in ſe fuit, ſcandalizavit: unde ei dicitur: *Scandalum mihi es*: Matth. xvi. 23. Ergo ſcandalum activum non eſt perfectorum tantum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſcandalum paſſivum patitur aliquis dupliciter. Uno modo ex propria electione, ſicut cum quis videns aliquem peccantem eligit ſequi eum ad peccandum; & ſic non eſt perfectorum ſcandalum paſſivum: quia ipſi ſequuntur principaliter Chriſti exemplum, & præcepta Dei, & rationis bonum: unde nullius exemplum contra prædicta ſequuntur. Alio modo præter electionem, ſicut cum ex facto alterius alicui ſuboritur aliquis concupiſcentiæ motus, vel etiam triſtitiæ, aut iræ, aut alicuius huiuſmodi; & ſic ſcandalum paſſivum poteſt eſſe quorumlibet perfectorum ſecundum ſtatum viæ. Sed quia principale moris electio eſt, ut Philoſophus dicit (III. Ethic. cap. iv. vel v.) communiter dicitur, quod ſcandalum paſſivum non eſt perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus dixit Petro (loc. cit.) *Scandalum mihi es*: non quia ex facto eius ſcandalizatus ſit; ſed quia Petrus, quantum in ſe fuit, aliquo modo ei ſcandalum dedit.

Ad ſecundum dicendum, quod grammatice loquendo, omnis activa convertitur in paſſivam: quia grammaticus non conſiderat ſubſtantiam actionis, ſed modum ſignificandi. Omne autem verbum activum ſignificat actionem ut in alium tranſeuntem. Sed conſiderando ſubſtantiam actionis aliquando actio egreditur ab agente, & non pertingit uſque ad patiens, quod habet in ſua poteſtate recipere effectum agentis, & non recipere, vel propter aliquod *impedimentum* interveniens: & ideo realiter loquendo, in omnibus actionibus quæ terminantur ad aliquid extra agentem, activa non convertitur in paſſivam, ſicut eſt percutere, occidere, ſcandalizare, & alia huiuſmodi. Sed amare, & cognoſcere ſunt actus interiores animæ, quæ non progrediuntur ad rem extra, niſi ſecundum quod eſt aliqualiter in ipſo agente: & ideo in talibus, etiam realiter loquendo, ſemper activa in paſſivam convertitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis vir perfectus quandoque ex electione etiam aliquod veniale peccatum committat, ſive ex propoſito; non tamen eligit ſequi aliquem in peccato etiam veniali, quia iſta eſt valde levis cauſa peccandi; ſed quandoque alia cauſa motus peccatum veniale eligit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſcandalum activum quandoque eſt veniale, quandoque mortale peccatum, ut ex dictis patet. Secundum ergo quod eſt mortale peccatum,

ſatum, nullo modo perfectis competit, ſicut nec peccare mortaliter; ſed ſecundum quod eſt veniale peccatum, convenit etiam quandoque perfectis, ſicut & peccatum veniale, inquantum in eis aliquid infirmitatis remanet.

Ad primum ergo dicendum, quod quia aliqui ex factis, aut dictis Chriſti ſumpſerunt occaſionem ruinæ, dicitur eſſe in ruinam, & ſcandalum; non quia ipſe dederit aliquam vel modicam occaſionem ruinæ: unde non legitur quod Chriſtus aliquos ſcandalizaverit; ſed quod aliqui ex factis, vel verbis eius ſcandalizati ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod Petrus ſecundum Auguſtinum (epiſt. XIX.) in rei veritate reprehenſibilis fuit in facto illo, non quia perverſe operatus ſit, ſed indiſcrete: & ideo ſecundum hoc non eſt (*a*) inconveniens dicere, quod venialiter peccaverit ſcandalizando. Sed quomodo Hieronymus excuſet Petrum etiam a peccato veniali, ſupra diſt. 1. (quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 3. *in corp.*) dictum eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod etiam imperfecti poſſunt dare ſuo dicto, vel facto alii occaſionem ruinæ vel indirecte provocando exemplo, vel directe provocando ad malum perſuadendo verbis, aut commovendo factis: & ideo non eſt dubium quod quilibet *imperfectus* poteſt ſcandalizare.

Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis eſt aliqua diſpoſitio prohibens ſcandalum paſſivum ab ipſis; ſed in viris imperfectis nihil eſt quod prohibeat ſcandalum activum: & ideo ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcandalum activum non conſiſtit in hoc tantum quod aliquis exemplo ſuo provocet alium ad peccandum, ſed in hoc quod dat occaſionem ruinæ alteri quocumque modo. Conſtat autem quod quilibet imperfectus poteſt dare alteri occaſionem ruinæ vel perſuadendo verbis, vel provocando ad impatientiam per iniuſtas perſecutiones: & ideo non eſt dubium quod imperfectus poteſt ſcandalizare; & tamen etiam falſum eſt quod dicitur, quod imperfectus non ſcandalizat per modum exempli: quia Deus unicuique mandavit de proximo ſuo, ut patet Eccli. XVII. & ideo quilibet tenetur ad hoc quod ædificet proximum exemplo ſuo. Experimento etiam ſcitur, quod exemplo eorum qui non ſunt in ſtatu perfectionis, multi ad peccandum provocantur: quia non ſolum exempla maiorum, ſed etiam æqualium, & minorum nata ſunt movere.

ARTICULUS IV.

Utrum veritas ſit propter ſcandalum dimittenda.

2. 2. *quæſt.* XLIII. *art.* 5. & 8.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod veritas ſit propter ſcandalum dimittenda. In parabola de zizania dicit Gloſſa Auguſtini (Matth. XIII.) *Cum multitudo eſt in cauſa, vel Princeps, detrahendum eſt ſeveritati.* Sed non niſi propter ſcandalum. Ergo veritas iuſtitiæ propter ſcaudalum dimittenda eſt.

3. Præterea. Vitatio cuiuslibet peccati pertinet ad veritatem vitæ. Sed homo ad vitandum ſcandalum proximi debet peccatum veniale committere: quia plus debet cavere damnum æternum proximi, quod patitur per peccatum mortale quo ſcandalizatus fuit, quam damnum temporale ſuum, quod patitur per peccatum veniale. Ergo veritas vitæ dimittenda eſt propter ſcandalum.

2. Præterea. Aliquando ſubtrahitur prædicatio propter ſcandalum generale. Sed prædicatio pertinet ad veritatem doctrinæ. Ergo & veritas doctrinæ dimittenda eſt propter ſcandalum.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit (hom. VII. ſuper Ezech.) *Si de veritate ſcandalum ſumitur, utilius permittitur naſci ſcandalum quam veritas relinquatur.* Ergo veritas non eſt propter ſcandalum dimittenda.

Præterea. Homo non debet peccare, ut alterius peccatum vitet. Sed ille qui dimittit veritatem, peccat. Ergo non debet propter ſcandalum alterius aliquis veritatem dimittere.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod conſilia ſint propter ſcandalum dimittenda. Quia regula eſt Hieronymi (epiſt. XI. ad Ageruchiam) quod *omne quod poteſt fieri, vel non fieri ſalva triplici veritate, dimittendum eſt propter ſcandalum.* Sed conſilia ſunt huiuſmodi. Ergo ſunt dimittenda propter ſcandalum.

2. Præterea. Votum religionis quoddam conſilium eſt. Sed homo debet dimittere religionis ingreſſum propter ſcandalum parentum, ne honor eis debitus ſubtrahatur: quia præ-

(*a*) *Al.* conveniens.

præceptum eſt, *Honora parentes*, Exod. xx. Ergo conſilia ſunt propter ſcandalum dimittenda.

3. Præterea. Opera miſericordiæ quandoque dimittenda ſunt propter ſcandalum, ne credantur fieri intentione vanæ laudis. Sed opera miſericordiæ ſunt in conſilio, vel in præcepto: nec ſunt dimittenda ſecundum quod ſunt in præcepto, quia iam pertinent ad veritatem vitæ. Ergo ſunt dimittenda propter ſcandalum, inquantum ſunt in conſilio.

4. Sed contra. Scandalum eſt dictum, vel factum minus rectum. Sed conſilium non eſt de rebus minus rectis, ſed de maioribus bonis. Ergo non eſt dimittenda propter ſcandalum obſervatio conſiliorum.

5. Præterea. Hieronymus dicit ad Eliodorum (epiſt. 1.) *Licet parvulus in collo pendeat nepos, licet ſparſo crine, & ſciſsis veſtibus ubera ſua oſtendat mater, licet in limine pater iaceat*, (a) *percalcato perge patre, ſiccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum genus pietatis eſt in hac re eſſe crudelem*. Loquitur autem de aſſumptione religionis. Ergo conſilia non ſunt dimittenda nec etiam propter ſcandala propinquorum, & ita multo minus propter ſcandala aliorum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod res temporales ſint dimittendæ propter ſcandalum. Apoſtolo enim debebantur temporalia, qui ſpiritualia ſeminabat. Sed Apoſtolus non uſus eſt hac poteſtate, ne offendiculum daret Evangelio Chriſti, ut patet I. Corinth. ix. Ergo & nos pro ſcandalo vitando temporalia debemus abiicere.

2. Præterea. Aliquis tenetur dare rem ſuam exiſtenti ultima in neceſſitate ad mortem temporalem evitandam. Sed magis debemus obviare morti ſpirituali proximi quam corporali. Ergo potius debemus rem temporalem dimittere quam dimittamus eum in mortem ſpiritualem cadere per ſcandalum.

3. Præterea. Inter omnia temporalia cibus maxime neceſſarius eſt corpori. Sed cibus dimittendus eſt propter ſcandalum: dicitur enim I. Corinth. xiii. 13. *Si eſca ſcandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum*. Ergo multo fortius alia temporalia ſunt propter ſcandalum dimittenda.

4. Præterea. I. Corinth. vi. 7. dicit Apoſtolus: *Iam delictum eſt in vobis quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis?* Hoc autem non dicit niſi propter ſcandalum quod inde ſequebatur. Ergo propter ſcandalum homo debet dimittere temporalia, ne ea in iudicio repetat.

5. Præterea. Decimæ computantur inter ſpiritualia temporalibus annexa. Sed Eccleſia non exigit decimas, ut ſcandalum vitet. Ergo multo fortius alia temporalia ſunt propter ſcandalum dimittenda.

6. Præterea. In ordine caritatis debemus bonum ſpirituale proximi bono noſtro temporali præponere, ſicut etiam animam eius corpori noſtro. Ergo potius debemus dimittere bona noſtra temporalia quam proximi in ſpiritualibus detrimenta patiantur per ſcandalum.

7. Præterea, Homo poteſt dimittere temporalia, vel non dimittere ſalva triplici veritate. Ergo ſecundum Hieronymum (loc. cit.) debent propter ſcandalum temporalia dimitti.

Sed contra. Beatus Thomas Cantuarienſis repetivit res Eccleſiæ cum ſcandalo Regis. Ergo & nobis licet repetere bona temporalia cum ſcandalo aliorum.

Præterea. Nullus ex peccato ſuo debet reportare commodum. Hoc autem eſſet, ſi ei qui ſcandalizatur, res alienæ quas detinet, dimitterentur. Ergo non ſunt dimittendæ res temporales poſſidenti iniuſte propter ſcandalum eius vitandum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſcandalum activum numquam eſt ſine peccato facientis, ut ex dictis patet. Nulla autem de cauſa debet aliquis inclinari ad peccandum: unde potius debet omnia prætermittere quam ſcandalum activum faciat, neque umquam propter ſcandalum activum vitandum poteſt dimitti veritas: quia quicumque veritatem ſequitur, non ſcandalizat active, cum ſcandalum activum ſit factum, vel dictum minus rectum; unde cum quæritur, utrum veritas ſit dimittenda propter ſcandalum, non intelligitur quæſtio de ſcandalo activo, ſed de paſſivo, quod interdum eſt ſine peccato facientis illud, unde ſcandali occaſio ſumitur; quamvis numquam ſit ſine peccato eius qui ſcandalizatur, ut ex dictis patet. Et ideo cum quæritur, quid ſit dimittendum propter ſcandalum paſſivum, nihil aliud eſt quærere quam quid homo debeat dimittere ne alius peccet. Cum autem homo ex ordine caritatis ſe plus quam proximum in ſpiritualibus bonis diligere teneatur, nullo modo aliquis peccare debet, ut peccatum alterius vitet. Qui-

(a) Nicolai: *per calcatum perge patrem*.

Quicumque autem veritatem relinquit, peccat. Veritas autem de qua loquimur, conſiſtit in hoc quod homo in dictis, & factis ſuis rectitudini divinæ, ſive divinæ legis regulæ ſe conformet: cui quidem homo conformari debet & in his quæ ad cognitionem pertinent, & hoc pertinet ad veritatem doctrinæ; & in his quæ ad actionem ſpectant, ſive ea debeat aliquis per ſe ipſum agere, quod pertinet ad veritatem vitæ, ſive ea debeat ab aliis obſervanda promulgare, quod pertinet ad veritatem iuſtitiæ, quæ conſiſtit in rectitudine iudicii. Non tamen quicumque prætermittit aliquid in quo ſe divinæ legi conformare poteſt, dicitur veritatem dimittere, quia illo remoto veritas adhuc remanere poteſt; ſed tunc dicitur aliquis veritatem dimittere, quando dimittit, vel facit aliquid quo omiſſo, & facto veritas non manet; quod ſine peccato eſſe non poteſt: & ideo nullo modo veritas propter ſcandalum paſſivum alterius dimittenda eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitiæ actus eſt reddere unicuique quod ſuum eſt. Dupliciter autem redditur unicuique quod ſuum eſt. Uno modo quando datur ei illud quod ſibi directe utile eſt, ut pecunia, vel aliquid huiuſmodi, quod ſibi ſine peccato denegari non poteſt: unde quantumcumque ſcandalum debeat ſequi, iudex debet facere quod ius ſuum iſti reddatur. Alio modo quando opus iuſtitiæ, quod ad petitionem alicuius redditur, non directe cedit in bonum petentis, ſed magis in bonum Reipublicæ, ſicut patet in illatione pœnarum, quibus pax in Republica conſervatur malefactoribus repreſſis: unde ſi iudex qui curam Reipublicæ gerit, videt ex inflictione pœnæ maius incommodum Reipublicæ provenire, poteſt pœnam vel prætermittere, vel mitigare. Nec alicui in hoc facit iniuriam: quia ipſe perſonam Reipublicæ gerit; & hoc etiam facere debet, quia ex officio tenetur utilitati publicæ providere. Hoc autem contingit præcipue quando Princeps, vel aliqua multitudo eſt in cauſa, aut aliquis de cuius pœna timetur ne ſchiſma ſequatur: & ideo dicit Auguſtinus quod cum multitudine peccantium agendum eſt magis monendo quam minando; ſed ſeveritas exercenda eſt in peccato paucorum. Sed hoc intelligendum eſt, quando ex diſſimulatione peccati Principis, vel etiam multitudinis maius periculum non timetur quam ex pœna. Unde ſi ex impunitate Principis, vel multitudinis, fides, & doctrinæ veritas, & boni mores corrumpantur, non parcendum eſt Principi, nec multitudini; quod præcipue contingit quando peccantes ſuum peccatum auctoritate, aut poteſtate defendere moliuntur. Unde Iſidorus dicit (& refertur in Decret. diſt. I. cap. *Domino ſancto* ex eius epiſt. ad Maſſanum, vel Maſſenam, aut Maſſianum.) *Hi qui neque a vitio* (*a*) *corruptionis emendantur, atque hoc ipſum delictum quod committunt, vendicare quadam ſuperſtitioſa* (*b*) *auctoritate nituntur, nec gradum honoris, nec gratiam recipiant communionis*.

Ad ſecundum dicendum, quod homo aliquod peccatum veniale committere, ne alius peccet mortaliter, non tenetur, nec bene facit committendo: quia ad vitandum peccatum non inclinamur principaliter ex damno proprio, quia hoc eſſet deſiſtere a peccato timore pœnæ; ſed inclinamur ne Deum offendamus, cuius offenſa eſt etiam veniale peccatum, quamvis non ita magna ſicut mortale. Nullus autem debet Deum offendere parum, ne alius offendat multum: quia homo debet in infinitum plus diligere Deum quam proximum: & ideo nullus debet facere peccatum veniale ad vitandum ſcandalum, dummodo actus ſuus ex tali cauſa factus peccatum veniale remaneat. Eſt enim oppoſitio in adiecto, ſi dicatur quod aliquis debet peccare, aut bene facit peccando. Contingit tamen aliquem actum ex tali cauſa factum non eſſe peccatum veniale, quod alias veniale eſſet, ſicut dicere verbum otioſum: iam enim non eſſet otioſum, cum non careret cauſa piæ utilitatis.

Ad tertium dicendum, quod in doctrina eſt conſiderare duo, ſcilicet actum docentis, & rem quæ docetur. Actus autem docentis pertinet ad veritatem vitæ, ſicut & alius actus miſericordiæ: quia doctrina eſt eleemoſyna ſpiritualis, ut ſupra diſt. xv. (quæſt. II. art. 3. quæſtiunc. 2. in corp.) dictum eſt: unde de ea eſt idem iudicium, & de aliis actibus miſericordiæ, de quibus poſt dicetur, quod aliquando propter ſcandalum differri poſſunt. Sed res ipſa quæ docetur, eſt quæ pertinet ad veritatem doctrinæ: nec veritas doctrinæ prætermittitur quando aliqua res vera tacetur, ſed quando veritati illius rei præiudicium generatur ſive ex contraria doctrina, ſive ex taciturnitate aliquorum: & ſic propter nullum ſcandalum eſt veritas doctrinæ relinquenda.

(a) Al. *correctionis*. (b) Nicolaius *temeritate*.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod omnia opera perfectionis quæ non ſunt in præcepto, conſilia dicuntur: unde prætermitti poſſunt ſalva triplici veritate: ſed aliquando cadunt ſub præcepto vel ex voto, vel ex aliqua alia circumſtantia; & tunc prætermitti non poſſunt ſine præiudicio veritatis vitæ: & ſic de eis nunc non loquimur, ſed ſolum quando manet in poteſtate noſtra facere ea, vel non facere. Sic ergo loquendo diſtinguendum eſt in ſcandalo paſſivo: quia quandoque oritur ex malitia odientium veritatem, qui turbantur, & alios turbant propter opera lucis, quaſi filii tenebrarum; & hoc eſt ſcandalum Phariſæorum, ut Bernardus dicit (tract. de præc. & diſpenſ. cap. IX.) & propter hoc ſcandalum paſſivum nullo modo conſilia ſunt dimittenda: quia ſic iniquis daretur locus impediendi opera perfectionis cum vellent. Unde Dominus dixit de Phariſæis, qui ex malitia ſcandalizabantur ex factis, & dictis eius (Matth. XV. 14.) *Sinite illos: cæci ſunt, & duces cæcorum*. Quandoque autem oritur ex ignorantia, vel infirmitate; & hoc dicitur ſecundum Bernardum ſcandalum puſillorum, qui non cognoſcunt veritatem, & propter hoc de operibus veritatis turbantur; & hoc ſcandalum cavit Dominus Matth. XVII. 26. ubi dixit Petro: *Ut autem non ſcandalizemus eos, vade ad mare &c.* & cavere docuit Matth. XVIII. unde propter tale ſcandalum paſſivum conſilia ſunt ad tempus intermittenda, vel occulte agenda, non autem omnino dimittenda: quia homo plus ſibi quam proximis in ſpiritualibus providere debet; & ignorantia ſi diu duret, in malitiam per obſtinationem commutatur. Tamen attendenda eſt quantitas ſcandali, & boni quod contingit ex conſilio ſervato; & ſecundum hoc aliquando conſilia ſunt prætermittenda propter ſcandalum puſillorum, vel ſcandalum contemnendum propter conſilia.

Ad primum ergo dicendum, quod ad veritatem vitæ pertinent non ſolum illa quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, ſed etiam ea quæ ſunt de perfectione ſalutis: unde quamvis omiſſis conſiliis ſalvetur aliquo modo veritas vitæ, non tamen perfectio veritatis vitæ: unde verbum Hieronymi magis referendum eſt ad indifferentia ex genere ſuo quam ad conſilia.

Ad ſecundum dicendum, quod in eo qui religionem vult intrare, diſtinguendum eſt. Quia aut ſibi timet de periculo ſalutis imminente, ſi in ſæculo remaneat; & tunc debet omnibus modis obviare periculo vitæ, ſcandalo non obſtante. Si autem non immineat, & voto non obligatur, debet pro vitando iuſto ſcandalo parentum, quibus ſubvenire tenetur, ad tempus ſuſpendere propoſitum perfectionis, ut præceptum impleat pro ſuo tempore de honorandis parentibus, & poſtmodum conſilium tempore magis idoneo. Si autem ſcandalum propinquorum, vel aliorum ſit irrationabile, iam accedit ad ſcandalum Phariſæorum: unde tunc propter ſcandalum non debet prætermittere bonum propoſitum. Sed ſi voto obligatus ſit, iam de conſilio factum eſt præceptum; & ideo nullo modo propter ſcandalum dimittere debet: quia hoc eſſet præiudicium veritatis vitæ.

Ad tertium dicendum, quod opera miſericordiæ, ſicut & conſilia, ſunt ad tempus ſuſpendenda propter ſcandalum puſillorum, niſi in illo caſu in quo cadunt ſub præcepto, ſive ſint eleemoſynæ ſpirituales, ſive corporales: quia tunc non poſſunt omitti ſalva veritate vitæ.

Ad quartum dicendum, quod illa diffinitio datur de ſcandalo activo: quo remoto etiam propter paſſivum interdum eſt opus bonum dimittendum, vel etiam ſuſpendendum.

Ad quintum dicendum, quod Hieronymus loquitur de ſcandalo propinquorum irrationabili.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod abiicere temporalia, vel dimittere contingit dupliciter. Uno modo cum quis dat quod penes ſe habet; alio modo cum non repetit quæ ſibi debentur: & de iſtis duobus fere eſt idem iudicium.

Sciendum ergo eſt, quod aliquando aliquis non dans rem ſuam alteri ſcandalizat active, vel quia dare tenetur, vel quia malo modo denegat; & ſic nulli licet retinere quæ poſſidet cum ſcandalo activo. Aliquando vero ſequitur ſcandalum paſſivum ex hoc quod aliquis rem temporalem non donat; & in hoc diſtinguendum eſt. Quia quandoque non poteſt dare ſine peccato, vel quia ſcit illum cui dat, uſurum re data in malos uſus, vel quia non poteſt dare rem temporalem uni ſine præiudicio alterius, ſicut ſi illi qui gerunt alicuius communitatis curam, dent aliqua ex quorum ſubtractione fiat peior conditio illius communitatis; & tunc non debet dare temporalem rem pro-

pter ſcandalum vitandum, quia hoc eſſet facere contra veritatem iuſtitiæ, aut vitæ. Quandoque autem poteſt dare ſine peccato; & tunc in ſcandalo paſſivo diſtinguendum eſt. Quia quandoque procedit ex malitia; & tunc non tenetur homo rem ſuam dare malitioſe petenti; alias non remaneret locus utendi re ſua, & ſic periret bonum commune: poteſt tamen dare quaſi ex conſilio, non quaſi ex præcepto; niſi forte crederetur quod ex datione ille efficeretur deterior; puta, ſi ex hoc provocaretur ad alias malitioſe petendum, & inquietandum (*a*) per huiuſmodi petitiones alios: tunc enim peccaret dando. Quandoque autem ſcandalum paſſivum procedit ex ignorantia; & tunc poteſt dare quaſi ex conſilio, ſed non tenetur quaſi ex præcepto: quia poteſt petentem repellere inſtruendo eum; & hoc quandoque magis prodeſſet, quando ſcilicet eſſet talis ignorantia quæ vergeret in præiudicium veritatis doctrinæ, quam ſi daretur res temporalis: quia per hoc ille in ſuo errore foveretur, ſicut patet de hæreticis illis qui dicunt, quod quilibet debet bona ſua pauperibus dare petentibus, etiam extra caſum neceſſitatis extremæ. Similiter etiam de repetitione ſuorum dicendum eſt: quia nullus debet ſcandalum activum committere rem temporalem repetendo, neque petendo quæ non ei debentur, neque inordinate petendo in iudicio, aut extra iudicium. Sed de iuſta repetitione rerum temporalium propter ſcandalum paſſivum vitandum dimittenda, eſt diſtinguendum. Quia quandoque licite non poteſt dimittere quin repetat ſine præiudicio alterius, ut cum quis gerit curam rei alienæ, ſive communitatis, ſive alicuius privatæ perſonæ; & tunc peccaret deſiſtendo a petitione, niſi de conſenſu illius cuius curam gerere debet, aut niſi timeret maius periculum imminere quam ſit damnum illius rei. Quandoque autem poteſt dimittere repetitionem ſine præiudicio alieno; & tunc ſi ſcandalum paſſivum procedat ex malitia, non tenetur propter ſcandalum tale dimittere ſuæ rei repetitionem; alias daretur materia rapiendi, & tolleretur iuſtitiæ bonum. Poteſt tamen licite dimittere repetitionem ad vitandum tale ſcandalum, niſi ex tali dimiſſione credatur detinens rem iniuſte, fieri deterior, aut de tali peccato non corrigi alio modo. Unde Gregorius dicit (Lib. XXXI. Moral. cap. VIII.) ſuper illud Iob XXXIX. *Fruſtra laboravit*. „ Quidam dum res temporales rapiunt ſolummodo, ſunt tolerandi; quidam vero ſervata caritate ſunt prohibendi, non tamen ſola cura ne noſtra ſubtrahant, ſed ne rapientes non ſua ſemetipſos perdant." Si autem ſcandalum paſſivum procedat ex infirmitate, vel ignorantia, debet differre ſuæ rei repetitionem, vel eum inducere quod non ſcandalizetur. Quod ſi adhuc ſcandalizatur, iam per obſtinationem malitioſus efficitur: & ideo ſimile eſt iudicium de tali ſcandalo, & de illo quod ex malitia oritur.

Quidam tamen dicunt, quod imperfectis licet in iudicio repetere ſua cum ſcandalo, non autem perfectis. Sed hoc nihil eſt: quia ſi loquantur de perfectis quantum ad ſtatum perfectionis, idem eſt iudicium de eis, & de aliis, niſi quatenus ex voto obligantur ad non habendum proprium: unde monachus in iudicio eodem iure poteſt petere res temporales nomine capituli, ſicut ſæcularis nomine ſui. Si autem loquantur de perfectis ſecundum ſtatum caritatis, ſic ipſa perfectio caritatis inducit eos ad ſervandum conſilia, non quod ea facere teneantur: nec peccarent, ſi non facerent; ſed in hoc perfectioni eorum aliquod præiudicium fieret; & ſic intelligitur Gloſſa illa I. Corinth. VI. ſuper illud, *Quare non magis fraudem patimini?* (*b*) „ Perfectis licet repetere ſua ſimpliciter, ſcilicet ſine cauſa, ſine lite, ſine iudicio; ſed non convenit eis movere cauſam ante iudicem." Non enim poteſt hoc intelligi de perfectis quo ad ſtatum, ſicut ſunt religioſi, quia tales non habent proprium: unde nihil eſſet dictum, quod ſua poſſent repetere ſimpliciter. Illa autem quæ habent in communi, ſunt capituli, vel pauperum: unde poſſunt ea repetere in iudicio, quia tunc gerunt curam rei alienæ. Quod ergo dicitur in Gloſſa, intelligendum eſt ſecundum gradum caritatis: licet enim in iudicio repetendo ſua non peccent, tamen perfectioni eorum derogatur: unde Gloſſa non dicit, quod talibus non liceat, ſed quod eis non conveniat.

Sciendum tamen, quod perfectis etiam illo modo licet repetere ſua, & contendere in iudicio, etiam ſine detrimento ſuæ perfectionis (*c*) in quinque caſibus. Primus eſt, quando oritur quæſtio de re ſpirituali: unde Act. XV. cum orta eſſet quæſtio de obſervatione legalium, Paulus detulit ad iudicium Apoſtolorum, Galat. II. propter quoſdam falſos fratres &c. Secundus, quando oritur

(a) *Nicolai*: per huiuſmodi petitiones, alias enim &c. (b) *Nicolaus addit* dicens. (c) *Al.* in caſibus.

ritur quæſtio de eo quod poteſt vergere in detrimentum rei ſpiritualis: unde Act. xxv. Paulus appellavit Cæſarem pro liberatione ſua, quia per eius mortem impediebatur fructus prædicationis; ipſe tamen quantum in ſe erat, cupiebat diſſolvi, & eſſe cum Christo: Philip. I. Tertius, quando eſt contentio de eo quod vergit in temporale damnum alterius, & maxime pauperum. Eccli. xxxiv. 24. *Qui offert ſacrificium ex ſubſtantia pauperum, quaſi qui victimat filium in conſpectu patris ſui*. Quartus, quando eſt contentio de eo quod vergit in ſpirituale damnum illius qui rem ſpiritualem detinet iniuſte, de quo ſupra poſita eſt auctoritas Gregorii ſuper illud Iob xxxix. 16. *Fruſtra laboravit nullo timore cogente*. Quintus, quando vergit in corruptionem multorum per exemplum rapiendi, Eccle. viii. 11. *Quia non cito profertur ſententia contra malos, abſque timore ullo filii hominum perpetrant mala*.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus potuiſſet licite ſumptus accipere ab illis quibus Evangelium prædicabat, ſed intermiſit ex perfectione caritatis, ut vitaret eorum ſcandalum qui avari erant, & ut liberius eos arguere poſſet, & ut pſeudoapoſtolis occaſionem rapiendi ſubtraheret.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui eſt in extrema neceſſitate, non habet in poteſtate ſua incurrere mortem corporalem, aut non incurrere, ſed de neceſſitate incurrit propter penuriam rei temporalis: & ideo ille qui illam rem ſibi denegat, directe mortis eius eſt cauſa. Sed ille qui ſcandalizatur, poteſt ſcandalum ſuum vitare: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod comeſtio alicuius cibi habet ex ſe aliquam mali ſimilitudinem, ſicut comeſtio (a) idolatitii: & ideo qui comedit coram infirmis, ſcandalizat active, quod eſt maius malum quam mors corporalis: quia ſatius eſt fame mori quam idolatitio veſci, ſcilicet cum ſcandalo: quia primum eſt malum pœnæ; ſecundum malum culpæ. Non tamen aliquis debet ſe dimittere fame mori antequam cum ſcandalo idolatitium comedat: quia iniiceret ſibi manus, & ſic cum malo pœnæ adiungeretur malum culpæ. Sed quando comeſtio alicuius cibi non habet ſpeciem mali, tunc idem eſt iudicium de abſtinendo a tali comeſtione, & de dimiſſione rei temporalis alterius: unde quod Apoſtolus dicit (I. Corinth. viii.) ad perfectionem pertinet conſilii, non ad neceſſitatem præcepti.

Ad quartum dicendum, quod Apoſtolus loquitur de repetitione cum ſcandalo activo. Quod autem Dominus dicit, *Quæ tua ſunt, non repetas*, Luc. vi. 30. conſilium eſt magis quam præceptum.

Ad quintum dicendum, quod propter generale ſcandalum debet homo a repetitione rei ſuæ abſtinere, quando licite poteſt, niſi ex hoc maius præiudicium veritati generaretur quam ſit ſcandalum publicum, quod quandoque ex malitia aliquorum inſtigantium alios oritur: & ſic beatus Thomas Cantuarienſis ſuſtinuit ſcandalum publicum, ut occurreret maiori periculo, quod erat de libertatis eccleſiaſticæ amiſſione.

Ad ſextum dicendum, quod ſi homo plus diligeret rem ſuam temporalem quam ſalutem proximi, peccaret; ſed aliquando dum noſtra repetimus, magis ſaluti proximorum conſulimus quam noſtræ: unde Gregorius dicit (ubi ſup.) *Plus* (b) *de ipſis raptoribus debemus metuere, quam rebus temporalibus repetendis inhiare*.

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis ſalva triplici veritate, in hoc particulari poſſet quis ſua quandoque non repetere propter vitandum ſcandalum, tamen non poſſet eſſe ſine præiudicio veritatis publicæ, ſi non liceret repetere: quia pax, & iuſtitia periret.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quia probari non poteſt quod occulte factum eſt. Hæc non eſt ſufficiens ratio quare non impediatur matrimonium ſimpliciter: quia defectus probationis non excuſaret conſcientiam a peccato; ſed quare non impeditur in facie Eccleſiæ.

Viduas a propoſito recedentes viduitatis, ſuper quibus nos conſuluiſti, credo te noſſe a ſancto Paulo, niſi convertantur, olim eſſe damnatas. Loquitur de propoſito per votum firmato.

Quid (c) *in omnibus peccatis eſt adulterio gravius?* Hoc intelligitur quantum ad gravitatem pœnæ quæ ſecundum legem pro adulterio infligitur, ſcilicet lapidatio, utriuſque; qua nulla pœna eſt gravior. Dicitur autem ſecundum locum in pœnis tenere: quia ſecundum legem lapidatio ſolis blaſphemis, & adulteris debebatur, & filiis inobedientibus. Blaſphemos autem nominat hic

(a) *Nicolai idolothyti, ita etiam infra.* (b) Gregorius: *Plus ipſis.* (c) Al. *Quid etiam omnibus &c.*

Digitized by Google

hic aberrantes a Deo: & in eodem genere inobedientes computantur, quia quaſi ſcelus ariolandi eſt nolle obedire, ut patet I. Reg. xv.

Execrabiliter fit in meretrice, ſed execrabilius in uxore. Hæc comparatio intelligenda eſt de uſu contra naturam; ſed de uſu ſecundum naturam eſt e converſo.

Legitimarum fœdera nuptiarum reintegranda credamus. Hoc intelligendum eſt utroque in hac vita perſeverante.

Sed videtur quod etiam ſi unus moriatur, & poſtea miraculoſe ſuſcitetur, ſit reintegrandum matrimonium per hoc quod dicitur Hebr. xi. 35. „ Acceperunt mulieres de „ reſurrectione mortuos ſuos. "

Præterea. Reſuſcitatus poſſet repetere poſſeſſiones ſuas. Ergo & uxorem.

Præterea. Si oporteret iterato contrahere cum eadem uxore, bigamus reputaretur propter duplex matrimonium quod contraxit.

Et dicendum, quod ſecundum Auguſtinum nuptiæ ſunt bonum mortalium: & ideo vinculum matrimoniale cum hac vita finitur; & hoc eſt quod dicitur Rom. vii. 2. de muliere: „ Si mortuus eſt vir eius, ſoluta „ eſt a lege viri. " Et ideo ſi reſuſcitaretur, non poſſet repetere uxorem ſuam; ſed poſſet iterato cum ea contrahere, niſi illa alteri nupſiſſet: tunc enim non eſſet matrimonium contractum ſeparandum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de filiis, & non de maritis.

Ad ſecundum dicendum, quod poſſeſſiones ſubduntur ſimpliciter dominio poſſidentis; unde etiam moriens teſtari poteſt; ſed uxor non ſubditur viri dominio quaſi ancilla, ſed eſt quædam ſocietas inter virum & uxorem, quæ morte alterius terminatur: unde vir moriens non poteſt uxorem ſuam alteri in teſtamento dimittere. Et ſic patet quod non eſt eadem ratio de poſſeſſionibus, & uxoribus.

Ad tertium dicendum, quod non eſſet bigamus propter hoc, quia neuter coniugum (*a*) in plures carnem ſuam diviſit.

Si careat opprobrio malæ voluntatis. Quod quidem eſt quando non ex levi præſumptione, ſed ex aliquo certo indicio habito de morte viri mulier cum alio contraxit. Si autem poſtea oriatur dubitatio aliqua de vita prioris viri ex aliqua cauſa quæ etiam certitudinem facere poſſit, non debet nec reddere, nec exigere debitum. Si autem cauſa illa facit probabilem dubitationem, debet reddere, ſed non exigere. Si autem ſit levis ſuſpicio, poteſt utrumque licite facere: quia debet illam cauſam potius abiicere quam ſecundum hoc conſcientiam formare.

Ex quo ad primam redire volens, nec valens cogitur Eccleſiæ diſciplina hanc tenere, incipit excuſari. Hic Magiſter falſum dicit: quia potius debet excommunicatus mori quam coniungatur illi quæ non eſt ſua uxor: hoc enim eſſet contra veritatem vitæ, quæ non eſt propter ſcandalum dimittenda.

DISTINCTIO XXXIX.

De diſpari cultu.

P*Oſt* hæc de diſpari cultu videndum eſt. Hæc eſt enim una de cauſis quibus perſonæ illegitimæ fiunt ad contrahendum matrimonium. Non enim licet Chriſtiano cum Gentili, vel Iudæa inire coniugium: quia etiam in veteri teſtamento prohibitum eſt fideles viros infideles ducere uxores, Domino dicente (Exod. xxxiv. 16.) „ Non accipias uxorem de filiabus alienigenarum filiis tuis, ne traducant eos „ poſt deos ſuos. " Iuxta hoc Domini præceptum Iudæorum coniugia cum alienigenis inita Eſdras ſeparavit (I. Eſdræ x.) Hoc idem etiam in novo teſtamento ſervatur. Unde Auguſtinus (Lib. I. de adul. coniug. cap. xxv.) „ Ne nubat fœmina niſi ſuæ religionis viro, vel ne vir talem ducat uxorem. Id enim, ut dicis, „ iubet Dominus, docet Apoſtolus, utrumque præcipit teſtamentum. " Item Ambroſius: * „ Cave Chriſtiane Gentili, vel Iudæo filiam tuam tradere; cave ne Gen- „ ti-

(a) *Al.* in pluribus.
EX EDIT. P. NICOLAI, * Lib. I. de Abraham cap. ix.

„ tilem, vel Iudæam, vel alienigenam, ideſt hæreticam, & omnem alienam a fide „ tua, uxorem accerſas tibi." Item: * (1) „ Si quis Iudææ, ſive Chriſtiana Iudæo, ſive Iudæa Chriſtiano carnali conſortio miſceatur; quicumque tantum nefas „ admiſerit, a chriſtiano cœtu protinus ſegregetur." Ex his, aliiſque pluribus teſtimoniis apparet non poſſe contrahi coniugium ab his qui ſunt diverſæ religionis, & fidei.

De coniugio fidelis & infidelis, & duorum infidelium.

HUic autem videtur obviare quod Apoſtolus ait de imparibus coniugiis (I. Corinth. VII. 12.) „ Ego dico, non Dominus. Si quis frater habet uxorem in„ fidelem, & hæc conſentit habitare cum illo, non dimittat illam; & ſi qua mu„ lier &c." Sed aliud hoc eſſe, aliud illud, evidenter oſtendit Auguſtinus (ubi ſupra.) „ Ibi enim agitur de illis coniugiis fidelium quæ contrahuntur ab eis in diſ„ pari religione, & fide manentibus; Apoſtolus vero ait de illis qui unius & eiuſ„ dem infidelitatis fuerunt, quando coniuncti ſunt; ſed cum veniſſet Evangelium, „ alter ſine altera credidit. Intelligis ne quid dicam? Attende, ut rem ipſam dili„ gentius explanem. Ecce coniuges duo unius infidelitatis fuerunt, quando con„ iuncti ſunt: nulla de his quæſtio eſt quæ pertineat ad illud præceptum veteris & „ novi teſtamenti, quo prohibetur fidelis cum infideli copulare coniugium. Iam ſunt „ coniuges, & ambo adhuc ſunt infideles. Tales ſunt adhuc quales coniuncti ſunt. „ Venit Evangelii prædicator, (2) credit eorum unus, vel una, ſed ita ut infidelis „ cum fideli habitare conſentiat: non iubet Dominus ut fidelis infidelem dimittat „ taliter coniunctum. Nec Apoſtolus iubet ut non dimittat, ſed conſulit; ut ſi quis „ aliter agat, non ſit tranſgreſſor, ſicut & de virginibus conſulit." (Et iam antea cap. XIII.) „ Monet autem quod eſt lucrandi occaſio, cum poſſit licite relin„ quere, ſed non expedit." (Et cap. XVIII.) „ Tunc enim non expedit id quod „ licitum eſt, quando permittitur quidem, ſed ipſius poteſtatis uſus aliis affert im„ pedimentum ſalutis, ſicut diſceſſio fidelis ab infideli: quam non prohibet Domi„ nus, quia coram illo non eſt iniuſta; ſed Apoſtolus, ne fiat, conſilio caritatis ſua„ det; ut nemo in ea re iuſſionis neceſſitate teneatur, ſed conſilii voluntate libere „ faciat." Ex his monſtratur inter fideles coniugium eſſe, & conſilium Apoſtoli non obviare præcepto Domini, quo iubet fidelem non iungi infideli, & ſi coniuncti fuerint, ſeparari. Legitur enim (Eſdræ X.) quod Eſdras Propheta, immo Dominus per eum, iuſſit Iſraelitis uxores dimittere alienigenas, per quas ibant ad deos alienos, non illæ per maritos acquirebantur Deo. Recte hoc præcepit, quia per Moyſem iuſſerat Dominus ne quis uxorem alienigenam duceret. Merito ergo quas duxerant Domino prohibente, Domino iubente dimiſerunt: quia, ut ait Ambroſius (Ambroſiaſter in I. Corinth. cap. VII.) non eſt putandum matrimonium quod extra decretum Dei factum eſt; ſed cognoſcitur emendandum, ut quando fidelis infideli copulatur. Sed, ut ait Auguſtinus (ubi ſupra) cum cœpiſſet gentibus Evangelium prædicari, iam coniunctos gentiles gentilibus (3) comperit coniugibus: ex quibus ſi non ambo crederent, ſed unus, vel una, & fidelis cum infideli conſentiret habitare, nec prohiberi a Domino debuit fidelis infidelem dimittere, nec iuberi. Ideo non prohiberi, quia iuſtitia permittit a fornicante diſcedere, & infidelis hominis fornicatio eſt maior in corde, nec vera eius pudicitia cum coniuge dici poteſt: quia „ omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt" (Rom. XIV. 13.) quamvis veram fidelis habeat pudicitiam, etiam cum infideli coniuge quæ non habet veram. Ideo autem nec iuberi debuerunt fideles ab infidelibus ſeparari, quia non contra iuſſionem Domini gentiles fuerunt ambo coniuncti. Licitum ergo erat per iuſtitiam fideli infidelem dimittere; ſed licitum non erat faciendum propter liberam

(1) *Nicolai.* Si quis iudaicæ pravitati coniugali ſocietate iungitur (ſive Chriſtiana Iudæo, ſive Iudæa Chriſtiano carnali conſortio miſceatur) quicumque tantum nefas &c. (2) *Al.* credidit. (3) *Al.* comparavit.

EX EDIT. P. NICOLAI. * In Concilio Urbanenſi, vel Verbenienſi, vel Arvenienſi cap. VI.

Digitized by Google

beram benevolentiam. Evidenter apparet & inter infideles coniugium eſſe, & Apoſtolum de illis agere qui in infidelitate coniuncti fuerunt, & poſt alter ad fidem converſus eſt, cum quo etiam fidelis habitare conſenſit: & hunc non dimittere fideli conſuluit Apoſtolus, quia forte per fidelem ſalvabitur infidelis.

De fornicatione ſpirituali, ob quam poteſt dimitti coniux.

POteſt tamen licite dimittere: quia in infideli eſt fornicatio, ſi non corporis, tamen mentis. Cauſam enim fornicationis Dominus excepit. Fornicationem vero generalem, & univerſalem intelligere cogimur, non modo ſcilicet corporalem, ſed ſpiritualem, de qua Auguſtinus ait (de ſerm. Domini in monte Lib. I. cap. XII.) „ Idolatria, & quælibet noxia ſuperſtitio fornicatio eſt. Dominus autem per„ miſit cauſa fornicationis uxorem dimitti, ſed non iuſſit; & ſic dedit Apoſtolo lo„ cum monendi, ut qui voluerit, non dimittat; poteſt tamen licite dimittere. Si „ enim fornicatio carnis deteſtanda eſt in coniuge, quanto magis fornicatio mentis, „ ideſt (1) infidelitas? "

Pro quibus vitiis poſſit dimitti.

SI autem quæris, an propter aliud vitium, niſi propter infidelitatem, vel idolatriam, poſſit dimitti; attende quid Auguſtinus ait (Lib.I.de ſerm.Domini in monte cap. XXVIII.) „ Si infidelitas fornicatio eſt, & idolatria infidelitas, & avaritia „ idolatria; non eſt dubitandum, & avaritiam fornicationem eſſe. Quis ergo quam„ libet illicitam concupiſcentiam poteſt a fornicationis genere ſeparare, ſi avaritia „ fornicatio eſt? " Ex quo intelligitur, quod propter illicitas concupiſcentias non tantum quæ in ſtupris cum alienis viris, vel feminis committuntur, ſed ob quaslibet quæ animam a lege Dei aberrare faciunt, & perniciose corrumpi, poſſit ſine crimine & vir uxorem ſuam dimittere, & uxor virum. Item (de fide & operibus cap. XVI. & habetur cauſa XXVIII. quæſt. I. cap. „ Uxor ") „ Rectiſſime dimit„ tit, ſi viro ſuo dicat: Non ero uxor tua, niſi mihi de latrocinio divitias „ congreges, vel niſi ſolita lenocinia exerceas, aut ſi quid aliud facinoroſum, vel „ flagitioſum a viro ſuo expetat. Tunc ille cui hoc uxor dixit, ſi veraciter pœni„ tens eſt, habetque fidem per dilectionem operantem, membrum quod eum ſcan„ dalizat, amputabit. " Ex his apparet quod non ſolum infidelitas, ſed etiam quælibet concupiſcentia, quæ pernicioſe, turpiterque corrumpit, fornicatio ſpiritualis eſt, per quam vir uxorem, vel uxor virum dimittere poteſt. Conſulit tamen Apoſtolus ne fidelis dimittat infidelem volentem cohabitare, nec a Deo revocare.

Si fideli liceat aliam ducere, infideli diſcedente, vel dimiſſa.

HIc quæritur, ſi fidelis dimittat infidelem, vel infidelis a fideli diſcedat, an liceat fideli aliam ducere. Videtur auctoritas teſtari, quod illa vivente alteram ducere non valeat. Ambroſius enim (Ambroſiaſter in I. Corinth. VII.) verba Apoſtoli exponens, ait: „ Alioquin ſi diſceditis ab invicem, & nolentes cohabitare „ dimittitis, & aliis vos copulatis, adulteri eſtis, & filii veſtri qui de hac copula „ naſcuntur, immundi (ideſt ſpurii) ſunt. " Item (ex Conc. Meldenſi & habetur cauſa XXVIII. quæſt. II. cap. „ Si quis. ") „ Si quis habuerit uxorem virginem „ ante baptiſmum, vivente illa poſt baptiſmum alteram habere non poteſt. Crimi„ na enim in baptiſmo ſolvuntur, non coniugia. "

(1) *Al.* infidelitatis.

Quæ præmiſſis contraria videntur.

SEd contra Ambroſius (Ambroſiaſter) teſtatur : „ Si infidelis (dicit Apoſtolus) „ diſcedit, diſcedat. Non enim eſt ſervituti ſubiectus frater , aut ſoror in hu„ iuſmodi , quia non debetur reverentia coniugii ei qui horret auctorem coniugii . „ Non eſt enim ratum matrimonium quod ſine devotione Dei eſt: & ideo non eſt „ peccatum ei qui dimittitur propter Deum , ſi alii ſe copulaverit. Contumelia enim „ Creatoris ſolvit ius matrimonii circa eum qui relinquitur, ne accuſetur alii copu„ latus. Infidelis autem diſcedens & in Deum peccat, & in matrimonium: nec eſt „ ſervanda ei fides coniugii, qui ideo receſſit, ne audiret Chriſtum eſſe Deum chri„ ſtianorum coniugiorum . Si vero ambo crediderint , per cognitionem Dei confir„ matur coniugium. “

Determinatio.

ATtende, hæc prædictis contraria poſſe videri, ita ut ſibi Ambroſius contradicere videatur. Sed diſtinguendum eſt hic , aliud eſſe dimittere volentem cohabitare, aliud dimitti propter Deum ab illo qui horret nomen Chriſti. Ibi enim lex benevolentiæ non ſervatur, hic veritas cuſtoditur: & ideo cum liceat dimittere volentem cohabitare , non tamen ea vivente aliam ducere licet . Diſcedentem vero ſequi non oportet, & ea vivente aliam ducere licet. Sed hoc non eſt intelligendum niſi de his qui in infidelitate ſibi copulati ſunt. Sed ſi ad fidem uterque converſus eſt, vel ſi uterque fidelis matrimonio coniunctus eſt , & poſt alter eorum a fide diſceſſerit, & odio fidei coniugem reliquerit , dimiſſus diſcedentem non comitabitur: nec tamen illa vivente alteram ducere poterit , quia inter eos fuerat ratum coniugium, quod non poteſt diſſolvi.

Quidam dicunt coniugium non eſſe inter infideles, & quare.

SUnt tamen nonnulli qui inter infideles aſſerunt non eſſe coniugia , quia nec rata, nec legitima eſt eorum copula : rata non eſt , quia ſolvi poteſt ; nec legitima , quia Apoſtolus ait (Rom. XIV. 13.) „ Omne quod non eſt ex fide , „ peccatum eſt . “ Eorum autem coniunctio non eſt ex fide, & ideo peccatum eſt. Non eſt ergo coniugium, quia nullum coniugium peccatum eſt. Auguſtinus etiam dicit (Lib. I. de adult. coniugiis cap. XVIII.) quia non eſt vera pudicitia infidelis cum fideli . Sed vera negatur eſſe pudicitia , non quod infidelium coniugium non ſit verum , ſed quia non habet illud triplex bonum quod excuſat coitum, & meretur præmium. Item illud Apoſtoli, „ Omne quod non eſt ex fide , „ peccatum eſt, “ non ſic intelligendum eſt, ut quidquid fit ab infidelibus, peccatum ſit; ſed omne quod fit contra fidem, ideſt conſcientiam, male fit , & ad gehennam ædificat. Vel in omni eo quod infidelis facit , peccat , non quia illud facit , ſed quia non eo modo illud facit quo debet , non referens ad debitum finem.

Quod legitimum ſit coniugium infidelium, ſed non ratum, & quare.

COpula ergo maritalis quæ eſt inter infideles, coniugium eſt legitimum, ſed non eſt ratum. Legitimum, quia eſt inter legitimas perſonas, ſed non ratum, quia ſine fide. Coniugium vero fidelium eſt legitimum , & ratum, ſi tamen legitimæ ſunt perſonæ. Quod autem legitima ſit infidelium coniunctio, Auguſtinus teſtatur dicens (de fide & oper. cap. XVI.) „ Uxor legitima ſocietate coniuncta ſine ulla culpa „ relinquitur, ſi cum viro chriſtiano permanere noluerit . “ Ex hoc etiam probatur, quod infideli ad fidem converſo Apoſtolus conſulit infidelem non dimittere ; quod non faceret, ſi non eſſet inter eos legitimum coniugium. Legitimum eſt quod legali inſtitutione, vel provinciæ moribus, non contra iuſſionem Domini, contrahitur.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de impedimentis matrimonii quæ faciunt perſonam illegitimam ſimpliciter reſpectu cuiuslibet perſonæ, hic determinat de impedimento quod facit eam illegitimam reſpectu aliquarum perſonarum, & non reſpectu omnium: & dividitur in duas. In prima determinat de impedimenro quod facit perſonam illegitimam reſpectu alicuius alterius perſonæ propter diſtantiam ab ipſa, ſcilicet de diſparitate cultus. In ſecunda determinat de impedimento quod facit illegitimam perſonam reſpectu alterius perſonæ propter propinquitatem ad eam, xl. diſt. ibi, *Nunc ſupereſt de cognatione aliquid dicere*. Prima in duas. In prima determinat de matrimonio quod eſt (a) in diſparitate cultus fidelis ad infidelem; in ſecunda de matrimonio quod eſt inter duos infideles, ibi, *Sunt tamen nonnulli qui inter infideles aſſerunt non eſſe coniugium*. Prima in partes duas. In prima oſtendit quod diſparitas cultus præcedens matrimonium impedit contrahendum, & dirimit contractum. In ſecunda obiicit in contrarium, ibi, *Huic autem videtur obviare quod Apoſtolus ait de imparibus coniugiis*. Et dividitur in duas. In prima ponit obiectionem ex verbis Apoſtoli; in ſecunda ſolvit, ibi, *Sed (b) aliud hoc eſse, aliud illud, evidenter oſtendit Auguſtius*. Et circa hoc tria facit. Primo oſtendit quod verbum Apoſtoli, ſcilicet quod fidelis habet poteſtatem commanendi, vel non commanendi cum infideli, intelligitur de diſparitate cultus qui ſequitur matrimonium. In ſecunda inquirit, utrum propter alia peccata uxor poſſit dimitti, ſicut propter infidelitatem, ibi, *Si autem quæris, an propter aliud vitium, niſi propter infidelitatem, vel idolatriam poſſit dimitti; attende quid Auguſtinus ait*. Tertio inquirit, utrum fidelis dimittens uxorem infidelem, poſſit alteram ducere, ibi, *Hic quæritur, ſi fidelis dimittat infidelem, vel infidelis a fideli diſcedat; an liceat fideli aliam ducere*. Et circa hoc tria facit. Primo ponit auctoritatem ad partem negativam; ſecundo ad affirmativam, ibi, *Sed contra Ambroſius teſtatur*; tertio ſolvit, ibi, *Attende, hæc prædictis contraria poſſe videri*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur ſex.

Primo. Utrum aliquis fidelis poſſit contrahere matrimonium cum infideli.

Secundo. Utrum inter infideles ſit matrimonium.

Tertio. Utrum ſi alter coniugum infidelium convertatur ad fidem ſine altero, poſſit in eodem matrimonio commanere.

Quarto. Utrum poſſit uxorem infidelem relinquere.

Quinto. Utrum ea dimiſſa poſſit aliam ducere.

Sexto. Utrum propter alia peccata vir poſſit dimittere uxorem, ſicut propter infidelitatem.

ARTICULUS I.

Utrum fidelis poſſit matrimonium cum infideli contrahere.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod fidelis poſſit matrimonium cum infideli contrahere. Quia Ioſeph contraxit cum AEgyptia, & Eſther cum Aſſuero. In utroque autem matrimonio fuit diſparitas cultus: quia alter erat fidelis, alter infidelis. Ergo diſparitas cultus præcedens matrimonium, ipſum non impedit.

2. Præterea. Eadem eſt fides quam docet vetus lex, & nova lex. Sed ſecundum veterem legem poterat eſſe matrimonium inter fidelem & infidelem, ut patet Deut. xxi. 10. *Si (c) egreſſus ad pugnam... videris mulierem pulchram in medio captivorum, & adamaveris eam... introeas ad eam dormiens cum ea, & erit tibi uxor*. Ergo in nova lege licet.

3. Præterea. Sponſalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem & infidelem poſſunt in aliquo caſu contrahi ſponſalia cum conditione futuræ converſionis. Ergo ſub eadem conditione matrimonium poteſt contrahi inter eos.

4. Præterea. Omne impedimentum matrimonii eſt aliquo modo contra matrimonium. Sed infidelitas non eſt contraria matrimonio: quia matrimonium eſt in officium naturæ, cuius dictamen fides excedit. Ergo diſparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Præterea. Diſparitas fidei eſt etiam quandoque inter duos baptizatos, ſicut quando aliquis poſt baptiſmum in hæreſim labitur;

(a) *Al.* de indiſparitate. (b) Al. *Sed ad hoc eſſe aliquid illud &c.* (c) *AEquivalenter non iiſdem omnino verbis.*

tur; & ſi talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus eſt verum matrimonium. Ergo diſparitas cultus matrimonium non impedit.

Sed contra eſt quod dicitur II. Corinth. VI. 14. *Quæ* (a) *conventio lucis ad tenebras?* Sed maxima conventio eſt inter virum & uxorem. Ergo ille qui eſt in luce fidei, non poteſt contrahere matrimonium cum illa quæ eſt in tenebris infidelitatis.

Præterea. Malach. II. II. dicitur: *Contaminavit Iudas ſanctificationem Domini, quam dilexit, & habuit filiam dei alieni.* Sed hoc non eſſet, ſi inter eos poſſet verum matrimonium contrahi. Ergo diſparitas cultus matrimonium impedit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod principalius bonum matrimonii eſt proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem, & matrem, uterque ſecundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare: & ideo ſi ſint diverſæ fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; & ita inter eos non poteſt eſſe conveniens matrimonium: & propter hoc diſparitas cultus præcedens matrimonium, impedit ipſum ne contrahi poſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permiſſum quod cum eis poſſent inire coniugia, & de aliquibus prohibitum. Specialiter quidem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaam: tum quia Dominus præceperat eos occidi propter eorum obſtinationem: tum quia maius periculum imminebat ne coniuges, aut filios ad idolatriam perverterent: quia filii Iſrael ad ritus, & ad mores eorum proniores erant propter converſationem cum eis. Sed de aliis gentibus permiſit, præcipue quando non poterat eſſe timor pertrahendi ad idolatriam; & ſic Ioſeph, & Moyſes, & Eſther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege quæ per totum orbem diffunditur, ſimilis ratio prohibendi eſt de omnibus infidelibus: & ideo diſparitas cultus præcedens matrimonium impedit contrahendum, & dirimit contractum.

Ad ſecundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus licite poterant inire connubia; vel loquitur quando illa captiva ad fidem, & cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quod eadem eſt habitudo præſentis ad præſens, & futuri ad futurum: unde ſicut quando matrimonium in præſenti contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium; ita ad ſponſalia, quibus fit ſponſio futuri matrimonii, ſufficit conditio appoſita de futura unitate cultus.

Ad quartum dicendum, quod iam ex dictis patet quod diſparitas cultus contraria eſt matrimonio ratione principalioris boni ipſius, quod eſt bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium ſacramentum eſt: & ideo quantum pertinet ad neceſſitatem ſacramenti, requirit paritatem quantum ad ſacramentum fidei, ſcilicet baptiſmum, magis quam quantum ad interiorem fidem: unde etiam hoc impedimentum non dicitur diſparitas fidei, ſed diſparitas cultus, qui reſpicit exterius ſervitium, ut in III. Lib. diſt. IX. (quæſt. I. art. I. quæſtiunc. I. in corp.) dictum eſt: & propter hoc ſi aliquis fidelis cum hæretica baptizata matrimonium contrahit, verum eſt matrimonium, quamvis peccet contrahendo, ſi ſciat eam hæreticam; ſicut peccaret, ſi cum excommunicata contraheret; non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur; & e contrario ſi aliquis catechumenus habens rectam fidem, ſed nondum baptizatus cum aliqua fideli baptizata contraheret, non eſſet verum matrimonium.

ARTICULUS II.

Utrum inter infideles poſſit eſſe matrimonium.

1. AD ſecundum ſic proceditur, Videtur quod inter infideles non poſſit eſſe matrimonium. Matrimonium enim eſt ſacramentum Eccleſiæ. Sed baptiſmus eſt ianua ſacramentorum. Ergo infideles, qui non ſunt baptizati, matrimonium contrahere non poſſunt, ſicut nec alia ſacramenta ſuſcipere.

2. Præterea. Duo mala ſunt magis impeditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit matrimonii bonum. Ergo multo fortius infidelitas utriuſque; & ita inter infideles non poteſt eſſe matrimonium.

3. Præterea. Sicut inter fidelem & infidelem eſt diſparitas cultus, ita interdum inter duos infideles, ut ſi unus ſit Gentilis, & alter Iudæus. Sed diſparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum eſt. Ergo ad minus

(a) Vulgata; *ſocietas*.

nus inter infideles qui habent cultum diſparem, non poteſt eſſe verum matrimonium.

4. Præterea. In matrimonio eſt vera pudicitia. Sed, ſicut dicit Auguſtinus (Lib. I. de nup & concupiſ. cap. IV.) & habetur XXVIII. quæſt. I. non eſt vera pudicitia infidelis cum uxore ſua. Ergo non eſt verum matrimonium.

5. Præterea. Matrimonium verum excuſat carnalem copulam a peccato. Sed hoc non poteſt facere matrimonium inter infideles contractum: quia omnis vita infidelium peccatum eſt, ut dicit Gloſſa (Auguſtini) Rom. XIV. Ergo inter infideles non eſt verum matrimonium.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 12. *Si quis frater habet uxorem infidelem, & hæc conſentit habitare cum illo, non dimittat illam*. Sed uxor non dicitur niſi propter matrimonium. Ergo inter infideles eſt verum matrimonium.

Præterea. Remoto poſteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturæ, quæ præcedit ſtatum gratiæ, cuius principium eſt fides. Ergo infidelitas non facit quin ſit inter infideles matrimonium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium principaliter inſtitutum eſt ad bonum prolis, non tantum generandæ, quia hoc ſine matrimonio fieri poſſet, ſed etiam promovendæ ad perfectum ſtatum: quia quælibet res intendit effectum ſuum naturaliter perducere ad perfectum ſtatum. Eſt autem in prole duplex perfectio conſideranda, ſcilicet perfectio naturæ non ſolum quantum ad corpus, ſed etiam quantum ad animam per ea quæ ſunt de lege naturæ; & perfectio gratiæ: & prima perfectio eſt materialis, & imperfecta reſpectu ſecundæ. Et ideo cum res quæ ſunt propter finem, ſint proportionatæ fini, matrimonium quod tendit ad primam perfectionem, eſt imperfectum, & materiale reſpectu illius quod tendit in perfectionem ſecundam. Et quia prima perfectio communis eſſe poteſt fidelibus, & infidelibus, ſecunda autem eſt tantum fidelium; ideo inter infideles eſt quidem matrimonium, ſed non perfectum ultima perfectione, ſicut eſt inter fideles.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non tantum eſt inſtitutum in ſacramentum, ſed in officium naturæ: & ideo quamvis infidelibus non competat matrimonium, ſecundum quod eſt ſacramentum in diſpenſatione miniſtrorum Eccleſiæ conſiſtens; competit tamen eis, inquantum eſt in officium naturæ. Et tamen etiam matrimonium tale eſt aliquo modo ſacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Eccleſiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod diſparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, ſed ratione diſparitatis in fide. Diſparitas enim cultus non ſolum ſecundam perfectionem prolis impedit, ſed etiam primam, dum parentes ad diverſa prolem trahere intendunt; quod non eſt quando uterque eſt infidelis.

Ad tertium dicendum, quod inter infideles eſt matrimonium, ut dictum eſt, prout matrimonium eſt in officium naturæ. Ea autem quæ pertinent ad legem naturæ, ſunt determinabilia per ius poſitivum: & ideo ſi prohibentur ab aliquo iure poſitivo apud eos infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, diſparitas cultus impedit matrimonium inter eos. Ex iure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt qualitercumque aliquis a fide deviet quantum ad hoc quod eſt a gratia alienum eſſe: ſimiliter, nec aliquo Eccleſiæ ſtatuto, quæ non habet de his quæ foris ſunt, iudicare.

Ad quartum dicendum, quod pudicitia, & aliæ virtutes infidelium dicuntur non eſſe veræ, quia non poſſunt pertingere ad finem veræ virtutis, quæ eſt vera felicitas; ſicut dicitur non eſſe verum vinum quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoſcens uxorem ſuam, non peccat, ſi propter bonum prolis, aut fidei qua tenetur uxori, debitum reddat, cum hoc ſit actus iuſtitiæ, & temperantiæ, quæ in delectabilibus tactus debitas circumſtantias ſervat; ſicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent; ſed quia per id quod agunt, a ſervitute peccati non poſſunt liberari.

ARTICULUS III.

Utrum coniux converſus ad fidem poſſit manere cum uxore infideli nolente converti.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod coniux converſus ad fidem non poſſit

poſſit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim eſt idem periculum, debet eadem cautela adhiberi. Sed propter periculum ſubverſionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum ſit, ſi fidelis commaneat cum infideli, cum qua prius contraxerat, & adhuc maius, quia neophiti facilius pervertuntur quam illi qui ſunt nutriti in fide; videtur quod fidelis poſt converſionem non poſſit commanere cum uxore infideli.

2. Præterea. Cauſa XXVIII. quæſt. I. (cap. *Iudæi*) dicitur: *Non poteſt infidelis in eius coniunctione permanere quæ iam in chriſtianam translata eſt fidem*. Ergo fidelis habet neceſſe uxorem infidelem dimittere.

3. Præterea. Matrimonium quod inter fideles contrahitur, eſt perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed ſi fideles contrahant in gradu prohibito ab Eccleſia, diſſolvitur eorum matrimonium. Ergo & infidelium; & ita vir fidelis non poteſt commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

4. Præterea. Aliquis infidelis habet quandoque plures uxores ſecundum ritum ſuæ legis. Si ergo poteſt commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod poſſit etiam poſt converſionem plures uxores retinere.

5. Præterea. Poteſt contingere quod repudiata una uxore aliam duxerit, & in illo matrimonio exiſtens convertatur. Ergo videtur quod ſaltem in hoc caſu non poſſit cum uxore quam de novo habet, commanere.

Sed contra eſt quod Apoſtolus I. Corinth. VII. conſulit quod commaneant.

Præterea. Nullum impedimentum ſuperveniens matrimonio, tollit ipſum. Sed matrimonium erat verum, cum uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur matrimonium per hoc; & ita videtur quod poſſint licite commanere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod fides eius qui eſt in matrimonio, non ſolvit, ſed perficit matrimonium. Unde cum inter infideles ſit verum matrimonium, ut ex dictis patet, per hoc quod alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ipſo vinculum matrimonii ſolvitur, ſed aliquando vinculo matrimonii manente ſolvitur matrimonium quantum ad cohabitationem, & debiti ſolutionem; in quo pari paſſu currunt infidelitas, & adulterium, quia utrumque eſt contra bonum prolis. Unde ſicut ſe habet in poteſtate dimittendi adulteram, vel commanendi cum ea, ita ſe habet in poteſtate dimittendi infidelem, vel commanendi cum ea. Poteſt enim vir innocens libere cum adultera commanere ſpe correctionis; non autem ſi in adulterii peccato fuerit obſtinata, ne videatur patronus turpitudinis, ut ſupra diſt. XXXV. (quæſt. I. art. 2.) dictum eſt; quamvis etiam cum ſpe correctionis poſſit eam libere dimittere. Similiter fidelis converſus poteſt cum infideli manere cum ſpe converſionis, ſi eam in infidelitate obſtinatam non viderit, & bene facit commanendo; tamen non tenetur, & de hoc eſt conſilium Apoſtoli.

Ad primum ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum quam deſtruatur quod rite factum eſt: & ideo multa ſunt quæ impediunt matrimonium contrahendum, ſi præcedant, quæ tamen ipſum non poſſunt diſſolvere, ſi ſequantur, ſicut de affinitate patet: & ſimiliter dicendum eſt de diſparitate cultus.

Ad ſecundum dicendum, quod in primitiva Eccleſia tempore Apoſtolorum paſſim convertebantur ad fidem & Iudæi, & Gentiles: & ideo tunc vir fidelis poterat habere probabilem ſpem de converſione uxoris, etiam ſi converſionem non promitteret. Poſtmodum autem tempore procedente Iudæi (*a*) ſunt magis obſtinati, & Gentes adhuc intrabant ad fidem, ſicut tempore martyrum, & temporibus Conſtantini Imperatoris, & circa tempora illa: & ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Iudæa cohabitare; nec erat ſpes de converſione eius, ſicut erat ſpes de converſione uxoris Gentilis: & ideo tunc fidelis converſus poterat cohabitare cum Gentili, ſed non cum Iudæa, niſi converſionem promitteret: & ſecundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari paſſu ambulant utrique, ſcilicet Gentiles, & Iudæi, quia utrique obſtinati ſunt; & ideo niſi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, ſive ſit Gentilis, ſive Iudæa.

Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non ſunt aſtricti ſtatutis Eccleſiæ, ſed ſunt aſtricti ſtatutis iuris divini: & ideo ſi contraxerint aliqui infideles in gradibus ſecundum legem divinam prohibitis, Levit.

(*a*) *In ſupplemento quæſt.* LIX. *art.* 3. ſunt magis obſtinati quam Gentiles, quia Gentiles adhuc intrabant &c.

Levit. XVIII. ſive uterque, ſive alter ad fidem convertatur, non poſſunt in tali matrimonio commanere; ſi autem contraxerint in gradibus prohibitis per ſtatutum Eccleſiæ, poſſunt commanere, ſi uterque convertatur, vel ſi uno converſo ſpes ſit de converſione alterius.

Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores eſt contra legem naturæ, ut ſupra diſt. XXXIII. (quæſt. I. art. I.) dictum eſt, cui etiam infideles ſunt aſtricti: & ideo non eſt verum matrimonium infidelis, niſi cum illa cum qua primo contraxit. Unde ſi ipſe cum omnibus ſuis uxoribus convertatur, poteſt cum prima cohabitare, & alias debet abiicere. Si autem prima converti noluerit, & aliqua aliarum convertatur, idem ius habet contrahendi cum illa de novo, quod cum alia haberet; de quo poſt dicetur.

Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris, ut ſupra diſt. XXXIII. dictum eſt, eſt contra legem naturæ: unde non licet infideli uxorem repudiare. Et ideo ſi convertatur, poſtquam una repudiata alteram duxit, idem iudicium eſt de hoc, & de illo qui plures uxores habebat: quia tenetur primam quam repudiaverat, accipere, ſi converti voluerit, & aliam abiicere.

ARTICULUS IV.

Utrum fidelis converſus poſſit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare ſine contumelia Creatoris.

I. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod fidelis converſus non poſſit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare ſine contumelia Creatoris. Maius enim eſt vinculum viri ad mulierem quam ſervi ad dominum. Sed ſervus converſus non abſolvitur a vinculo ſervitutis, ut patet I Corinth. VII. & I. Timoth. VI. Ergo & vir fidelis non poteſt uxorem infidelem dimittere.

2. Præterea. Nullus poteſt alteri præiudicium facere ſine eius conſenſu. Sed uxor infidelis habebat ius in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier præiudicium pati poſſet, ut libere dimitteretur, non poſſet vir converti ad fidem ſine conſenſu uxoris, ſicut nec poteſt ordinari, aut vovere continentiam ſine conſenſu uxoris.

3. Præterea. Si aliquis contrahat cum ancilla ſcienter, ſive ſit ſervus, ſive liber, non poteſt propter diverſam conditionem ipſam dimittere. Cum ergo vir quando contraxit cum infideli, ſciverit eam eſſe infidelem, videtur a ſimili quod non poſſit eam propter infidelitatem dimittere.

4. Præterea. Pater tenetur ex debito procurare ſalutem prolis. Sed ſi diſcederet ab uxore infideli, filii communes matri remanerent, quia partus ſequitur ventrem; & ſic eſſent in periculo ſalutis. Ergo non poteſt uxorem infidelem licite dimittere.

5. Præterea. Adulter non poteſt adulteram dimittere, etiam poſtquam de adulterio pœnitentiam egit. Ergo ſi ſit idem iudicium de adultero, & infideli, nec infidelis infidelem etiam poſtquam ad fidem converſus eſt.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit I. Corinth. VII.

Præterea. Adulterium ſpirituale eſt gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir poteſt uxorem relinquere quantum ad cohabitationem. Ergo multo fortius propter infidelitatem, quæ eſt adulterium ſpirituale.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod homini ſecundum aliam & aliam vitam diverſa competunt, & expediunt: & ideo qui moritur priori vitæ, non tenetur ad illa quæ in priori vita tenebatur: & inde eſt quod ille qui in vita ſæculari exiſtens, aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religioſam aſſumens, perficere. Ille autem qui ad baptiſmum accedit, regeneratur in Chriſto, & priori vitæ moritur, cum generatio unius ſit corruptio alterius: & ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, & ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult, quamvis in aliquo caſu libere id poſſet facere, ut dictum eſt; ſicut & religioſus libere perficere poteſt vota quæ in ſæculo fecit, ſi non ſunt contra religionem ſuam, quamvis ad ea non teneatur, ut dictum eſt in præcedenti diſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſervire non eſt aliquid incompetens chriſtianæ religionis perfectioni, quæ maxime humilitatem profitetur; ſed obligatio matrimonii aliquid derogat perfectioni chriſtianæ, cuius vitæ ſummum ſtatum continentes poſſident: & ideo non eſt ſimile de utroque. Et præterea unus coniugum non obligatur alteri quaſi poſſeſſio eius, ſicut domino ſervus, ſed per modum

modum ſocietatis cuiuſdam, quæ non congrue eſt fidelis ad infidelem, ut patet I. Corinth. VII. & ideo non eſt ſimile de ſervo, & coniuge.

Ad ſecundum dicendum, quod uxor non habebat ius in corpore viri, niſi quamdiu in vita illa manebat in qua contraxerat, quia etiam mortuo viro uxor ſoluta eſt a lege viri, ut patet Rom. VII. & ideo ſi poſtquam vir mutat vitam moriens priori vitæ, ab ea diſcedat, nullum fit ei præiudicium. Tranſiens autem ad religionem moritur tantum ſpirituali morte, non autem corporali: & ideo ſi matrimonium ſit conſummatum, non poteſt vir ſine conſenſu uxoris ad religionem tranſire, poteſt autem ante copulam carnalem, quando eſt tantum copula ſpiritualis. Sed ille qui ad baptiſmum accedit corporaliter etiam, Chriſto conſepelitur in mortem: & ideo a debito reddendo abſolvitur etiam poſt matrimonium conſummatum. Vel dicendum, quod ex culpa ſua uxor præiudicium patitur, quæ converti contemnit.

Ad tertium dicendum, quod diſparitas cultus facit perſonam ſimpliciter illegitimam; non autem conditio ſervitutis, ſed ſolum quando eſt ignorata: & ideo non eſt ſimilis ratio de infideli, & ancilla.

Ad quartum dicendum, quod proles aut provenit ad perfectam ætatem, & tunc potcrit libere ſequi patrem fidelem, vel matrem infidelem: vel eſt in minori ætate conſtituta; & tunc debet dari fideli, non obſtante quod indiget matris obſequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quod adulter per pœnitentiam non tranſit ad aliam vitam, ſicut infidelis per baptiſmum: & ideo non eſt ſimilis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum fidelis diſcedens ab uxore infideli poſſit aliam ducere in uxorem.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod fidelis diſcedens ab uxore infideli non poſſit aliam ducere in uxorem. Quia inſolubilitas matrimonii eſt (a) de ratione ipſius, cum repudium uxoris ſit contra legem naturæ, ut ſupra diſtin. XXXIII. (quæſt. I. art. I.) dictum eſt. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo poteſt illud matrimonium ſolvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non poteſt aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis diſcedens non poteſt cum alia contrahere.

2. Præterea. Crimen ſuperveniens matrimonium non ſolvit matrimonium. Sed ſi mulier velit cohabitare ſine contumelia Creatoris, non eſt ſolutum vinculum matrimonii: quia vir non poteſt aliam ducere. Ergo peccatum uxoris quæ non vult cohabitare ſine contumelia Creatoris, non ſolvit matrimonium, ut poſſit libere vir aliam uxorem ducere.

3. Præterea. Vir & uxor ſunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxori infideli non liceat vivente viro alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

4. Præterea. Favorabilius eſt continentiæ votum quam matrimonii contractus. Sed viro fideli uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiæ emittere: quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, ſi poſtmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Præterea. Filius qui remanet in infidelitate, patre converſo, amittit ius paternæ hereditatis; & tamen ſi poſtea convertitur, redditur ei ſua hereditas, etiam ſi alius in poſſeſſionem intravit. Ergo videtur a ſimili quod ſi uxor fidelis poſtea convertatur, ſibi ſit reddendus vir ſuus, etiam ſi cum alia contraxerit; quod non poſſet eſſe, ſi ſecundum matrimonium eſſet verum. Ergo non poteſt contrahi cum alia.

Sed contra. Matrimonium non eſt ratum ſine ſacramento baptiſmi. Sed quod non eſt ratum, poteſt diſſolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum poteſt diſſolvi, & ita ſoluto matrimoniali vinculo licet viro alteram ducere uxorem.

Præterea. Vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare ſine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam ſervare; quod videtur inconveniens, quia ſic ex converſione ſua incommodum reportaret.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quando alter coniugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate remanente, diſtinguendum eſt. Quia ſi infidelis vult cohabitare ſine contumelia Creatoris, (b) vel ſine hoc quod ad infidelitatem inducat, poteſt fidelis libere diſcedere; ſed diſcedens non poteſt alteri nubere. Si autem infidelis non velit cohabita-

re

(a) *Al.* de tali ratione, (b) *Al. deeſt* vel.

te ſine contumelia Creatoris in verba blaſphemiæ prorumpens, & nomen Chriſti audire nolens; tunc ſi ad infidelitatem pertrahere nitatur, vir fidelis diſcedens poteſt alteri per matrimonium copulari.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium imperfectum eſt, ut dictum eſt (art. 2. huius quæſt.) Sed matrimonium fidelium eſt perfectum, & ita eſt firmius. Semper autem firmius vinculum ſolvit minus firmum, ſi ſit ei contrarium: & ideo matrimonium quod poſt in fide Chriſti contrahitur, ſolvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum erat: unde matrimonium infidelium non eſt omnino firmum, & ratum; ſed ratificatur poſtmodum per fidem Chriſti.

Ad ſecundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare ſine contumelia Creatoris abſolvit virum a ſervitute qua tenebatur uxori, ut non poſſet ea vivente aliam ducere; ſed nondum ſolvit matrimonium: quia ſi blaſphemia illa converteretur antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir ſuus: ſed ſolvitur per matrimonium ſequens, ad quod pervenire non poſſet vir fidelis non ſolutus a ſervitute uxoris per culpam eius.

Ad tertium dicendum, quod poſtquam fidelis contraxit, ſolutum eſt vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, ſed quandoque claudicat quantum ad effectum. Unde in pœnam uxoris infidelis ei indicitur quod non poſſit cum alio contrahere magis quam ex virtute matrimonii præcedentis. Sed ſi poſtea convertatur, poteſt ei concedi diſpenſative ut alteri nubat, ſi vir eius aliam uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quod ſi poſt converſionem viri ſit aliqua probabilis ſpes de converſione uxoris, non debet votum continentiæ vir emittere, nec ad aliud matrimonium tranſire: quia difficilius converteretur uxor, viro ſuo ſciens ſe privatam. Si autem non ſit ſpes de converſione, poteſt ad ſacros ordines, vel ad religionem accedere, prius requiſita uxore quod convertatur: & tunc ſi poſtquam vir ſacros ordines accepit, uxor convertatur, non eſt ſibi vir ſuus reddendus; ſed debet ſibi imputare in pœnam tardæ converſionis quod viro ſuo privatur.

Ad quintum dicendum, quod vinculum paternitatis non ſolvitur per diſparem cultum, ſicut vinculum matrimonii: & ideo non eſt ſimile de hereditate, & uxore.

ARTICULUS VI.

Utrum alia vitia ſolvant matrimonium, ſicut infidelitas.

1. AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod alia vitia ſolvant matrimonium, ſicut & infidelitas. Adulterium enim directius videtur eſſe contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas in aliquo caſu ſolvit matrimonium, ut liceat ad aliud matrimonium tranſire. Ergo & adulterium idem facit.

2. Præterea. Sicut infidelitas eſt fornicatio ſpiritualis, ita etiam quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium ſolvit, quia eſt fornicatio ſpiritualis, quodlibet aliud peccatum matrimonium ſolvit pari ratione.

3. Præterea. Matth. v. 30. dicitur: *Si dextera manus tua ſcandalizat te, abſcinde eam, & proiice abs te*: & dicit Gloſſa (Hieronymi) quod in manu, & in dextero oculo poſſunt accipi fratres, uxor, propinqui, & filii. Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimento. Ergo propter quodlibet peccatum poteſt diſſolvi matrimonium.

4. Præterea. Avaritia idolatria eſt, ut dicitur Epheſ. v. Sed propter idolatriam poteſt mulier dimitti. Ergo pari ratione propter avaritiam, & ita propter alia peccata, quæ ſunt maiora quam avaritia.

5. Præterea. Magiſter hoc expreſſe dicit in littera.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. v. 31. *Qui dimiſerit uxorem, excepta cauſa fornicationis, (a) mœchatur*.

Præterea. Secundum hoc tota die fierent divortia, cum raro inveniatur matrimonium in quo coniugum alter in peccatum non labatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod fornicatio corporalis, & infidelitas ſpecialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patere poteſt: unde ſpecialiter habent vim ſeparandi matrimonia. Sed tamen intelligendum, quod matrimonium dupliciter ſolvitur. Uno modo quantum ad vinculum; & ſic non poteſt ſolvi poſtquam matrimonium eſt ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium; ſed ſi non eſt ratificatum,

(a) Vulgata: *facit eam mœchari*.

catum , ſolvitur vinculum permanente infidelitate in altero coniugum , ſi alter converſus ad fidem ad aliud coniugium tranſeat; non autem ſolvitur vinculum prædictum per adulterium ; alias infidelis libere poſſet dare libellum repudii uxori adulteræ , & ea dimiſſa alteram ducere ; quod falſum eſt . Alio modo ſolvit matrimonium quantum ad actum ; & ſic ſolvi poteſt tam per infidelitatem, quam per fornicationem corporalem, ut ſupra diſt. xxxv. dictum eſt; ſed propter alia peccata non poteſt ſolvi matrimonium etiam quantum ad actum, niſi forte ad tempus vir ſe velit ſubtrahere a conſortio uxoris ad caſtigationem eius ſubtrahendo ei præſentiæ ſuæ ſolatium .

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio , inquantum eſt in officium naturæ , quam infidelitas; tamen e converſo eſt, ſecundum quod matrimonium eſt ſacramentum Eccleſiæ , ex quo habet perfectam firmitatem , inquantum ſignificat indiviſibilem coniunctionem Chriſti & Eccleſiæ : & ideo matrimonium quod non eſt ratum , magis poteſt ſolvi quantum ad vinculum per infidelitatem quam per adulterium .

Ad ſecundum dicendum, quod prima coniunctio animæ ad Deum eſt per fidem ; & ideo per eam anima quaſi deſponſatur Deo , ut patet Oſeæ 11.20. *Sponſabo te mihi in fide*: unde in ſacra Scriptura ſpecialiter per fornicationem idolatria, & infidelitas deſignantur ; ſed alia peccata magis remota ſignificatione dicuntur ſpirituales fornicationes .

Ad tertium dicendum , quod hoc intelligendum eſt quando mulier præſtat magnam occaſionem ruinæ viro ſuo , ut vir probabiliter ſibi de periculo timeat: tunc enim vir poteſt ſe ſubtrahere ab eius converſatione , ut dictum eſt .

Ad quartum dicendum, quod avaritia dicitur idolatria per quamdam ſimilitudinem ſervitutis , quia tam avarus quam idolatra potius ſervit creaturæ quam Creatori ; non autem per ſimilitudinem infidelitatis , quia corruptio infidelitatis eſt in intellectu, ſed avaritiæ in affectu .

Ad quintum dicendum, quod verba Magiſtri ſunt accipienda de ſponſalibus : quia propter crimen ſuperveniens ſponſalia ſolvi poſſunt . Vel ſi loquamur de matrimonio , intelligendum eſt de ſeparatione a communi converſatione ad tempus, ut dictum eſt; vel quando uxor non vult cohabitare niſi ſub conditione peccandi, ut cum dicit: Non ero uxor tua , niſi mihi de latrocinio divitias congreges &c. tunc enim potius debet eam dimittere quam latrocinia exercere .

EXPOSITIO TEXTUS.

ET *alienigenam*, ideſt hæreticam. Crimen hæreſis impedit matrimonium ſemper contrahendum ; ſed non dirimit contractum, niſi ſit talis hæretica quæ baptiſmi ſacramentum non acceperit , aut non in forma Eccleſiæ fuerit baptizata .

Si ambo crediderunt , per agnitionem Dei confirmatur coniugium. Sed contra . Si mulier ante converſionem fuerit fornicata , tenebitur eam vir recipere, etiam ſi converti voluerit, ut videtur . Et dicendum , quod ſi mulier converſa repetat virum ſuum converſum , vir non poteſt excipere contra eam de fornicatione prius commiſſa, ſi ipſe occaſionem fornicationi dedit; puta, ſi noluit cohabitare ei volenti cohabitare ſine contumelia Creatoris ; alias poteſt excipere : & tamen ratificatur matrimonium , ita quod ulterius non poſſit ſolvi quantum ad vinculum , ut viro liceat aliam uxorem ducere , quamvis poſſit ſolvi quantum ad actum .

DISTINCTIO XL.

De cognatione carnali , & ſpirituali , & prius de carnali .

NUnc ſupereſt de cognatione aliquid dicere . Eſt autem cognatio alia carnalis , alia ſpiritualis . Primum de carnali cognatione , & affinitate inſpiciamus . Cognati ergo , vel affines in ſeptimo gradu , vel infra copulari non debent . Unde Gregorius * : „ Progeniem ſuam unumquemque uſque ad ſeptimam obſervare decer-„ nimus

EX EDIT. P. NICOLAI. * Non ad Epiſcopos Galliæ, ſicut refertur in Decretis cauſa xxxv. quæſt. 3. *Progeniem*, ſed ad Felicem Epiſcopum Meſſanæ Lib. XII. epiſt. xxxii.

„ nimus generationem; & quamdiu ſe agnoſcunt affinitate propinquos, ad coniu„ galem copulam accedere denegamus: quod ſi fecerint, ſeparentur. “ Item Nicolaus Papa: * „ De conſanguinitate ſua nullus uxorem ducat uſque poſt gene„ rationem ſeptimam, vel quouſque parentela cognoſci poteſt. “ Item: ** „ Nul„ li ex propinquitate ſui ſanguinis uſque ad ſeptimum gradum uxores ducant. “ His auctoritatibus, aliiſque pluribus conſanguineorum coniunctiones prohibentur uſque ad ſeptimum gradum.

De computatione graduum conſanguinitatis.

QUomodo autem gradus conſanguinitatis computandi ſint, Iſidorus oſtendit ſic. *** „ Series conſanguinitatis ſex gradibus dirimitur hoc modo. Filius, & filia, „ quod eſt frater, & ſoror, ſit ipſe truncus. Illis ſeorſum ſeiunctis, ex radice „ illius trunci egrediuntur iſti ramunculi, nepos, & neptis primus; pronepos, & „ proneptis ſecundus; abnepos, & abneptis tertius; adnepos, & adneptis quartus, „ trinepos, & trineptis quintus; trinepotis nepos, & trinepotis neptis ſextus. “ Attende quod ſex gradus tantum ponit Iſidorus, quia truncum inter gradus non computat. Alii vero qui ſeptem gradus ponunt, truncum inter gradus computant. Varie namque computantur gradus conſanguinitatis. Alii enim patrem in primo gradu, filios in ſecundo ponunt. Alii primum gradum filios appellant, negantes gradum cognationis inter patrem & filium eſſe, cum una caro ſint pater, & filius. Auctoritates ergo quæ conſanguinitatis cautelam uſque in ſeptimum gradum prohibent, patrem ponunt in primo gradu; illæ vero quæ uſque ad ſextum gradum prohibent, primum gradum filios appellant; atque ita fit ut eædem perſonæ ſecundum hanc diverſitatem inveniantur in ſexto, & ſeptimo gradu. Patrem vero in primo gradu ponit qui fratres dicit eſſe ſecundum. Hoc modo computat Zacharias Papa (cauſa xxxv. quæſt. 5. cap. „ Parentelæ. “) „ Parentelæ gradus taliter computamus. Ego, & frater „ meus una generatio ſumus, primumque gradum efficimus. Rurſus filius meus, „ & fratris mei filius, ſecunda generatio ſunt, & ſecundum gradum faciunt: ad „ hunc modum ceteræ ſucceſſiones (1) numerandæ ſunt. “ Inter illos vero qui ſex computant gradus, & illos qui ſeptem computant gradus, nulla in ſenſu exiſtit diverſitas, quamvis in numero graduum varietas videatur. Ultima (2) enim generatio, ſi a fratribus ſumat initium numerandi, ſeptima invenitur. (3)

Quare ſex (4) gradus computantur.

QUare vero ſex computet Iſidorus, ipſe aperit dicens (Lib. IX. Etymol. cap. VI. & habetur cauſa xxxv. quæſt. IV. cap. „ Conſanguinitas. “) „ Conſan„ guinitas dum ſe paulatim propaginum ordinibus dirimens uſque ad ultimum gra„ dum protraxerit, & propinquitas eſſe deſierit, tunc primum lex in matrimonii „ vinculum eam recipiet, & quodammodo incipiet revocare fugientem. Ideo au„ tem uſque ad ſextum generis gradum conſanguinitas conſtituta eſt, ut ſicut „ ſex ætatibus mundi generatio, & hominis ſtatus finitur, ita propinquitas gene„ ris tot gradibus terminetur. In his ſex gradibus omnia propinquitatum nomina „ continentur, ultra quos nec affinitas inveniri, nec ſucceſſio poteſt amplius pro„ pagari. Secundum alios, ſeptem gradus ideo computantur, ita ut poſt ſeptem „ gradus ſponſus ſponſæ iungatur, ſicut poſt hanc vitam, quæ ſeptem diebus a„ gitur, Eccleſia Chriſto iungetur. “ His autem occurrit illud quod Gregorius Auguſtino Anglorum Epiſcopo, a quo requiſitus fuerat, quot a generatione debeant

Gg 2 copu-

(1) *Al. deeſt* numerandæ ſunt. (2) *Al.* vero. (3) *Addit Nicolai* (ut dicit Alexander II. ubi ſupra cap. *Ad ſedem* verſus finem.) (4) *Al.* gradibus.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Quod ſubiungitur, ex Nicolao II. ad Eccleſiæ Amalphitanæ ſuffraganeos prænotatur ibidem in Decretis. ** In Concilio Lugdunenſi, ut appendix ibidem notat. *** Ut cap. *Series* cauſa xxxv. quæſt. v. refertur; ſed implicite tantum ex Lib. IX. Etymologiarum, vel originum colligi poſſe, indicatur ibidem.

Digitized by Google

copulari, reſcribit ſic. * „ Quædam lex Romana permittit ut ſive fratris, vel ſo„roris, ſeu duorum fratrum germanorum, ſeu duarum ſororum filius & filia miſceantur. Sed experimento didicimus ex tali coniugio ſobolem non poſſe ſuccreſcere. Unde neceſſe eſt ut quarta, vel quinta generatio fidelium licenter ſibi coniungatur. “ Sed poſt multum temporis idem Gregorius a Felice Meſſanæ Siciliæ Præſule requiſitus, utrum Auguſtino ſcripſerit, ut Anglorum quarta generatione contracta matrimonia non ſolverentur, inter cetera talem reddidit rationem. ** „ Quod ſcripſi Auguſtino Anglorum Epiſcopo, ipſi etiam Anglorum genti, quæ nuper ad fidem venerat, ne a bono quod cœperat, metuendo auſteriora recederet, ſpecialiter, & non generaliter (1) cæteris me cognoſcas ſcripſiſſe. Nec ideo hæc eis ſcripſi, ut poſtquam in fide fuerint ſolidati, ſi infra propriam conſanguinitatem inventi fuerint, non ſeparentur, aut infra affinitatis lineam, ideſt uſque ad ſeptimam generationem, iungantur. “

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de impedimento matrimonii, quo perſona redditur illegitima ſimpliciter reſpectu alicuius perſonæ propter diſtantiam ad ipſam, hic incipit determinare de impedimentis quibus perſona redditur ſimpliciter illegitima reſpectu alterius propter propinquitatem ad eam: & dividitur in partes duas. In prima determinat de impedimento propinquitatis carnalis; in ſecunda de impedimento propinquitatis ſpiritualis, xlii. diſt. ibi, *Iam de ſpirituali cognatione addamus*. Prima in duas. In prima determinat de conſanguinitate; in ſecunda de affinitate, xli. diſt. ibi, *Nunc de affinitate videndum eſt*. Prima in duas. In prima oſtendit ſecundum quos gradus conſanguinitas matrimonium impediat. In ſecunda obiicit in contrarium, & ſolvit, ibi, *His autem occurrit illud quod Gregorius Auguſtino Anglorum Epiſcopo . . . reſcribit*. Prima in duas. In prima oſtendit uſque ad quos gradus conſanguinitas matrimonium impediat. In ſecunda oſtendit rationem huius diſtinctionis, ibi, *Quare vero ſex gradus computet Iſidorus, ipſe aperit*. Prima in duas. In prima oſtendit uſque ad quot gradus conſanguinitas matrimonium impediat. In ſecunda oſtendit quomodo ſunt gradus prædicti computandi, ibi, *Quomodo autem gradus conſanguinitatis computandi ſint, Iſidorus oſtendit ſic*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.

Primo. Quid ſit conſanguinitas.

Secundo. De diſtinctione ipſius.

Tertio. Utrum ſecundum aliquos gradus impediat matrimonium de iure naturali.

Quarto. Utrum gradus matrimonium impedientes poſſint per ſtatutum Eccleſiæ determinari.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio conſanguinitatis quam quidam ponunt, ſit competens.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod diffinitio conſanguinitatis quam quidam ponunt, ſit incompetens, ſcilicet: *Conſanguinitas eſt vinculum ab eodem ſtipite deſcendentium carnali propagatione contractum*. Omnes enim homines ab eodem ſtipite carnali propagatione deſcendunt, ſcilicet ab Adam. Si ergo recta eſſet prædicta diffinitio conſanguinitatis, omnes homines eſſent conſanguinei ad invicem; quod falſum eſt.

2. Præterea. Vinculum non poteſt eſſe niſi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui deſcendunt ab uno ſtipite, non eſt maior convenientia ad invicem quam aliorum hominum, cum conveniant ſpecie, & differant numero, ſicut & alii homines. Ergo conſanguinitas non eſt aliquod vinculum.

3. Præterea. Carnalis propagatio ſecundum Philoſophum (Lib. I. de gener. animal. cap. xviii.) fit de ſuperfluo alimenti. Sed tale ſuperfluum magis habet convenientiam cum rebus comeſtis, cum quibus in ſubſtantia convenit, quam cum illo qui comedit. Cum ergo non naſcatur aliquod vinculum conſanguinitatis eius qui naſcitur ex ſemine ad res comeſtas, nec ad generantem ex carnali propagatione naſcetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Præ-

(1) *Al. deeſt* ceteris.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Lib. XII. indict. vii. epiſt. xxxi. & refertur in Decretis cauſa xxxv. quæſt. iii. cap. *Quadam*, ubi plenius, ut & in Gregorii textu, dicitur; *Quadam lex terrena in Romana Republica permittit*. ** Ibidem epiſt. xxxii.

4. Præterea. Geneſ xxix. 14. Laban dixit ad Iacob: *Os meum, & caro mea es*, ratione cognationis quæ erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quam conſanguinitas.

5. Præterea. Carnalis propagatio communis eſt hominibus, & animalibus. Sed in animalibus in carnali propagatione non contrahitur conſanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. ix. vel xi.) omnis amicitia in aliqua communicatione conſiſtit: & quia amicitia ligatio, ſive unio quædam eſt, ideo communicatio quæ eſt amicitiæ cauſa, vinculum dicitur: & ideo ſecundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quaſi colligati ad invicem, ſicut dicuntur concives qui habent politicam communicationem ad invicem, & commilitones qui conveniunt in militari negotio, & eodem modo illi qui conveniunt naturali communicatione, dicuntur conſanguinei: & ideo in prædicta diffinitione ponitur quaſi conſanguinitatis genus *vinculum*; quaſi ſubiectum, perſonæ deſcendentes ab uno ſtipite, quorum eſt huiuſmodi vinculum; quaſi principium *carnalis propagatio*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur ſecundum eamdem perfectionem in inſtrumento ſecundum quam eſt in principali agente: & quia omne movens motum eſt inſtrumentum, inde eſt quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, & pervenitur ad aliquid quod eſt motum tantum, & non movens. Virtus autem generantis movet non ſolum quantum ad id quod eſt ſpeciei, ſed etiam quantum ad id quod eſt individui, ratione cuius filius aſſimilatur patri etiam in accidentalibus, non ſolum in natura ſpeciei: nec tamen individualis virtus patris ita perfecte in filio eſt, ſicut in patre erat, & adhuc in nepote minus, & ſic deinceps debilitatur: & inde eſt quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non poſſit. Et quia conſanguinitas eſt inquantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim ſe conſanguinitas dirimit, ut Iſidorus dicit (Lib. IX. Etymol.) & ideo non oportet accipere ſtipitem remotum in diffinitione conſanguinitatis, ſed propinquum, cuius virtus adhuc manet in illis qui ex eo propagantur.

Ad ſecundum dicendum, quod iam patet ex dictis quod non ſolum conveniunt conſanguinei in natura ſpeciei, ſed etiam in virtute propria ipſius individui ex uno in multos traducta, ex qua contingit quandoque quod filius non ſolum aſſimilatur patri, ſed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur in XVIII. de animalibus (vel Lib. IV. de generat. animal. cap. III.)

Ad tertium dicendum, quod convenientia magis attenditur ſecundum formam, ſecundum quam aliquis eſt actu, quam ſecundum materiam, ſecundum quam eſt in potentia: quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore unde abſciſſum eſt lignum: & ſimiliter alimentum quod iam converſum eſt in ſpeciem nutriti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipſo nutrito quam cum illa re unde ſumptum eſt nutrimentum. Ratio autem procederet ſecundum opinionem illorum qui dicebant, quod tota natura rei eſt materia, & quod formæ omnes ſunt accidentia: quod falſum eſt.

Ad quartum dicendum, quod illud quod proxime convertitur in ſemen, eſt ſanguis, ut probatur in XV. de animalibus (vel Lib. I. de gener. animal. cap. xix.) & propter hoc vinculum quod ex propagatione carnali contrahitur, convenientius dicitur conſanguinitas quam carnalitas: & quod aliquando unus conſanguineus dicitur eſſe caro alterius, hoc eſt inquantum ſanguis qui in ſemen viri, aut menſtruum convertitur, eſt potentia caro, & os.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo conſanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, & non inter alia animalia, quia quidquid eſt de humanæ naturæ veritate in omnibus hominibus, fuit in primo parente, quod non eſt de aliis animalibus. Sed ſecundum hoc conſanguinitas numquam dirimi poſſet. Prædicta autem poſitio in II. Libr. diſt. xxx. (quæſt. 1. art. 2. in corp.) improbata eſt: unde dicendum, quod hoc ideo convenit, quia animalia non coniunguntur ad amicitiæ unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, ſicut eſt de hominibus, ut dictum eſt (in corp. art.)

A R

ARTICULUS II.

Utrum conſanguinitas convenienter diſtinguatur per lineas, & per gradus.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod conſanguinitas inconvenienter diſtinguatur per lineas, & per gradus. Dicitur enim linea conſanguinitatis eſſe *ordinata collectio perſonarum conſanguinitate coniunctarum ab eodem ſtipite deſcendentium, diverſos continens gradus*. Sed nihil eſt aliud conſanguinitas quam collectio talium perſonarum. Ergo linea conſanguinitatis eſt idem quod conſanguinitas. Nihil autem debet diſtingui per ſeipſum. Ergo conſanguinitas non convenienter per lineas diſtinguitur.

2. Præterea. Illud ſecundum quod dividitur aliquod commune, non poteſt poni in diffinitione communis. Sed deſcenſus ponitur in diffinitione prædicta conſanguinitatis. Ergo non poteſt dividi conſanguinitas per lineam aſcendentium, & deſcendentium, & tranſverſalium.

3. Præterea. Diffinitio lineæ eſt quod ſit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt niſi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unum gradum; & ita eadem videtur diviſio conſanguinitatis per lineas, & per gradus.

4. Præterea. Gradus diffinitur eſſe *habitudo diſtantium perſonarum, qua cognoſcitur quanta diſtantia perſonæ inter ſe differant*. Sed cum conſanguinitas ſit propinquitas quædam, diſtantia perſonarum conſanguinitati opponitur magis quam ſit eius pars. Ergo per gradus conſanguinitas diſtingui non poteſt.

5. Præterea. Si conſanguinitas per gradus diſtinguitur, & cognoſcitur, oportet quod illi qui ſunt in eodem gradu, ſint æqualiter conſanguinei. Sed hoc falſum eſt: quia propatruus, & eiuſdem pronepos ſunt in eodem gradu, non tamen ſunt æqualiter conſanguinei, ut Decretum dicit (cauſa XXXV. quæſt. V. cap. *Porro*.) Ergo conſanguinitas non recte diſtinguitur per gradus.

6. Præterea. In rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum, ſicut quælibet unitas addita facit aliam ſpeciem numeri. Sed perſona addita perſonæ non ſemper facit alium gradum conſanguinitatis: quia in eodem gradu conſanguinitatis eſt pater, & patruus, qui adiungitur. Ergo non recte per gradus conſanguinitas diſtinguitur.

7. Præterea. Inter duos propinquos ſemper eſt eadem conſanguinitatis propinquitas: quia æqualiter diſtat unum extremorum ab alio, & e converſo. Sed gradus conſanguinitatis non invenitur ſemper idem ex utraque parte, cum quandoque unus propinquus ſit in tertio, & alius in quarto gradu. Ergo conſanguinitatis propinquitas non poteſt ſufficienter per gradus cognoſci.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod conſanguinitas, ut dictum eſt, eſt quædam propinquitas in naturali communicatione fundata ſecundum actum generationis, qua natura propagatur: unde ſecundum Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. IX. vel XI.) iſta communicatio eſt triplex. Una ſecundum habitudinem principii ad principiatum; & hæc eſt conſanguinitas patris ad filium: unde dicit, quod parentes diligunt filios ut ſui ipſorum aliquid exiſtentes. Alia eſt ſecundum habitudinem principiati ad principium; & hæc eſt filii ad patrem: unde dicit, quod filii diligunt parentes, ut ab illis exiſtentes. Tertia eſt ſecundum habitudinem eorum quæ ſunt ab uno principio ad invicem, ſicut fratres dicuntur ex eiſdem naſci, ut ipſe ibidem dicit. Et quia punctus motus lineam facit, & per propagationem quodammodo pater deſcendit in filium, ideo ſecundum dictas tres habitudines tres lineæ conſanguinitatis ſumuntur, ſcilicet linea deſcendentium ſecundum primam habitudinem, linea aſcendentium ſecundum ſecundam, linea tranſverſalium ſecundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quieſcit in uno termino, ſed ultra progredietur, ideo contingit quod patris eſt accipere patrem, & filii filium, & ſic deinceps; & ſecundum hos diverſos progreſſus diverſi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cuiuslibet rei eſt pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non poteſt eſſe ubi non eſt propinquitas: & ideo identitas, & nimia diſtantia gradum conſanguinitatis tollunt: quia nullus eſt ſibi ipſi propinquus, ſicut nec ſibi ſimilis. Et propter hoc nulla perſona per ſeipſam facit aliquem gradum, ſed comparata alteri perſonæ gradum facit ad ipſam. Sed tamen diverſa eſt ratio computandi gradus in diverſis lineis. Gradus enim conſanguinitatis in linea aſcendentium, & deſcendentium contrahitur ex hoc quod una perſona ex alia propagatur eorum inter quos gradus conſideratur: & ideo ſecundum computationem canonicam, & legalem perſona quæ primo in proceſſu propagationis occurrit

rit vel aſcendendo, vel deſcendendo, diſtat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater, & filius, quæ autem utrinque ſecundo occurrit, diſtat in ſecundo gradu, ut avus, & nepos, & & ſic deinceps. Sed conſanguinitas eorum qui ſunt in linea tranſverſali, contrahitur non ex hoc qnod unus eorum ex alio propagatur, ſed quia uterque propagatur ex uno: & ideo debet gradus in hac linea conſanguinitatis computari per comparationem ad unum principium ex quo propagantur. Sed ſecundum hoc eſt diverſa computatio canonica, & legalis: quia legalis computatio attendit deſcenſum a communi radice ex utraque parte; ſed canonica tantum ex altera, ex illa ſcilicet ex qua maior numerus graduum invenitur: unde ſecundum legalem computationem frater & ſoror, vel duo fratres attinent ſibi in ſecundo gradu, quia uterque a radice communi diſtat per unum gradum: & ſimiliter filii duorum fratrum diſtant a ſe invicem in quarto gradu. Sed ſecundum computationem canonicam duo fratres attinent ſibi in primo gradu, quia neuter eorum diſtat a radice communi niſi per unum gradum; ſed filius unius fratrum diſtat ab altero fratre in ſecundo gradu, quia tantum diſtat a communi radice. Et ideo ſecundum canonicam computationem quoto gradu diſtat quis ab aliquo ſuperiori, toto diſtat a quolibet deſcendentium ab ipſo, & numquam minus: quia propter quod unumquodque, illud magis: unde ſi alii deſcendentes a communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non poſſunt propinquiores eſſe deſcendenti ex alia parte, quam ſit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus diſtat aliquis ab aliquo deſcendente a communi principio, quam diſtet ipſe a principio, quia ille forte plus diſtat a principio communi quam ipſe; & ſecundum remotiorem diſtantiam oportet conſanguinitatem computari.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falſis. Conſanguinitas enim non eſt collectio, ſed relatio quædam aliquarum perſonarum ad invicem, quarum collectio lineam conſanguinitatis facit.

Ad ſecundum dicendum, quod deſcenſus communiter ſumptus attenditur ſecundum quamlibet conſanguinitatis lineam: quia carnalis propagatio, ex qua vinculum conſanguinitatis contrahitur, deſcenſus quidam eſt; ſed deſcenſus talis, ſcilicet a perſona cuius conſanguinitas quæritur, lineam deſcendentium facit.

Ad tertium dicendum, quod lineæ dupliciter accipi poteſt. Aliquando proprie pro ipſa dimenſione quæ eſt prima ſpecies quantitatis continuæ; & ſic linea recta continet tantum duo puncta in actu quæ terminant ipſam, ſed infinita in potentia, quorum quolibet ſignato in actu linea dividitur, & fiunt duæ lineæ. Aliquando vero linea ſumitur pro his quæ linealiter diſponuntur; & ſecundum hoc aſſignatur in numeris linea, & figura, prout unitas poſt unitatem ponitur in aliquo numero, & ſic quælibet unitas adiecta gradum facit in tali linea: & ſimiliter eſt de linea conſanguinitatis: unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quod ſicut ſimilitudo non poteſt eſſe ubi non eſt aliqua diverſitas, ita propinquitas non eſt ubi non eſt aliqua diſtantia: & ideo diſtantia quælibet non opponitur conſanguinitati, ſed talis diſtantia quæ conſanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quod ſicut albedo dicitur maior dupliciter. Uno modo ex intenſione ipſius qualitatis, alio modo ex quantitate ſuperficiei; ita conſangninitas dicitur maior, vel minor dupliciter. Uno modo intenſive ex ipſa natura conſanguinitatis; alio modo qnaſi dimenſive: & ſic quantitas conſanguinitatis menſuratur ex perſonis inter quas conſanguinitatis propagatio procedit; & hoc ſecundo modo gradus in conſanguinitate diſtinguuntur: & ideo contingit quod aliquorum duorum qui ſunt in eodem gradu conſanguinitatis reſpectu alicuius perſonæ, unus eſt ſibi magis conſanguineus quam alius, conſiderando primam quantitatem conſanguinitatis, ſicut pater, & frater attinent alicui in primo gradu conſanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua perſona media; ſed tamen intenſive loquendo magis attinet alicui perſonæ pater ſuus quam frater, quia frater non attinet ei niſi inquantum eſt ex eodem patre: & ideo quanto aliquis eſt propinquior communi principio, a quo conſanguinitas deſcendit, tanto eſt magis conſanguineus, quamvis non ſit in propinquiori gradu: & ſecundum hoc propatruus eſt magis conſanguineus alicui quam pronepos eius, quamvis (*a*) ſit in eodem gradu.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis pater, & patruus ſint in eodem gradu reſpectu radicis conſanguinitatis, quia uterque diſtat uno gradu ab avo; tamen reſpectu eius cuius conſanguinitas quæritur, non ſunt in ro-

(a) *Al.* non ſit.

eodem gradu: quia pater eſt in primo gradu, patruus autem non poteſt eſſe propinquior quam in ſecundo, in quo eſt avus.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſemper duæ perſonæ in æquali numero graduum diſtant a ſe invicem, quamvis quandoque non æquali numero graduum diſtent a communi principio, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum conſanguinitas de iure naturali impediat matrimonium.

2. 2. *quæſt.* LIV. *art.* 9.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod conſanguinitas de iure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier poteſt eſſe propinquior viro quam Eva fuit Adæ, de qua dicitur Geneſ. II. 23. *Hoc nunc os ex oſſibus meis, & caro de carne mea.* Sed Eva fuit matrimonio coniuncta Adæ. Ergo conſanguinitas nulla, quantum eſt de lege naturæ, matrimonium impedit.

2. Præterea. Lex naturalis eadem eſt apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla perſona coniuncta conſanguinitate a matrimonio excluditur. Ergo conſanguinitas, quantum eſt de lege naturæ, matrimonium non impedit.

3. Præterea. Ius naturale eſt quod natura omnia animalia docuit, ut dicitur in principio Digeſtorum. Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non eſt de lege naturæ quod aliqua perſona a matrimonio propter conſanguinitatem repellatur.

4. Præterea. Nihil impedit matrimonium quod non contrarietur alicui bono matrimonii. Sed conſanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipſum.

5. Præterea. Eorum quæ ſunt magis propinqua, & ſimilia, melior, & firmior eſt coniunctio. Sed matrimonium quædam coniunctio eſt. Ergo cum conſanguinitas ſit propinquitas quædam, matrimonium non impedit, ſed magis iuvat.

Sed contra. Illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit ſecundum legem naturæ. Sed conſanguinitas impedit bonum prolis: quia, ut in littera ex verbis Gregorii (Lib. XII. Epiſt. indict. VII. epiſt. XXXI.) habetur, *experimento didicimus ex tali coniugio ſobolem non poſſe ſucreſcere*. Ergo conſanguinitas ſecundum legem naturæ matrimonium impedit.

Præterea. Illud quod habet natura humana in prima ſui conditione, eſt de lege naturæ. Sed a prima ſui conditione hoc habuit natura, quod pater, & mater a matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur Gen. II. 24. *Propter hoc relinquet homo patrem, & matrem*: quod non poteſt intelligi quantum ad cohabitationem; & ſic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii coniunctionem. Ergo conſanguinitas impedit matrimonium ſecundum legem naturæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra diſt. XXXIII. (quæſt. 1. art. 1. in corp.) dictum eſt, in matrimonio illud contra legem naturæ eſſe dicitur per quod matrimonium redditur incompetens reſpectu finis ad quem eſt ordinatum. Finis autem matrimonii per ſe & primo eſt bonum prolis: quod quidem per aliquam conſanguinitatem, ſcilicet inter patrem & filiam, vel filium & matrem, impeditur: non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex ſemine patris poteſt prolem concipere, & ſimul cum patre nutrire, & inſtruere, in quibus bonum prolis conſiſtit; ſed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum eſt enim quod filia patri per matrimonium adiungatur in ſociam cauſa generandæ prolis, & educandæ, quam oportet per omnia patri eſſe ſubiectam velut ex eo procedentem: & ideo de lege naturali eſt ut pater, & mater a matrimonio repellantur, & magis etiam mater quam pater: quia magis reverentiæ quæ debetur parentibus, derogatur, ſi filius matrem quam ſi pater filiam ducit in uxorem, cum uxor viro aliqualiter debeat eſſe ſubiecta. Sed finis matrimonii ſecundarius per ſe tantum eſt concupiſcentiæ repreſſio: qui deperiret, ſi quælibet conſanguinea poſſet in matrimonium duci: quia magnus concupiſcentiæ aditus præberetur, niſi inter illas perſonas quas oportet in eadem domo converſari, eſſet carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non ſolum patrem, & matrem excluſit a matrimonio, ſed etiam alias coniunctas perſonas quas oportet ſimul converſari, & quæ debent invicem altera alterius pudicitiam cuſtodire: & hanc cauſam aſſignat divina lex dicens (Levit. XVIII.) Ne reveles turpitudinem talis, vel talis, quia turpitudo tua eſt? Sed per accidens finis matrimonii eſt confœderatio hominum, & amicitiæ multipl-

tiplicatio, dum homo ad conſanguineos uxoris ſicut ad ſuos ſe habet: & ideo huic multiplicationi amicitiæ præiudicium fieret, ſi aliquis ſanguine coniunctam uxorem duceret, quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulla accreſceret: & ideo ſecundum leges humanas, & ſtatuta Eccleſiæ plures conſanguinitatis gradus ſunt a matrimonio ſeparati. Sic ergo ex dictis patet quod conſanguinitas quantum ad aliquas perſonas impedit matrimonium de iure naturali, quantum ad aliquas de iure divino, & quantum ad aliquas de iure per homines inſtituto.

Ad primum ergo dicendum, quod Eva quamvis ex Adam proceſſerit, non tamen fuit filia Adæ: quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus eſt generare ſibi ſimile in ſpecie, ſed operatione divina, quia ita potuiſſet ex coſta Adæ fieri unus equus, ſicut facta eſt Eva: & ideo non eſt tanta naturalis convenientia Evæ ad Adam, ſicut filiæ ad patrem, nec Adam eſt naturale principium Evæ, ſicut pater filiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commiſcentur; ſed ex concupiſcentiæ ardore, qui legem naturæ in eis obfuſcavit.

Ad tertium dicendum, quod coniunctio maris & feminæ dicitur eſſe de iure naturali, quia natura hoc omnia animalia docuit; ſed hanc coniunctionem diverſa animalia diverſimode docuit ſecundum diverſas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiæ quæ eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura ſolicitudinem filiis providendi, ita indidit filiis reverentiam ad parentes. Nulli autem generi aliam indidit ſolicitudinem filiorum, aut reverentiam parentum in omne tempus, niſi homini; aliis autem animalibus plus & minus, ſecundum quod magis vel minus neceſſarii ſunt vel filii parentibus, vel parentes filiis: unde etiam in quibuſdam animalibus filius abhorret cognoſcere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipſum cognitio matris, & reverentia quædam ad ipſam, ut recitat Philoſophus in IX. de animalibus (cap. XLVII.) de camelo, & equo. Et quia omnes honeſti mores animalium in hominibus naturaliter congregati ſunt, & perfectius quam in aliis, propter hoc homo naturaliter abhorret cognoſcere carnaliter non ſolum matrem, ſed etiam filiam, quod eſt adhuc minus contra naturam, ut dictum eſt: & iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur conſanguinitas ſicut in hominibus, ſicut dictum eſt: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad quartum dicendum, quod ex iam dictis patet quomodo conſanguinitas coniugum bono matrimonii contrarietur: unde ratio procedit ex falſis.

Ad quintum dicendum, quod non eſt inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri, ſicut ubi eſt identitas, non eſt ſimilitudo: & ſimiliter conſanguinitatis vinculum poteſt impedire matrimonii coniunctionem.

ARTICULUS IV.

Utrum conſanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Eccleſia uſque ad quartum gradum.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod conſanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Eccleſia uſque ad quartum gradum. Matth. XIX. 6. dicitur: *Quos Deus coniunxit, homo non ſeparet*. Sed illos qui coniunguntur infra quartum conſanguinitatis gradum, Deus coniungit: non enim divina lege eorum coniunctio prohibetur. Ergo non debent humano ſtatuto ſeparari.

2. Præterea. Matrimonium eſt ſacramentum, ſicut & baptiſmus. Sed non poſſet ex ſtatuto Eccleſiæ fieri quod ille qui ad baptiſmum accedit, non reciperet characterem baptiſmalem, ſi ex iure divino eius capax ſit. Ergo nec Eccleſiæ ſtatutum facere poteſt quod matrimonium non ſit inter illos qui per ius divinum matrimonialiter coniungi non prohibentur.

3. Præterea. Ius poſitivum non poteſt ea quæ ſunt naturalia removere, vel ampliare. Sed conſanguinitas eſt naturale vinculum, quod quantum eſt de ſe, natum eſt matrimonium impedire. Ergo Eccleſia non poteſt aliquo ſtatuto facere quod aliqui poſſint matrimonialiter coniungi, vel non coniungi, ſicut non poteſt facere quod ſint conſanguinei, vel non conſanguinei.

4. Præterea. Statutum iuris poſitivi debet aliquam rationabilem cauſam habere: quia ſecundum cauſam rationabilem quam habet, a iure naturali procedit. Sed cauſæ quæ aſſignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles cauſæ, cum nullam habeant habitudinem ad cauſata, ſicut quod conſanguinitas prohibeatur uſque ad quartum gradum propter quatuor elementa, uſque ad ſextum propter ſex ætates, uſque ad ſeptimum

mum propter ſeptem dies, quibus omne tempus agitur. Ergo videtur quod talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Præterea. Ubi eſt eadem cauſa, debet eſſe idem effectus. Sed cauſa quare conſanguinitas impedit matrimonium, eſt bonum prolis, repreſſio concupiſcentiæ, & multiplicatio amicitiæ, ut ex dictis patet; quæ omni tempore neceſſaria æqualiter ſunt. Ergo omni tempore debuiſſent æqualiter gradus conſanguinitatis matrimonium impedire; quod non eſt verum, cum modo uſque ad quartum, antiquitus uſque ad ſeptimum gradum matrimonium conſanguinitas impediret.

6. Præterea. Una & eadem coniunctio non poteſt eſſe in genere ſacramenti, & in genere ſtupri. Sed hoc contingeret, ſi Eccleſia haberet poteſtatem ſtatuendi diverſum numerum in gradibus impedientibus matrimonium; ſicut ſi aliqui in quinto gradu, quando prohibitus erat, coniuncti fuiſſent, talis coniunctio ſtuprum eſſet; ſed poſtmodum eadem coniunctio, Eccleſia prohibitionem revocante, matrimonium eſſet: & e converſo poſſet accidere, ſi aliqui gradus conceſſi poſſent poſtmodum ab Eccleſia interdici. Ergo videtur quod poteſtas Eccleſiæ non ſe extendat ad hoc.

7. Præterea. Ius humanum debet imitari ius divinum. Sed ſecundum ius divinum, quod in lege veteri continetur, non æqualiter currit prohibitio graduum in ſurſum & deorſum: quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem ſororem patris ſui, non tamen filiam (*a*) fratris. Ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus, & patruis manere.

Sed contra eſt quod Dominus dicit diſcipulis (Luc. x. 16.) *Qui vos audit, me audit*. Ergo præceptum Eccleſiæ habet firmitatem ſicut præceptum Dei. Sed Eccleſia quandoque prohibuit, & quandoque conceſſit aliquos gradus quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Præterea. Sicut olim matrimonia gentilium diſpenſabantur per leges civiles, ita nunc per ſtatuta Eccleſiæ. Sed olim lex civilis determinabat gradus conſanguinitatis qui matrimonium impediunt, & qui non. Ergo & modo poteſt hoc fieri per Eccleſiæ ſtatutum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum tempora diverſa invenitur conſanguinitas ſecundum gradus diverſos matrimonium impediſſe. In principio enim humani generis ſolus pater, & mater a matrimonio repellebantur, (*b*) eo quod tunc temporis erat paucitas hominum, & oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere: unde non erant removendæ niſi illæ perſonæ quæ matrimonio incompetentes erant etiam quantum ad principalem matrimonii finem, qui eſt bonum prolis, ut dictum eſt. Poſtmodum autem multiplicato humano genere, per legem Moyſi plures perſonæ exceptæ ſunt, quæ iam concupiſcentiam reprimere incipiebant: unde, ut dicit Rabbi Moyſes, omnes illæ perſonæ exceptæ ſunt a matrimonio quæ in una familia cohabitare ſolent: quia ſi inter eos licite carnalis copula eſſe poſſet, magnum incentivum libidini præſtaretur. Sed alios conſanguinitatis gradus lex vetus permiſit, immo quodammodo præcepit, ut ſcilicet unuſquiſque de cognatione ſua uxorem acciperet, ne ſucceſſionum confuſio eſſet: quia tunc temporis cultus divinus per ſucceſſionem generis propagabatur. Sed poſtmodum in lege nova, quæ eſt lex ſpiritus, & amoris, plures gradus conſanguinitatis ſunt prohibiti: quia iam per ſpiritualem gratiam, non per carnis originem cultus derivatur, & multiplicatur: unde oportet ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, ſpiritualibus vacantes, & ut amor amplius diffundatur: & ideo antiquitus uſque ad remotiores gradus conſanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per conſanguinitatem, & affinitatem naturalis amicitia (*c*) permaneret: & rationabiliter uſque ad ſeptimum gradum: tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia ſeptiformi gratiæ Spiritus ſancti congruebat. Sed poſtmodum circa hæc ultima tempora reſtrictum eſt Eccleſiæ interdictum uſque ad quartum gradum: quia ultra inutile, & periculoſum erat gradus conſanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores conſanguineos quaſi nullum fœdus maioris amicitiæ quam ad extraneos habeatur, caritate in multorum cordibus frigeſcente. Periculoſum autem erat, quia concupiſcentia, & negligentia prævalente, tam numeroſam conſanguineorum multitudinem homines non ſatis

(a) *Ita Nicolaius ex mſ. & ſupplementum quaſt.* liv. *art.* 4. *Al.* patrui. (b) *Al.* eo quod quia. *Nicolai:* eo quod, quia tunc temporis erat paucitas hominum, oportebat &c. (c) *Forte* permanaret.

Digitized by Google

tis obſervabant; & ſic laqueus damnationis multis iniiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter uſque ad quartum gradum dicta prohibitio eſt reſtricta: tum quia uſque ad quartam generationem homines vivere conſueverunt, ut ſic non poſſit conſanguinitatis memoria aboleri: unde Dominus in tertiam, & quartam generationem peccata parentum ſe viſitaturum in filiis comminatur: tum quia in qualibet generatione nova mixtio ſanguinis, cuius identitas conſanguinitatem facit, fit cum ſanguine alieno, & quantum miſcetur alteri, tantum receditur a primo: & quia elementa ſunt quatuor, quorum quodlibet tanto eſt facilius miſcibile, quanto eſt magis ſubtile; ideo in prima commixtione evaneſcit ſanguinis identitas quantum ad primum elementum, quod eſt ſubtiliſſimum; in ſecunda quantum ad ſecundum; in tertia quantum ad tertium; in quarta quantum ad quartum: & ſic convenienter poſt quartam generationem poteſt iterari carnalis *coniunctio*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Deus non coniungit illos qui coniunguntur contra divinum præceptum, ita non coniungit illos qui coniunguntur contra Eccleſiæ præceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam & præceptum divinum.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium non tantum eſt ſacramentum, ſed etiam eſt *in officium*: & ideo magis ſubiacet ordinationi miniſtrorum Eccleſiæ quam baptiſmus, qui eſt ſacramentum tantum: quia ſicut contractus, & officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus, & officia ſpiritualia lege Eccleſiæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis conſanguinitatis vinculum ſit naturale, tamen non eſt naturale quod conſanguinitas carnalem copulam impediat, niſi ſecundum aliquem gradum, ut dictum eſt: & ideo Eccleſia ſuo inſtituto non facit quod aliqui ſint, vel non ſint conſanguinei, quia ſecundum omne tempus æqualiter conſanguinei remanent; ſed facit quod carnalis copula ſit licita, vel illicita ſecundum diverſa tempora in diverſis gradibus conſanguinitatis.

Ad quartum dicendum, quod tales rationes aſſignatæ magis dantur per modum adaptationis, & congruentiæ, quam per modum cauſæ, & neceſſitatis.

Ad quintum dicendum, quod iam ex dictis patet quod non eſt eadem cauſa ſecundum diverſa tempora gradus conſanguinitatis prohibendi: unde quod aliquo tempore utiliter conceditur, alio ſalubriter prohibetur.

Ad ſextum dicendum, quod ſtatutum non imponit modum præteritis, ſed futuris: unde ſi modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc eſt conceſſus, illi qui iam ſunt in quinto gradu coniuncti, non eſſent ſeparandi: nullum enim impedimentum matrimonio ſuperveniens ipſum poteſt dirimere, & ſic coniunctio quæ prius fuit matrimonium, non efficeretur per ſtatutum Eccleſiæ ſtuprum: & ſimiliter ſi aliquis gradus concederetur qui nunc eſt prohibitus, illa coniunctio non efficeretur matrimonialis ex ſtatuto Eccleſiæ ratione primi contractus, quia poſſent ſeparari ſi vellent; ſed tamen poſſent de novo contrahere, & alia coniunctio eſſet.

Ad ſeptimum dicendum, quod in gradibus conſanguinitatis prohibendis Eccleſia præcipue obſervat rationem amoris: & quia non eſt minor ratio amoris ad nepotem quam ad patruum, ſed etiam maior, quanto propinquior eſt filio pater quam patri filius, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. xi. vel xiv.) propter hoc æqualiter prohibuit gradus conſanguinitatis in patruis, & nepotibus. Sed lex vetus in perſonis prohibendis attendit præcipue cohabitationem contra concupiſcentiam, illas perſonas prohibens ad quas facilior pateret acceſſus propter mutuam cohabitationem. Magis autem conſuevit cohabitare neptis patruo quam amita nepoti: quia filia eſt quaſi idem cum patre, cum ſit aliquid eius; ſed ſoror non eſt hoc modo idem cum fratre, cum non ſit aliquid eius, ſed magis ex eodem naſcitur: & ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem, & amitam.

EXPOSITIO TEXTUS.

Q*uia truncum inter gradus non computat*. Truncum appellat conſanguinitatis radicem, qui eſt pater filiorum. Principium autem alicuius generis poteſt accipi dupliciter. Uno modo principium quod eſt in genere illo, ut ſi primam partem lineæ principium dicamus. Alio modo principium, quia non recipit generis prædicationem, ſicut principium lineæ dicitur punctus: & hoc modo principium, & radix conſanguinitatis poteſt dici dupliciter. Uno modo ipſa perſona prima a qua conſanguinitas dicitur, quæ perſona non eſt conſanguinitas, ſed conſanguinitatis principium, & ſecundum hoc filius qui diſtat a perſona patris, facit pri-

mæ diſtantiæ gradum, & filius filii ſecundum, & ſic deinceps. Alio modo prima conſanguinitas quæ eſt cauſa omnis alterius conſanguinitatis; & ſic ipſa conſanguinitas quæ eſt inter patrem & filium, radix ponitur, & computatur ſecundum hoc pater & filius pro uno principio, a quorum conſanguinitate primo diſtat filius filii: & ideo hæc diſtantia facit primum gradum, & ſic deinceps: & ſecundum hoc diverſimode fit computatio graduum in littera. Sed primus modus computandi magis eſt in communi uſu.

Sicut ſex ætatibus mundi generatio, & hominis ſtatus finitur; ita propinquitas generis tot gradibus terminetur. Mundo non aſſignantur ætates quantum ad ſubſtantiam, quia ſic in perpetuum durabit; ſed quantum ad ſtatum: ſic enim tranſibit mundus, & ſic antiquatur, & ſeneſcit; & ſecundum hoc diſtinguuntur ætates mundi metaphorice ad ſimilitudinem ætatis unius hominis. Variantur enim in homine ætates ſecundum diverſas notabiles varietates in ſtatu ipſius: unde prima ætas dicitur infantia uſque ad ſeptimum annum; ſecunda pueritia uſque ad quartumdecimum; tertia adoleſcentia uſque ad vigeſimum quintum; quæ tres ætates computantur quandoque pro una; quarta eſt iuventus uſque ad quinquaginta annos; quinta vero ætas eſt ſenectus uſque ad ſeptuaginta; ſexta ſenium uſque in finem. Et ſimiliter in mundo dicitur prima ætas ab Adam uſque ad Noe, in qua fuit humani generis inſtitutio, & lapſus; ſecunda a Noe uſque ad Abraham, in qua fuit humani generis deſtructio per diluvium; & renovatio; tertia ab Abraham uſque ad David, in qua fuit circumciſionis, & legis inſtitutio; quarta a David uſque ad tranſmigrationem Babylonis, in qua lex floruit ſub Regibus, & Prophetis; quinta a tranſmigratione Babylonis uſque ad Chriſtum, in qua fuit populi captivatio, & liberatio; ſexta a Chriſto uſque ad finem, in qua eſt humani generis redemptio. Sed tamen non oportet quod æquali numero annorum mundi ætas humani generis compleatur, ſicut nec ætas unius hominis: quia ultima ætas hominis quandoque habet tantum quantum omnes primæ.

DISTINCTIO XLI.

De gradibus affinitatis.

NUnc de affinitate videndum eſt, de qua Gregorius ait. * „ Porro de affinitate quam dicitis parentelam eſſe, quæ ad virum ex parte uxoris, ſeu „ quæ ex parte viri ad uxorem pertinet, manifeſta ratio eſt: quia ſi ſecundum „ divinam ſententiam ego, & uxor mea ſumus una caro, profecto mihi, & illi „ mea ſuaque parentela propinquitas una efficitur. Quocirca ego, & ſoror uxoris „ meæ in uno & primo gradu erimus; filius vero eius in ſecundo gradu erit a „ me, neptis vero in tertio: idque utrinque in ceteris agendum eſt ſucceſſioni„ bus. Uxorem vero propinqui, cuiuſcumque gradus ſit, ita me oportet attende„ re, quemadmodum ipſius quoque gradus aliqua femina propriæ propinquitatis „ ſit: quod nimirum uxori meæ de propinquitate viri ſui in cunctis cognationis „ gradibus convenit obſervare. Qui vero aliorſum ſentiunt, antichriſti ſunt. “ Item Iulius Papa. ** „ AEqualiter vir coniungatur conſanguineis propriis, & con„ ſanguineis uxoris. “ Item Iſidorus: „ Sane conſanguinitas quæ in pro„ prio viro conſervanda eſt, etiam in uxoris parentela de lege nuptiarum cu„ ſtodienda eſt: quia conſtat eos duos fuiſſe in carne una: ideoque commu„ nis eſt illis utraque parentela. “ Item Iulius Papa: „ Nullum in utroque „ ſexu

EX EDIT. F. NICOLAI. * Ex Gregorio refertur in Decretis cauſa xxxv. quæſt. 3. cap. *Porro*, ſed Zachariæ potius eſſe iam notatum eſt. ** Quod ſubiungitur ex Iulio Papa, & Iſidoro, & iterum Iulio Papa, ſumptum eſt ex prædicta cauſa quæſt. III. cap. *AEqualiter*, cap. *Sane*, cap. *Nullum*: & quod infra ex Gregorio, eſt potius Concilii Meldenſis, ut cap. *De affinitate* appendix notat.

„ ſexu permittimus ex propinquitate ſui ſanguinis , vel uxoris uſque in ſeptimum „ generationis gradum uxorem ducere , vel inceſti macula copulari : quia ſicut non „ licet cuiquam Chriſtiano de ſua conſanguinitate, ſic nec de conſanguinitate uxo- „ ris coniugem ducere propter carnis unitatem . “ Item Gregorius : „ De affinita- „ te conſanguinitatis per gradus cognationis placuit uſque ad ſeptimam generatio- „ nem obſervare . Nam & hereditas rerum per legales inſtrumentorum diffinitio- „ nes ſancita, uſque ad ſeptimum gradum heredi protendit ſucceſſionem. Non enim „ eis ſuccederent, niſi (1) eis de propagine cognationis deberetur . “ His auctoritatibus inſinuatur & quæ ſit affinitas , & uſque ad quem gradum ſit obſervanda , ſcilicet uſque ad ſeptimum.

Variæ traditiones de affinitate.

SEd alii videntur concedere in quinta generatione inter affines contrahi coniugium ; & in quarta etiam , ſi contractum fuerit, (2) non ſeparari . Ait enim Fabianus Papa (ut refertur in decr. cauſa xxxv. quæſt. III. cap. „ De pro- „ pinquis. “) „ De propinquis , qui ad affinitatem per virum & uxorem veniunt, „ defuncta uxore , vel viro , in quinta generatione iungantur ; in quarta ſi inven- „ ti fuerint , non ſeparentur ; in tertia vero propinquitate non licet uxorem alte- „ rius accipere poſt obitum eius . AEqualiter vir iungatur in matrimonio eis quæ „ ſibi conſanguineæ ſunt, & uxoris ſuæ conſanguineis poſt mortem uxoris. “ Ecce hic conceditur in quinta , vel quarta propinquitate affinium fieri coniugium. Iulius etiam Papa ait (ubi ſupra cap. „ Ex hoc quoque. “) „ Statutum eſt ut relictam „ patris uxoris ſuæ , relictam fratris uxoris ſuæ , relictam filii uxoris ſuæ nemo ſi- „ bi in matrimonium ſumat ; relictam (3) conſanguineorum uxoris ſuæ uſque in „ tertiam progeniem nemo in uxorem ſumat . In quarta vero, & quinta ſi inventi „ fuerint, non ſeparentur . “ Ecce quam varie de affinitatis obſervatione loquuntur auctores. Alii enim uſque ad ſeptimum gradum eam obſervari ſanciunt ; alii vero in quinto , vel quarto matrimonia contracta non dividunt . Sed illi veritatis rigorem , illi miſericordiæ diſpenſationem videntur proponere . Poteſt enim Eccleſia diſpenſare in copula affinium uſque ad tertium gradum , ſicut Gregorius diſpenſavit *in* quarto gradu conſanguinitatis . Illud autem non eſt prætereundum quod Gregorius Venerio Epiſcopo ſcripſit. * „ Sedem apoſtolicam conſulere decreviſti , „ ſi mulier copula nuptiali extraneo viro coniuncta cognationi eius pertineat, ſi eo „ defuncto cognatio maneat , vel ſub alio viro cognationis vocabula diſſolvantur ; „ vel ſi ſuſceptæ ſoboles poſſunt legitime ad prioris viri cognationis tranſire copu- „ lam ..... Si una caro (4) fiunt, quomodo aliquis eorum poteſt (5) propinquo „ uni pertinere, niſi (6) pertineat alteri ? Hoc minime poſſe fieri credendum eſt. Por- „ ro uno defuncto, in ſuperſtite affinitas non deletur, nec alia copula coniugalis af- „ finitatem copulæ prioris ſolvere valet . Sed nec alterius coniunctionis ſoboles pla- „ cet ad affinitatis prioris viri conſortium tranſire .... Si quis ergo ſacrilego , & „ temerario auſu in defuncto quærit propinquitatem extinguere , vel ſub altero af- „ finitatis vocabulo diſſipare , vel ſuſceptas ſoboles alterius copulæ propinquitati „ prioris credit legitime ſociari ; hic negat Dei verbum validum eſſe , quod dixit „ (Gen. II. 24.) Erunt duo in carne una. “ Ecce hic prohibet , ſi mortuo primo viro uxor eius alii nupſerit , filios de ſecundo viro genitos ducere uxores de cognatione prioris viri : quia filii mediante matre ad cognationem prioris viri pertinent , cum quo mater eorum una caro extiterat . Hoc idem etiam Innocentius Papa (in Romana Synodo) ait : „ Si qua mulier ad ſecundas nuptias tranſierit , „ & ex

(1) *Al. deeſt* eis. (2) *In edit. Nicolai omittitur* non. (3) *A. additur* uxorem . (4) *Al.* fuerit . (5) *Al.* propinquus. (6) *Al.* pertineret.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Refertur in Decretis cauſa indicata quæſt. x. cap. *Fraternitatis*, & Venerio Epiſcopo Calaritano inſcribitur. Sed extat quidem brevis aliqua epiſtola inter Gregorianas Venerio Epiſcopo inſcripta ſine additamento *Calaritani* Lib. X. epiſt. XVIII. nihil tamen in illa huc pertinens, ut nec in epiſtolis quæ multæ paſſim Ianuario Epiſcopo Calaritano inſcribuntur.

„ & ex eis ſobolem genuerit, nullatenus poteſt ad conſortium cognationis prioris „ viri pertingere. (1) Hoc autem obſervandum eſt uſque ad ſeptimum generis gradum; ſed maxime uſque ad tertium, & quartum, ſicut ſupra poſitum eſt. “

i coniugium ſit inter eos qui nota conſanguinitate dividuntur.

ET eſt ſciendum, quod Eccleſia infra prædictos gradus conſanguinitatis coniunctos ſeparat. Si autem ignoranter coniuncti fuerint in conſpectu Eccleſiæ, & poſtmodum probata conſanguinitate eiuſdem iudicio ſeparati, quæritur, utrum copula illa coniugium fuerit. Quibuſdam videtur non fuiſſe coniugium, quia non erant legitimæ perſonæ; ſed tamen de crimine excuſantur per ignorantiam, & quaſi coniugium reputatur, quia bona fide, & per manum Eccleſiæ convenerunt: unde & filii eorum legitimi habentur. Alii vero dicunt fuiſſe coniugium, licet non eſſent legitimæ perſonæ: quia talium coniunctiones vocant canones coniugia, ubi de perſonis agitur, quarum teſtimonio conſanguineorum ſit dirimenda coniunctio. Unde Urbanus Papa. * „ Si duo viri, vel tres conſanguinitatem iureiurando firmaverint, vel ipſi forte confeſſi fuerint, coniugia diſſolvuntur. Si vero neutrum contigerit, Epiſcopi eos (2) per fidem Chriſti obteſtentur, quatenus palam fateantur, ſi ſe recognoſcunt conſanguineos. Si ſe iudicio Epiſcoporum ſegregaverint, „ alia matrimonia non prohibeantur contrahere. “ Idem (ubi ſupra cap. „ Notificamus. “) „ Notificamus tibi, ut cum tres, vel duo ex propinquioribus eius „ qui accuſatur, hanc propinquitatem iuramento firmaverint, vel ſi duo, vel tres „ ex antiquioribus Ianuenſibus, (3) quibus hæc propinquitas eſt nota, qui bonæ „ famæ, & veracis teſtimonii ſint, remoto amore, timore, pretio, & omni malo „ ſtudio, prædicta firmaverint, ſine mora coniugia diſſolvantur. Conſanguineos vero extraneorum nullus accuſet, vel conſanguinitatem in Synodo computet; ſed „ propinqui, ad quorum notitiam pertinet. Si autem progenies tota defecerit, ab „ antiquioribus, & veracioribus, quibus propinquitas tota nota ſit, Epiſcopus canonice requirat: & ſi inventa fuerit, ſeparentur. “ ** Ecce quibus accuſantibus, & teſtificantibus dirimenda ſit conſanguineorum coniunctio, quæ coniugium vocatur.

Diſtinctio utilis.

HIc dicendum eſt, quod aliud eſt fornicatio, aliud ſtuprum, aliud adulterium, aliud inceſtus, aliud raptus. Fornicatio licet ſit genus omnis illiciti coitus qui ſit extra uxorem, tamen ſpecialiter intelligitur in uſu viduarum, vel meretricum, vel concubinarum. Stuprum proprie eſt virginum illicita defloratio. Adulterium eſt quaſi alieni tori violatio: unde adulterium dicitur quaſi ad alterius torum acceſſio. Inceſtus eſt conſanguinearum, vel affinium abuſus: unde inceſtuoſi dicuntur qui conſanguineis, vel affinibus ſuis abutuntur. Raptus admittitur, cum puella violenter a domo patris educitur, ut corrupta in uxorem habeatur, ſive puellæ, ſive parentibus vis illata conſtiterit: & hic morte mulctatur; ſed ſi ad Eccleſiam cum

rapta

(1) *Nicolai*. Item. „ Si qua mulier ad ſecundas tranſierit nuptias, & filios & filias ad ſecundum maritum genuerit, eas nepotibus prioris mariti iungi ſancta Romana Synodus prorſus inhibuit, ut in alio capite ſubiungitur. Hoc autem obſervandum eſt uſque ad ſeptimum generis gradum, ſed maxime „ uſque ad tertium & quartum, ſicut ſupra poſitum eſt. “ Unde Higinus Papa rurſum ibi: „ Si qua „ mulier tranſierit ad ſecundas nuptias, & ex eis prolem habuerit, ipſa proles non poteſt ſe copulare cognationi prioris viri uſque ad quartam generationem. “ *Et ad marginem*. Mirum eſt an hoc Higini potiùs eſſe qui ex antiquiſſimis Pontificibus fuit, & ſecundo ſæculo vixit; cum longe poſterius reſtrictio ad quartam generationem facta fuiſſe videatur. Nec indicatur locus ullus prædicta cauſa, & quæſt. ubi præcedentia duo capita referuntur. (2) *Nicolai*: per baptiſmum, per fidem, per iudicium Chriſti. (3) *Nicolai*: ideſt Genuenſibus.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Ut refertur in Decretis cauſa XXXV. quæſt. VI. cap. *Si duo* ex Concilio Urbani Papæ in Apulia celebrato. ** Ut Fabianus Papa dicit eadem cauſa XXXV. quæſt. VI. cap. *Conſanguineos*; ubi quid eſt *conſanguinitatem in Synodo computare*, niſi cauſam probandam in Concilio Epiſcoporum ſ vel conſenſu iudicium ſuſcipere, puta enumerando gradus quibus conſtat?

Digitized by Google

rapta confugerit, privilegio Eccleſiæ mortis impunitatem meretur. Attendendum etiam illud Alexandri, qui ait: * „Quod frater, ſororve uxoris tuæ cognati dicuntur, æquivocationis iure fit, & neceſſitate vulgaris appellationis potius „quam ulla cognationis cauſa. Uxor enim fratris fratriſſa potius quam cognata „vocatur. Mariti frater levir dicitur. Duorum fratrum uxores ianitrices vocantur, „(1) quaſi eamdem ianuam intrantes. Viri ſoror glos appellatur. Sororis autem „vir non habet ſpeciale nomen, nec uxoris frater.“

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit Magiſter de conſanguinitatis impedimento, hic determinat de impedimento matrimonii quod provenit ex affinitate: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit quomodo affinitas matrimonium impediat. In ſecunda docet affinitatis nomina, ibi, *Attendendum eſt etiam illud Alexandri &c.* Prima in tres. In prima oſtendit quomodo affinitas matrimonium impediat, ſicut & conſanguinitas. In ſecunda oſtendit quomodo matrimonium propter conſanguinitatem, & affinitatem ſit ſeparandum, ibi, *Et eſt ſciendum, quod Eccleſia infra prædictos gradus conſanguinitatis coniunctos ſeparat.* In tertia determinat de inceſtu, quo conſanguinitatis, & affinitatis fœdus per carnalem copulam violatur, per differentiam ad alia vitia eiuſdem generis, ibi, *Hic dicendum eſt, quod aliud eſt fornicatio, aliud ſtuprum &c.* Prima in duas. In prima oſtendit quod affinitas ex matrimonio contracta impedit matrimonium. In ſecunda inquirit, utrum affinitas maneat matrimonio tranſeunte, quod eius cauſa erat, ibi, *Illud etiam non eſt prætermittendum, quod Gregorius Venerio Epiſcopo ſcripſit.* Prima in duas. In prima oſtendit uſque ad quot gradus affinitas matrimonium impedit, ſicut & conſanguinitas. In ſecunda obiicit in contrarium, & ſolvit, ibi, *Sed alii videntur concedere in quinta generatione inter affines contrahi coniugium.*

QUAESTIO I.

Hic quæruntur quinque.

Primo. De cauſa affinitatis.

Secundo. Utrum impediat matrimonium, ſicut & conſanguinitas.

Tertio. De illegitimitate filiorum quæ ex impedimento matrimonii cauſatur.

Quarto. De inceſtu quem ex violatione conſanguinitatis, & affinitatis incurrit aliquis.

Quinto. De ſeparatione matrimonii quæ fit propter conſanguinitatem, vel affinitatem.

ARTICULUS I.

Utrum ex matrimonio conſanguinei affinitas cauſetur.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ex matrimonio conſanguinei affinitas non cauſetur. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed mulier ducta per matrimonium non coniungitur alicui de conſanguinitate viri, niſi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui conſanguineorum viri affinis erit.

2. Præterea. Eorum quæ ſunt ab invicem ſeparata, ſi uni aliquid coniungatur, non oportet propter hoc quod ſit alteri coniunctum. Sed conſanguinei iam ſunt ad invicem ſeparati. Ergo non oportet quod ſi aliqua mulier coniungatur alicui viro, propter hoc coniungatur omnibus conſanguineis eius per affinitatem.

3. Præterea. Relationes ex aliquibus unitionibus innaſcuntur. Sed nulla unitio fit in conſanguineis viri, per hoc quod ille ducit uxorem. Ergo non accreſcit eis affinitatis relatio.

Sed contra. Vir & uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir ſecundum carnem omnibus conſanguineis ſuis attinet, & mulier eadem attinebit eiſdem.

Præterea. Hoc patet per auctoritates in littera inductas.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod affinitas non manet poſt mortem viri inter uxorem & conſanguineos viri. Quia ceſſante cauſa ceſ-

ſat

(1) *Nicolai:* quaſi eamdem ianuam terentes, vel per eamdem ianuam intrantes.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Quod ex Alexandro ſubiungitur, ſumptum eſt ex cap. *Quod autem frater* cauſa xxxv. quæſt. v. ubi ex Alexandro II. prænotatur.

ſat effectus. Sed cauſa affinitatis fuit matrimonium, quod ceſſat in morte viri: quia tunc ſolvitur mulier a lege viri, ut dicitur Roman. VII. Ergo nec affinitas prædicta manet.

2. Præterea. Conſanguinitas cauſat affinitatem. Sed conſanguinitas ceſſat per mortem viri ad conſanguineos ſuos. Ergo & affinitas uxoris ad eos.

Sed contra. Affinitas ex conſanguinitate cauſatur. Sed conſanguinitas eſt perpetuum vinculum quamdiu perſonæ vivunt, inter quos eſt conſanguinitas. Ergo & affinitas; & ita non ſolvitur affinitas ſoluto matrimonio per mortem tertiæ perſonæ.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non cauſet. Quia affinitas eſt quædam res honeſta. Sed res honeſtæ non cauſantur ex inhoneſtis. Ergo ex inhoneſto concubitu non poteſt affinitas cauſari.

2. Præterea. Ubi eſt conſanguinitas, non poteſt eſſe affinitas: quia affinitas eſt *proximitas perſonarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela*. Sed aliquando contingeret ad conſanguineos, & ad ſeipſum eſſe affinitatem, ſi illicitus concubitus affinitatem cauſaret, ſicut quando homo carnaliter conſanguineam ſuam inceſtuoſe cognoſcit. Ergo affinitas non cauſatur ex illicito concubitu.

3. Præterea. Illicitus concubitus eſt ſecundum naturam, & contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non cauſatur affinitas, ut iura determinant. Ergo nec ex illicito concubitu ſecundum naturam tantum.

Sed contra eſt quod adhærens meretrici unum corpus efficitur, ut patet I. Corinth. VI. Sed ex hac cauſa matrimonium affinitatem cauſabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea. Carnalis copula eſt cauſa affinitatis, ut patet per diffinitionem affinitatis, quæ talis eſt: *Affinitas eſt propinquitas perſonarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela*. Sed carnalis copula eſt etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem cauſat.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod ex ſponſalibus nulla affinitas cauſari poſſit. Quia affinitas eſt perpetuum vinculum. Sed ſponſalia quandoque ſeparantur. Ergo non poſſunt eſſe cauſa affinitatis.

2. Præterea. Si aliquis clauſtrum pudoris alicuius mulieris invaſit, & aperuit, ſed non pervenit ad operis conſummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis magis eſt propinquus carnali copulæ quam ille qui ſponſalia contrahit. Ergo ex ſponſalibus affinitas non cauſatur.

3. Præterea. In ſponſalibus non fit niſi quædam ſponſio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit ſponſio futurarum nuptiarum, & ex hoc non contrahitur aliqua affinitas, ſicut ſi fiat ante ſeptennium, vel ſi aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri ſpondet futuras nuptias, aut ſi talis ſponſio fiat inter perſonas quibus nuptiæ per votum reddantur illicitæ, vel alio quocumque modo. Ergo ſponſalia non poſſunt eſſe cauſa affinitatis.

Sed contra eſt quod Alexander III. Papa (extra de ſponſal. & matrim. cap. *Ad audientiam*) prohibuit mulierem quamdam cuidam viro coniungi in matrimonium, quia fratri ſuo fuerat deſponſata. Sed hoc non eſſet, niſi per ſponſalia affinitas contraheretur. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod etiam affinitas ſit cauſa affinitatis. Quia Iulius Papa dicit: *Relictam conſanguineam uxoris ſuæ nullus ducat uxorem*, ut habetur XXXV. quæſt. III. cap. *Contradicimus*, & in ſequenti capitulo dicitur, quod duæ conſanguineorum uxores uni viro altera poſt alteram nubere prohibentur. Sed hoc non eſt niſi ratione affinitatis quæ contrahitur ex coniunctione ad affinem. Ergo affinitas eſt cauſa affinitatis.

2. Præterea. Carnalis commixtio coniungit ſicut & carnis propagatio: quia æqualiter computatur gradus affinitatis, & conſanguinitatis. Sed conſanguinitas eſt cauſa affinitatis. Ergo & affinitas.

3. Præterea. Quæcumque uni & eidem ſunt eadem, ſibi invicem ſunt eadem. Sed uxor viri alicuius efficitur eiuſdem attinentiæ cum omnibus conſanguineis viri. Ergo omnes conſanguinei viri ſui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem; & ſic affinitas eſt cauſa affinitatis.

4. Sed contra. Si affinitas ex affinitate cauſatur, aliquis qui cognoviſſet duas mulieres, neutram earum poſſet ducere in uxorem: quia ſecundum hoc una efficeretur alteri

teri affinis. Sed hoc falſum eſt. Ergo affinitas non cauſat affinitatem.

5. Præterea. Si affinitas ex affinitate naſceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus conſanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non poteſt eſſe, quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo &c.

6. Præterea. Conſanguinitas eſt fortius vinculum quam affinitas. Sed conſanguinei uxoris non efficiuntur affines conſanguineis viri. Ergo multo minus affines uxoris efficientur eis affines; & ſic idem quod prius.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod amicitia quædam naturalis in communicatione naturali fundatur, ut ſupra dictum eſt. Naturalis autem communicatio eſt duobus modis ſecundum Philoſophum VIII. Ethic. (cap. XII. vel XIV.) Uno modo per carnis propagationem; alio modo per coniunctionem ad carnis propagationem ordinatam: unde ipſe ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem eſt naturalis. Unde ſicut perſona coniuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum amicitiæ naturalis facit, ita ſi coniunguntur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod perſona coniuncta alicui per carnis propagationem, ſicut filius patri, fit particeps eiuſdem radicis, & ſanguinis: unde eodem genere vinculi colligatur filius conſanguineis patris quo pater coniungebatur, ſcilicet conſanguinitate, quamvis ſecundum alium gradum propter maiorem diſtantiam a radice. Sed perſona coniuncta per carnalem copulam non fit particeps eiuſdem radicis, ſed quaſi extrinſecus adiuncta: & ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod affinitas dicitur: & hoc eſt quod in hoc verſu dicitur: *Mutat nupta genus, ſed generata gradum*: quia ſcilicet perſona per generationem fit in eodem genere attinentiæ, ſed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis cauſa ſit potior effectu, non tamen oportet ſemper quod nomen idem effectui, & cauſæ conveniat: quia quandoque illud quod eſt in effectu, invenitur in cauſa non eodem modo, ſed altiori: & ideo non convenit cauſæ, & effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem, ſicut patet in omnibus cauſis æquivoce agentibus: & hoc modo coniunctio viri & uxoris eſt potior quam coniunctio uxoris ad conſanguineos viri, non tamen debet dici affinitas, ſed matrimonium, quod eſt unitas quædam, ſicut homo ſibi ipſi eſt idem, non conſanguineus.

Ad ſecundum dicendum, quod conſanguinei ſunt quodammodo ſeparati, & quodammodo coniuncti: & ratione coniunctionis accidit quod perſona quæ uni coniungitur, omnibus aliquo modo coniungatur; ſed propter ſeparationem, & diſtantiam accidit quod perſona quæ uni coniungitur uno modo, alii coniungatur alio modo, vel ſecundum aliud genus, vel ſecundum alium gradum.

Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innaſcitur ex motu utriuſque extremi, ſicut paternitas, & filiatio; & talis relatio eſt realiter in utroque: quandoque vero innaſcitur ex motu alterius tantum; & hoc contingit dupliciter. Uno modo quando relatio innaſcitur ex motu unius ſine motu alterius vel præcedente, vel concomitante, ſicut in creatura, & Creatore patet, & ſenſibili, & ſenſu, & ſcientia, & ſcibili; & tunc relatio in uno eſt ſecundum rem, & in altero ſecundum rationem tantum. Alio modo quando innaſcitur ex motu unius ſine motu alterius tunc exiſtente, non tamen ſine motu præcedente, ſicut æqualitas fit inter duos homines per augmentum unius ſine hoc quod alius tunc augeatur, vel minuatur; ſed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum, vel mutationem, pervenit: & ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et ſimiliter eſt de conſanguinitate, & affinitate: quia relatio fraternitatis quæ innaſcitur aliquo puero nato alicui iam provecto, cauſatur quidem ſine motu ipſius tunc exiſtente, ſed ex motu ipſius præcedente, ſcilicet generationis eius: hoc enim accidit quod ex motu alterius ſibi nunc talis relatio innaſcitur. Similiter ex hoc quod iſte deſcendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipſo ad uxorem ſine aliqua nova mutatione ipſius.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod relatio aliqua deſinit eſſe dupliciter. Uno modo ex corruptione ſubiecti; alio modo ex ſubtractione cauſæ, ſicut ſimilitudo eſſe deſinit, quando alter ſimilium moritur, vel quando qualitas quæ erat cauſa ſimilitudinis, ſubtrahitur. Sunt autem quædam relationes quæ habent pro cauſa actionem, vel paſſionem, aut motum, ut in V. Metaph. (text. XX.) dicitur: quarum quædam cau-

cauſantur ex motu, inquantum aliquid movetur actu, ſicut ipſa relatio quæ eſt moventis, & moti; quædam autem inquantum habent aptitudinem ad motum, ſicut motum, & mobile, & dominus, & ſervus; quædam autem ex hoc quod aliquid prius motum eſt, ſicut pater, & filius, non ex hoc quod eſt generari nunc, ad invicem dicuntur, ſed ex hoc quod eſt generatum eſſe. Aptitudo autem ad motum, & etiam ipſum moveri tranſit; ſed motum eſſe perpetuum eſt, quia quod factum eſt, numquam deſinit eſſe factum: & ideo paternitas, & filiatio numquam deſtruuntur per deſtructionem cauſæ, ſed ſolum per corruptionem ſubiecti per alterutrum extremorum. Et ſimiliter dicendum eſt de affinitate, quæ cauſatur ex hoc quod aliqui coniuncti ſunt, non ex hoc quod coniunguntur: unde non dirimitur manentibus illis perſonis inter quas affinitas eſt contracta, quamvis moriatur perſona ratione cuius contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod coniunctio matrimonii cauſat affinitatem non ſolum ſecundum hoc quod eſt actu coniungi, ſed ſecundum hoc quod eſt prius coniunctum eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod conſanguinitas non eſt cauſa proxima affinitatis, ſed coniunctio ad conſanguineum, non ſolum quæ eſt, ſed quæ fuit: & propter hoc ratio non ſequitur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VIII. Ethic. coniunctio viri & uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, & ſecundario propter operum communicationem: quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; ſed ſecundum inquantum eſt quædam ſocietas in communem vitam. Primum autem horum eſt invenire in qualibet carnali copula, ubi eſt commixtio ſeminum, quia ex tali copula poteſt produci, quamvis fecunda deſit: & ideo quia matrimonium affinitatem cauſabat, ſecundum quod erat quædam carnis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem cauſat, inquantum habet aliquod de naturali (*a*) coniunctione.

Ad primum ergo dicendum, quod in fornicario concubitu eſt aliquid naturale, quod eſt commune fornicationi, & matrimonio; & ex hac parte affinitatem cauſat: aliud eſt ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur; & ex hac parte affinitas non cauſatur: unde affinitas ſemper honeſta remanet, quamvis cauſa ſit aliquo modo inhoneſta.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt inconveniens relationes ex oppoſito diviſas eidem ineſſe ratione diverſorum: & ideo poteſt inter aliquas duas perſonas eſſe affinitas, & conſanguinitas non ſolum per illicitum concubitum, ſed etiam per licitum; ſicut cum conſanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem conſanguineam meam ex parte matris: unde quod dicitur in diffinitione affinitatis inducta, *omni carens parentela*, intelligendum eſt, inquantum huiuſmodi. Nec tamen ſequitur quod aliquis conſanguineam ſuam cognoſcens, ſibi ipſi ſit affinis, quia affinitas, ſicut & conſanguinitas, diverſitatem requirit, ſicut (*b*) & ſimilitudo.

Ad tertium dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem ſeminum quæ poſſit eſſe cauſa generationis: & ideo ex tali concubitu non cauſatur aliqua affinitas.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ſicut ſponſalia non habent perfectam rationem matrimonii, ſed ſunt quædam præparatio ad matrimonium; ita ex ſponſalibus non cauſatur affinitas ſicut ex matrimonio, ſed aliquid affinitati ſimile, quod dicitur *publicæ honeſtatis iuſtitia*, quæ impedit matrimonium, ſicut affinitas, & conſanguinitas, & ſecundum eoſdem gradus, & diffinitur ſic: *Publicæ honeſtatis iuſtitia eſt propinquitas ex ſponſalibus proveniens, robur trahens ab Eccleſiæ inſtitutione propter eius honeſtatem.* Ex quo patet ratio nominis, & cauſa, quia ſcilicet talis propinquitas ab Eccleſia inſtituta eſt propter honeſtatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſponſalia non ſui ratione, ſed ratione eius ad quod ordinantur, cauſant hoc genus affinitatis, quod dicitur *publicæ honeſtatis iuſtitia*: & ideo ſicut matrimonium eſt perpetuum vinculum, ita & prædictus affinitatis modus.

Ad ſecundum dicendum, quod vir & mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem ſeminum: unde quantumcumque aliquis clauſtra pudoris invadat, vel frangat, niſi commixtio ſeminum ſequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem cauſat non ſolum ratio-

(a) *Ita Nicolaius ex mſ. Al.* cognitione. *Forte* cognatione. (b) *Al.* & e converſo.

Digitized by Google

ratione carnalis copulæ, ſed etiam ratione ſocietatis coniugalis, ſecundum quam etiam matrimonium naturale eſt: unde & affinitas contrahitur ex ipſo contractu matrimonii per verba de præſenti ante carnalem copulam: & ſimiliter etiam ex ſponſalibus, in quibus fit quædam pactio coniugalis ſocietatis, contrahitur aliquid affinitati ſimile, ſcilicet *publicæ honeſtatis iuſtitia*.

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quæ faciunt ſponſalia non eſſe ſponſalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri: unde ſive habens defectum ætatis, ſive habens votum ſolemne continentiæ, aut aliquod huiuſmodi impedimentum, ſponſalia de facto contrahat, ex hoc non ſequitur aliqua affinitas: quia ſponſalia nulla ſunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus, vel maleficiatus habens impedimentum perpetuum ante annos pubertatis poſt ſeptennium contrahat ſponſalia cum adulta, ex tali contractu contrahitur *publicæ honeſtatis iuſtitia*: quia adhuc non erat in actu impediendi, cum in ætate puer frigidus, & non frigidus quantum ad actum illum (*a*) ſint æqualiter impotentes.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod duplex eſt modus quo aliquid ex alio procedit. *Unus* ſecundum quem procedit in ſimilitudinem ſpeciei, ſicut ex homine generatur homo: alius ſecundum quem procedit diſſimile in ſpecie, & hic proceſſus ſemper eſt in inferiorem ſpeciem, ut patet in omnibus agentibus æquivoce. Primus autem modus proceſſionis quotieſcumque iteretur, ſemper remanet eadem ſpecies, ſicut ſi ex homine generetur homo per actum generativæ virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, & ſic deinceps. Secundus autem modus, ſicut in primo facit aliam ſpeciem, ita quotieſcumque iteratur, aliam ſpeciem facit; ut ſi ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus lineam facit; ex linea linealiter mota non procedit linea, ſed ſuperficies, & ex ſuperficie corpus, & ulterius per talem modum proceſſus aliquis eſſe non poteſt. Invenimus autem in proceſſu attinentiæ duos modos, quibus vinculum huiuſmodi cauſatur. Unus per carnis propagationem, & hic facit ſemper eamdem ſpeciem attinentiæ: alius per matrimonialem coniunctionem, & hic facit aliam ſpeciem in principio, ſicut patet quod coniuncta matrimonialiter conſanguineo non fit conſanguinea, ſed affinis. Unde, etſi iſte modus procedendi iteretur, non erit affinitas, ſed aliud attinentiæ genus: unde perſona quæ matrimonialiter affini coniungitur, non eſt affinis, ſed eſt aliud genus affinitatis, quod dicitur ſecundum genus. Et rurſus, ſi affini in ſecundo genere aliquis per matrimonium coniungatur, non erit affinis in ſecundo genere, ſed in tertio; ut in hoc verſu ſupra poſito oſtenditur:

Mutat nupta genus, ſed generata gradum.

Et hæc duo genera olim erant prohibita propter publicæ honeſtatis iuſtitiam magis quam propter affinitatem, quia deficiunt a vera affinitate, ſicut illa attinentia quæ ex ſponſalibus contrahitur; ſed modo prohibitio illa ceſſavit, & remanet ſub prohibitione ſolum primum genus affinitatis, in quo eſt vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro (*b*) conſanguineus uxoris eius efficitur affinis in primo genere, & uxor eius in ſecundo: unde mortuo viro, (*c*) qui erat affinis, non poterat eam ducere in uxorem propter ſecundum affinitatis genus. Similiter etiam ſi aliquis viduam in uxorem ducat, conſanguineus prioris viri, qui eſt affinis uxori in primo genere, efficitur affinis ſecundo viro in ſecundo genere, & uxor illius conſanguinei quæ eſt affinis uxori viri huius in ſecundo genere efficitur affinis viro ſecundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honeſtatem quamdam magis quam propter affinitatem, ideo canon (*Porro* cauſa XXXVI. quæſt. IV.) dicit: *Duas conſanguineorum uxores uni viro altera poſt alteram nubere publicæ honeſtatis iuſtitia contradicit*. Sed nunc talis prohibitio ceſſavit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis carnalis coniunctio coniungat, non tamen eodem genere coniunctionis.

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur eiuſdem attinentiæ conſanguineis viri quantum ad eumdem gradum, ſed non quantum ad idem attinentiæ genus.

Sed quia ex rationibus quæ in oppoſitum inducuntur, videtur oſtendi, quod nullum vinculum ex affinitate cauſetur, ad alias rationes reſpondendum eſt, ne antiqua Eccleſiæ prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui coniun-

(a) *Al.* fuit æqualiter impotens. (b) *Al.* conſanguineo uxori ſuæ. (c) *Nicolaius addit* ille.

iungitur carnaliter, ut ex prædictis patet. Unde communiter alii mulieri a viro eodem cognitæ efficitur affinis in genere ſecundo: unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur alia affinis in tertio genere; & ita duas mulieres cognitas ab eodem viro nec etiam antiqua iura eidem ſucceſſive copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quod ſicut vir non eſt affinis uxori ſuæ in primo genere, ita non efficitur affinis ſecundo viro eiuſdem uxoris in ſecundo genere; & ſic ratio non procedit.

Ad ſextum dicendum, quod mediante una perſona non coniungitur mihi alia, niſi ex hoc quod ei adiungitur: unde mediante muliere quæ mihi eſt affinis, nulla perſona fit mihi attinens, niſi quæ illi mulieri adiungitur; quod non poteſt eſſe niſi per carnis propagationem ex ipſa, vel propter coniunctionem matrimonialem ad eam: & utroque modo aliqua attinentia mediante prædicta muliere ſecundum antiqua iura mihi proveniebat: quia filius eius etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, ſed in alio gradu, ut ex regula prius data patet. Et iterum ſecundus vir eius efficitur mihi etiam affinis in ſecundo genere, ſed conſanguinei alii illius mulieris non adiunguntur ei; ſed ipſa vel coniungitur eis, ſicut patri, & matri, inquantum procedit ab eis, vel principio eorumdem, ſicut fratribus: unde frater affinis meæ, vel pater non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

ARTICULUS II.

Utrum affinitas matrimonium impediat.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium niſi quod eſt illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum ſit effectus eius. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea. Uxor efficitur per matrimonium res quædam viri. Sed conſanguinei viri defuncti ſuccedunt in rebus eius. Ergo poſſunt ſuccedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut oſtenſum eſt. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed contra eſt quod dicitur Levit. XVIII. 8. *turpitudinem uxoris patris tui non revelabis*. Sed illa eſt tantum affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod affinitas habeat etiam per ſeipſam gradus. Cuiuslibet enim propinquitatis eſt accipere aliquos per ſe gradus. Sed affinitas propinquitas quædam eſt. Ergo habet gradus per ſe ſine gradibus conſanguinitatis, ex quibus cauſatur.

2. Præterea. In littera dicitur, quod ſoboles ſecundæ coniunctionis non poteſt tranſire ad conſortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non eſſet, niſi filius affinis eſset etiam affinis. Ergo affinitas habet per ſe gradus, ſicut conſanguinitas.

Sed contra. Affinitas ex conſanguinitate cauſatur. Ergo & omnes gradus affinitatis cauſantur ex gradibus conſanguinitatis, & ſic non habet per ſe aliquos gradus.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod gradus affinitatis non extendantur, ſicut gradus conſanguinitatis. Quia vinculum affinitatis eſt minus forte quam conſanguinitatis, cum affinitas ex conſanguinitate cauſetur in diverſitate ſpeciei, ſicut a cauſa æquivoca. Sed quanto fortius eſt vinculum, tanto diutius durat conſanguinitas. Ergo vinculum affinitatis non durat uſque ad tot gradus ad quot durat conſanguinitas.

2. Præterea. Ius humanum debet imitari ius divinum. Sed ſecundum ius divinum aliqui gradus conſanguinitatis erant *prohibiti*, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat, ſicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem ipſo defuncto, non tamen ſororem propriam. Ergo & nunc non debet eſſe prohibitio æqualis de affinitate, & conſanguinitate.

Sed contra. Ex hoc ipſo eſt aliqua *mihi* affinis quod meo conſanguineo eſt coniuncta. Ergo in quocumque gradu ſit vir mihi conſanguineus, in illo gradu erit uxor *mihi* affinis; & ſic gradus affinitatis computari debent in eodem numero ſicut & gradus conſanguinitatis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod affinitas præcedens matrimonium impedit contrahendum, & dirimit contractum eadem ratione qua & conſanguinitas: ſicut enim ineſt neceſſitas quædam cohabitandi conſanguineis ad invicem, ita & affinibus; & ſicut eſt quoddam amicitiæ vinculum inter conſanguineos, ita inter affines. Sed ſi affinitas matrimonio ſupervenjat, non pot-

poteſt ipſum dirimere, ut ſupra dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio ex quo cauſatur, ſed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum eſſet, inquantum impediret amicitiæ multiplicationem, & concupiſcentiæ repreſſionem, quæ per matrimonium quæruntur.

Ad ſecundum dicendum, quod res poſſeſſæ a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipſo viro, ſicut uxor efficitur una caro cum ipſo: unde ſicut conſanguinitas impedit conjunctionem ad virum, ita ad uxorem viri.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod res non dividitur diviſione per ſe, niſi ratione illius quod competit ſibi ſecundum ſuum genus, ſicut animal per rationale, & irrationale, non autem per album, & nigrum. Carnis autem propagatio per ſe comparatur ad conſanguinitatem, quia ex ea immediate conſanguinitatis vinculum contrahitur; ſed ad affinitatem non comparatur niſi mediante conſanguinitate, quæ eſt cauſa eius. Unde cum gradus attinentiæ per propagationem carnis diſtinguantur, diſtinctio graduum per ſe & immediate competit conſanguinitati, ſed affinitati mediante conſanguinitate: & ideo ad inveniendum gradus affinitatis eſt regula generalis quod quoto gradu conſanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiæ non poſſunt accipi, niſi ſecundum aſcenſum, & deſcenſum propagationis, ad quam non computatur affinitas, niſi mediante conſanguinitate: & ideo non habet affinitas gradus per ſe, ſed ſumptos iuxta gradus conſanguinitatis.

Ad ſecundum dicendum, quod filius affinis meæ ex alio matrimonio non per ſe loquendo, ſed quaſi per accidens dicebatur antiquitus affinis: unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicæ honeſtatis iuſtitiam quam propter affinitatem; & propter hoc etiam illa prohibitio (a) eſt revocata.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ex quo gradus affinitatis ſumitur iuxta gradus conſanguinitatis, oportet quod tot ſint gradus affinitatis, quot ſunt gradus conſanguinitatis. Sed tamen quia affinitas eſt minus vinculum quam conſanguinitas, facilius & olim, & nunc diſpenſatio fit in remotis gradibus affinitatis quam in remotis gradibus conſanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis reſpectu conſanguinitatis facit varietatem in genere attinentiæ, non in gradibus: & ideo ratio illa non eſt ad propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris ſui defuncti, niſi in caſu, quando ſcilicet moriebatur ſine prole, ut ſuſcitaret ſemen fratri ſuo: quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur; quod nunc locum non habet: & ſic patet quod non ducebat eam in uxorem quaſi gerens propriam perſonam, ſed quaſi ſupplens defectum fratris ſui.

ARTICULUS III.

Utrum filii qui naſcuntur extra verum matrimonium, ſint illegitimi.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod filii qui naſcuntur extra verum matrimonium, non ſint illegitimi. Quia ſecundum legem naturæ natus legitimus filius dicitur. Sed quilibet filius naſcitur ſecundum legem ad minus naturæ, quæ eſt fortiſſima. Ergo quilibet filius eſt legitimus.

2. Præterea. Communiter dicitur, quod legitimus filius eſt qui eſt de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Eccleſiæ legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium reputatum legitimum in facie Eccleſiæ, quod habet impedimentum ne ſit verum matrimonium; & tamen a contrahentibus in facie Eccleſiæ ſcitur; & ſi occulte nubant, & impedimentum neſciant, legitimum videtur in facie Eccleſiæ, ex quo per Eccleſiam non prohibentur. Ergo filii extra verum matrimonium nati, non ſunt illegitimi.

Sed contra. Illegitimum dicitur quod eſt contra legem. Sed illi qui naſcuntur extra matrimonium, naſcuntur contra legem. Ergo ſunt illegitimi.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare. Quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per ſententiam Domini Ezech. XVIII. Sed quod iſte naſcatur ex illi-

(a) Al. non eſt.

illicito coitu, non eſt peccatum proprium, ſed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Præterea. Iuſtitia humana eſt exemplata a divina. Sed Deus æqualiter largitur bona naturalia legitimis, & illegitimis filiis. Ergo & ſecundum iura humana filii illegitimi debent legitimis æquiparari.

Sed contra eſt quod dicitur Geneſ. xxv. quod Abraham dedit omnia bona ſua Iſaac, & filiis concubinarum largitus eſt munera; & tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu naſcuntur, hoc damnum reportare, quod non ſuccedant in bonis paternis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod filius illegitimus non poſſit legitimari. Quantum enim diſtat legitimus ab illegitimo, tantum e converſo illegitimus a legitimo. Sed legitimus numquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus legitimus.

2. Præterea. Coitus illegitimus cauſat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus numquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari poteſt.

Sed contra. Quod per legem inducitur, per legem revocari poteſt. Sed illegitimitas filiorum eſt per legem poſitivam inducta. Ergo poteſt filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod quadruplex eſt ſtatus filiorum. Quidam enim ſunt naturales, & legitimi, ſicut qui naſcuntur ex legitimo matrimonio. Quidam naturales, & non legitimi, ut filii qui naſcuntur ex ſimplici fornicatione. Quidam legitimi, & non naturales, ſicut filii adoptivi. Quidam nec legitimi, nec naturales, ſicut ſpurii nati de adulterio, vel de ſtupro: tales enim naſcuntur & contra legem poſitivam, & expreſſe contra legem naturæ. Et ſic concedendum eſt quoſdam filios eſſe illegitimos.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illi qui naſcuntur ex illicito coitu, naſcantur ſecundum naturam, quæ communis eſt homini, & aliis animalibus; tamen naſcuntur contra legem naturæ quæ eſt propria hominibus: quia fornicatio, & adulterium, & huiuſmodi ſunt contra legem naturæ: & ideo tales ſecundum nullam legem ſunt legitimi.

Ad ſecundum dicendum, quod ignorantia excuſat illicitum coitum a peccato, niſi ſit affectata: unde illi qui conveniunt bona fide in facie Eccleſiæ, quamvis ſit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii ſunt illegitimi. Si autem ſciant, quamvis Eccleſia ſuſtinear, quæ ignorat impedimentum, non excuſantur a peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem neſciant, & in occulto contrahant, non excuſantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod aliquis dicitur damnum incurrere dupliciter. Uno modo ex hoc quod ei ſubtrahitur quod erat ei debitum; & ſic filius illegitimus nullum damnum incurrit. Alio modo per hoc quod ei aliquid non eſt debitum, quod alias poterat ei eſſe debitum; & ſic filius illegitimus damnum incurrit duplex. Unum, quia non admittitur ad actus legitimos, ſicut ad officia, vel dignitates, quæ requitunt quamdam honeſtatem in illis qui hoc exercent. Aliud damnum incurrunt, quando non ſuccedunt in hereditate paterna. Sed tamen naturales filii ſuccedere poſſunt in ſexta parte tantum; ſpurii autem in nulla parte, quamvis ex iure naturali parentes eis in neceſſariis providere teneantur: unde pertinet ad ſolicitudinem Epiſcopi ut utrumque parentum cogat ad hoc quod eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc ſecundo modo, non eſt pœna: & ideo non dicimus, quod ſit pœna alicui quod non ſuccedit in regno aliquo per hoc quod non eſt filius Regis: & ſimiliter non eſt pœna quod alicui qui non eſt legitimus, non debentur ea quæ ſunt legitimorum filiorum.

Ad ſecundum dicendum, quod coitus illegitimus non eſt contra legem, inquantum eſt actus generativæ virtutis, ſed inquantum ex prava voluntate procedit: & ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quæ acquiruntur per naturalem originem, ſed in his quæ per voluntatem fiunt, vel poſſidentur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod filius illegitimus poteſt legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille tranſivit, & numquam poteſt fieri legitimus, ex quo ſemel fuit illegitimus; ſed dicitur

citur legitimari, inquantum damna quæ filius illegitimus incurrit, ſubtrahuntur per legis auctoritatem. Et ſunt ſex modi legitimandi: duo ſecundum canones, ſcilicet cum quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, ſi non fuit adulterium; & per ſpecialem indulgentiam, & diſpenſationem Domini Papæ. Quatuor autem alii modi ſunt ſecundum leges. Primus eſt, ſi pater filium naturalem curiæ Imperatoris offert: ex hoc enim ipſo legitimatur propter curiæ honeſtatem. Secundus, ſi pater teſtamento nominet eum legitimum heredem, & filius poſtmodum teſtamentum offerat. Tertius eſt, ſi nullus ſit filius legitimus, & ipſemet filius ſeipſum Principi offerat. Quartus eſt, ſi pater in publico inſtrumento, vel cum trium teſtium ſubſcriptione eum *legitimum* nominet, nec adiiciat *naturalem*.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui poteſt ſine iniuſtitia gratia fieri; ſed non poteſt aliquis damnificari, niſi pro culpa: & ideo magis poteſt illegitimus fieri legitimus quam e converſo: etſi enim aliquando legitimus privetur hereditate pro culpa, non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad ſecundum dicendum, quod actus illegitimus habet defectum intra ſe inſeparabilem, quo legi opponitur: & ideo non poteſt fieri legitimus. Nec eſt ſimile de filio illegitimo, qui non habet huiuſmodi defectum.

ARTICULUS IV.

Utrum inceſtus differat ſpecie ab aliis ſpeciebus luxuriæ.

2. 2. *quæſt.* clxv. *art.* 9.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod inceſtus non differat ſpecie ab aliis ſpeciebus luxuriæ quas Magiſter in littera tangit. Materia enim non diverſificat ſpeciem. Sed ea quæ Magiſter in littera enumerat, non differunt niſi penes materiam. Ergo non ſunt diverſæ ſpecies peccati.

2. Præterea. Coloſs. III. ſuper illud, *Fornicationem, immunditiam &c.* dicit Gloſſa interlinearis, quod fornicatio eſt omnis concubitus præter legitimum connubium. Sed inceſtus eſt huiuſmodi. Ergo eſt fornicatio; & ita non dividitur ſpecie a fornicatione.

Sed contra. Virtutes, & vitia diſtinguuntur ſpecie penes obiecta. Sed illa quæ hic ponuntur, diverſificantur per obiecta. Ergo differunt ſpecie.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod dividat ſpecies luxuriæ inconvenienter. Quia Apoſtolus Epheſ. v. 3. videtur tantum duas ſpecies ponere, ubi dicitur: *Fornicatio, & omnis immunditia .... non nominetur in vobis.*

2. Præterea. Ad Coloſs. III. ponuntur quatuor ſpecies, ſcilicet fornicatio, immunditia, concupiſcentia, libido.

3. Præterea. Ad Galatas v. ponuntur aliæ ſpecies quatuor, ſcilicet fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo cum ipſe prætermittat has ſpecies, videtur inſufficienter dividere.

4. Præterea. Maximum peccatum in genere luxuriæ eſt peccatum contra naturam. Sed de illo nullam facit mentionem. Ergo videtur inſufficiens.

5. Præterea. Plus diſtat vidua a meretrice quam virgo a vidua. Sed luxuria quæ committitur cum virgine, diſtinguitur ab illa quæ committitur cum vidua. Ergo & illa quæ committitur cum vidua, deberet diſtingui ab illa quæ committitur cum meretrice.

6. Præterea. Iſidorus (Gelaſius Papa XXXVI. quæſt. I. cap. *Lex illa*) dicit, quod ſtuprum eſt virginum illicita defloratio, quando ſcilicet pactio coniugalis non præceſſit. Sed hoc eſt etiam in raptu. Ergo raptus non debet contra ſtuprum diſtingui.

7. Præterea. Inter ſpecies luxuriæ nominatur etiam ſacrilegium, quod committitur cum aliquis violat mulierem Deo conſecratam, vel eum qua habet ſpiritualem cognationem. Ergo cum hoc prætermittat, videtur inſufficiens.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod male ordinet iſta vitia. Quia nobilior eſt caſtitas virginalis quam coniugalis. Sed adulterium eſt contra caſtitatem coniugalem, ſtuprum autem contra virginalem. Ergo ſtuprum eſt gravius peccatum, & ſic deberet præponi adulterio.

2. Præterea. Nulla diſpenſatione fieri poteſt quod aliquis licite concumbat cum illa cum qua committit adulterium; poteſt autem fieri per aliquam diſpenſationem quod aliquis licite concumbat cum illa cum qua committit inceſtum, ſicut per diſpenſationem

nem poteſt accipere uxorem conſanguineam in quatto (*a*) gradu, cum qua erat prius inceſtus. Ergo adulterium eſt gravius peccatum quam inceſtus; & ſic non deberet præmitti.

3. Præterea. Ad puellam quæ rapitur, poteſt eſſe matrimonium, quando non fit violentia ipſi, ſed parentibus. Sed ad illam quæ per inceſtum violatur, non poteſt eſſe matrimonium. Ergo inceſtus eſt gravius peccatum quam raptus; & ſic videtur quod male ordinet.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut ſupra diſt. XVI. (quæſt. III. art. 2. quæſtiunc. 3. in corp.) dictum eſt, circumſtantia peccatum in aliud genus mutat, quando alterius generis peccati deformitatem addit; & ſecundum hoc iſti luxuriæ modi qui hic ponuntur, differunt ſpecie: quia fornicatio non importat quantum eſt de ſe aliam deformitatem, niſi quæ ad genus luxuriæ pertinet, eſt enim ſoluti cum ſoluta: & dicitur fornicatio a fornice, quia iuxta fornices, ideſt arcus triumphales, & in aliis locis ubi homines conveniebant, congregabantur meretrices, & illi polluebantur. Sed ſtuprum, quod eſt illicita virginum defloratio, addit aliam deformitatem, ſcilicet damnificationem mulieris violatæ, quæ non eſt ita apta ad nubendum ſicut ante; & hæc damnificatio etiam per ſe ſpecialem legis prohibitionem habet. Similiter etiam adulterium, quod eſt alterius tori violatio, addit ſpecialem deformitatem alterius generis, quæ eſt ex uſu rei alienæ illicito, quod pertinet ad genus iniuſtitiæ. Similiter etiam inceſtus, qui eſt conſanguinearum, vel affinium abuſus, ab incendio nomen habens, vel a privatione caſtitatis, quaſi antonomaſtice, quia caſtitatem violat in illis qui maximo fœdere coniunguntur, addit ſpecialem deformitatem, ſcilicet naturalis fœderis violationem. Similiter etiam raptus qui committitur ex hoc quod puella a domo patris violenter abducitur, ut corrupta in matrimonium habeatur, ſive vis puellæ, ſeu parentibus illata conſtiterit, patet quod alterius generis deformitatem addit, ſcilicet violentiam, quam lex in quacumque re prohibet: & ſic patet quod ſunt diverſæ ſpecies peccatorum: unde etiam circumſtantiæ quibus diverſificantur, non ſunt in confeſſione omittendæ.

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diverſitas in propoſito habet ſecum annexam formalem diverſitatem obiecti; & ideo ſequitur diverſitas in ſpecie.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ſpecies luxuriæ quæ non addit aliquam ſpecialem deformitatem alterius generis, retinet ſibi nomen commune, nec dividitur contra alias ſpecies, niſi ſecundum quod accipitur cum præciſione illorum quæ per alias ſpecies adduntur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſpecies luxuriæ diſtinguuntur primo per concubitum ſecundum naturam, & contra naturam. Sed quia luxuria contra naturam innominabilis eſt, relinquatur. Si autem ſit peccatum in concubitu ſecundum naturam, tunc aut non addit aliquam deformitatem ſuper luxuriæ genus, & ſic eſt fornicatio; aut addit, & hoc dupliciter: quia vel quantum ad modum agendi, & ſic eſt raptus, qui violentiam importat; vel ex conditione eius cum qua luxuria committitur; & *hæc* conditio vel eſt ipſius abſolute, ſicut virginitas, & ſic eſt ſtuprum; vel eſt ipſius in ordine ad alterum; & hoc vel ad concumbentem cum ea, ſicut eſt conditio affinitatis, vel conſanguinitatis, & ſic eſt inceſtus; vel ad alium aliquem, ſicut eſt matrimonium, & ſic eſt adulterium.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur pro omni luxuriæ ſpecie, quæ addit deformitatem ſpecialem ſupra genus luxuriæ; & ſic comprehendit alias quatuor ſpecies.

Ad ſecundum dicendum, quod illæ quatuor differentiæ ſic diſtinguuntur: quia vel eſt ſecundum naturam, & ſic ponitur fornicatio quantum ad actum exteriorem, concupiſcentia quantum ad actum interiorem: vel contra naturam, & ſic eſt immunditia quantum ad actum exteriorem, libido quantum ad actum interiorem, quæ intenſionem concupiſcentiæ importat.

Ad tertium dicendum, quod in illis quatuor fornicatio pertinet ad concubitum ſoluti cum ſoluta; impudicitia comprehendit adulterium, & inceſtum, ſicut immunditia continet ſpecies contra naturam; luxuria autem refertur ad actus interiores.

Ad quartum dicendum, quod Magiſter determinat hic de iſtis ſpeciebus, ſecundum quod habent ordinem ad affinitatem, & conſanguinitatem: & quia ex concubitu contra naturam non ſequitur affinitas, ideo prætermiſit

(a) *Al. deeſt* gradu.

miſit ſpecies innaturales, & quia talis luxuria non eſt humana, ſed beſtialis, ut dicitur in VII. Ethicorum.

Ad quintum dicendum, quod virgo ex hoc quod defloratur, aliquod damnum incurrit præter damnum caſtitatis, quia reddit minus apta ad matrimonium ſequens; non autem vidua, ſicut nec meretrix: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad ſextum dicendum, quod raptus ſupra ſtuprum addit ſpecialem deformitatem, ſcilicet violentiam, & eductionem de domo patris; & ideo diſtincta ſpecies ponitur a ſtupro.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſacrilegium illud reducitur ad ſpecies de quibus hic fit mentio: quia violatio habentis votum continentiæ reducitur ad ſtuprum, vel magis ad adulterium, inquantum eſt Deo deſponſata: ſed illud quod committitur cum ea quæ eſt coniuncta cognatione ſpirituali, reducitur ad inceſtum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſecundum hoc aliquis concubitus eſt magis peccatum, ſecundum quod magis diſtat a matrimoniali concubitu. Inter ſpecies autem hic enumeratas aliqua diſtat a matrimonio & quantum ad eſſentiam matrimonii, & quantum ad cauſam, quæ eſt conſenſus, ſcilicet raptus: & ideo eſt maximum peccatum inter illa quæ hic enumerantur. Aliæ vero diſtant a matrimonio quantum ad eſſentiam tantum; ſed hoc eſt dupliciter: quia illa cum qua concumbit, vel non eſt matrimonio coniuncta, ſed poteſt matrimonio coniungi; vel nec eſt coniuncta, nec poteſt coniungi; & hoc magis diſtat. Si autem primo modo, aut per concubitum præſtatur aliquod impedimentum ſequenti matrimonio, aut non: primum enim magis diſtat. Si autem non poteſt matrimonio coniungi, vel non poteſt aliqua conditione extante, vel non poteſt ſimpliciter in perpetuum; & hoc magis diſtat. Et ſecundum hoc patet quod fornicatio ſimplex eſt minimum peccatum inter iſta: quia illi cum qua concumbitur, nullum novum impedimentum reſpectu ſequentis matrimonii infertur: & poſt hoc eſt ſtuprum, per quod infertur impedimentum mulieri, ut non illa facile poſtmodum nubere poſſit: & poſt hoc eſt adulterium, quod eſt concubitus ad illam quæ non poteſt duci in uxorem, dum vir eius vivit: & poſt hoc eſt inceſtus, qui committitur cum illa quæ ſimpliciter uxor eſſe non poteſt: & poſt hoc eſt raptus, qui matrimonio contrariatur non ſolum quantum ad eſſentiam, ſed etiam quantum ad cauſam. Et hic eſt ordo eorum ſecundum genus ſuum conſideratorum. Tamen poteſt quandoque hic ordo variari ſecundum diverſas circumſtantias. Omnium tamen horum gravius eſt peccatum contra naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non ſolum eſt peccatum, quia eſt contra caſtitatem, ſed quia eſt contra ius divinum, quod habet vir in uxorem.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non poſſit diſpenſari quod aliquis ducat in uxorem illam cum qua committit adulterium vivente viro; tamen aliquo caſu contingente poteſt eam in uxorem ducere abſque diſpenſatione, ſcilicet poſt mortem viri: quia adulterium primum non dirimit matrimonium contractum, niſi in aliquo caſu, ut prius (diſt. xxxv. in expoſitione litteræ) dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis poſſit poſtmodum duci in matrimonium conſentiente puella, & parentibus; tamen quantum ad præſens pertinet, maxime a matrimonio diſtat, ut ex dictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum coniugium quod inter affines, vel conſanguineos eſt contractum, ſemper ſit per divortium dirimendum.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod coniugium quod inter affines, vel conſanguineos eſt contractum, non ſemper ſit per divortium dirimendum. Quia quos coniunxit Deus, homo ſeparare non debet. Cum ergo Deus facere intelligatur quod Eccleſia facit, quæ quandoque tales ignoranter coniungit; videtur quod ſi poſtmodum in notitiam veniant, non ſint ſeparandi.

2. Præterea. Favorabilius eſt vinculum matrimonii quam domini. Sed homo per longi temporis præſcriptionem acquirit dominium in re cuius non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiam ſi prius ratum non fuit.

3. Præterea. De ſimilibus ſimile eſt iudicium. Sed ſi matrimonium eſſet dirimendum propter conſanguinitatem, tunc in caſu illo quando duo fratres habent duas ſorores in uxores, ſi unus ſeparatur propter conſanguinitatem, & alius ſeparari deberet pari ratione; quod non videtur. Ergo matrimonium non eſt ſeparandum propter conſanguinitatem, vel affinitatem.

Sed contra. Conſanguinitas, & affinitas impediunt contrahendum, & dirimunt contractum. Ergo ſi probatur conſanguinitas, vel affinitas, ſeparandi ſunt, ſi de facto contraxerint.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ad ſeparationem matrimonii quod eſt inter affines, & conſanguineos contractum, non ſit procedendum per viam accuſationis. Quia accuſationem inſcriptio præcedit, qua aliquis ſe ad talionem obligat, (*a*) ſi in probatione defecerit. Sed hæc non requiruntur quando agitur de matrimonii ſeparatione. Ergo accuſatio ibi locum non habet.

2. Præterea. In cauſa matrimonii audiuntur ſolum propinqui, ut in littera dicitur. Sed in accuſationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in cauſa ſeparationis matrimonii non agitur per viam accuſationis.

3. Præterea. Si matrimonium accuſari deberet, tunc præcipue hoc eſſet faciendum quando minus difficile eſt quod ſeparetur. Sed hoc eſt quando ſunt tantum ſponſalia contracta, tunc autem non accuſatur matrimonium. Ergo numquam de cetero debet fieri accuſatio.

4. Præterea. Ad accuſandum non præcluditur alicui via per hoc quod non ſtatim accuſat. Sed hoc fit in matrimonio: quia ſi primo tacuit, quando matrimonium contrahebatur, non poteſt poſtea matrimonium accuſare, niſi quaſi ſuſpectus. Ergo &c.

Sed contra. Omne illicitum poteſt accuſari. Sed matrimonium affinium, vel conſanguineorum eſt illicitum. Ergo de eo poteſt eſſe accuſatio.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod in tali cauſa non ſit procedendum per teſtes, ſicut in aliis cauſis. Quia in aliis cauſis adducuntur ad teſtificandum quicumque ſunt omni exceptione maiores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis ſint omni exceptione maiores. Ergo &c.

2. Præterea. Teſtes ſuſpecti de privato odio, vel amore, a teſtimonio repelluntur. Sed maxime poſſunt propinqui eſſe ſuſpecti de amore reſpectu unius partis, & odio ad partem alteram. Ergo non eſt audiendum eorum teſtimonium.

3. Præterea. Matrimonium eſt favorabilius quam aliæ cauſæ, in quibus de rebus pure corporalibus agitur. Sed in illis non poteſt eſſe idem accuſator, & teſtis. Ergo nec in matrimonio; & ita videtur quod non convenienter in iſta cauſa per teſtes procedatur.

Sed contra. Teſtes inducuntur in cauſis, ut ſuper his de quibus dubitatur, fiat iudici fides. Sed ita facienda eſt iudici fides in cauſa iſta ſicut in aliis cauſis, quia non debet præcipitare ſententiam de eo quod non conſtat. Ergo procedendum eſt hic ex teſtibus, ſicut in aliis cauſis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum omnis concubitus præter legitimum matrimonium ſit peccatum mortale, quod Eccleſia omnibus modis impedire conatur, ad ipſam pertinet eos inter quos non poteſt eſſe verum matrimonium, ſeparare, & præcipue conſanguineos, & affines, qui ſine inceſtu contrahere non poſſunt carnaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Eccleſia dono, & auctoritate divina fulciatur; tamen inquantum eſt hominum congregatio, aliquid ex defectu humano in actibus eius provenit, quod non eſt divinum: & ideo illa coniunctio quæ fit in facie Eccleſiæ impedimentum ignorantis, non habet inſeparabilitatem ex auctoritate divina, ſed eſt contra auctoritatem divinam errore humano inducta, quæ excuſat a peccato, cum ſit error facti, quamdiu manet: & propter hoc quando impedimentum ad notitiam Eccleſiæ venit, debet prædictam coniunctionem ſeparare.

Ad ſecundum dicendum, quod illa quæ ſine peccato eſſe non poſſunt, nulla præſcriptione firmantur: quia, ut Innocentius *dicit* (extra de conſang. & affinit. cap. *Non debet* in fine) diuturnitas temporis non minuit peccatum, ſed auget. Nec ad hoc facit aliquid (*b*) favor matrimonii, quod inter illegitimas perſonas eſſe non poterat.

Ad tertium dicendum, quod res inter alios acta alii non præiudicat in foro contentioſo: unde quamvis unus frater repellatur a matrimonio unius ſororum ex cauſa conſanguinitatis, non propter hoc ſeparat Eccleſia aliud matrimonium quod non accuſatur. Sed in foro conſcientiæ non oportet quod ſemper obligetur ad hoc alius frater ad dimittendum uxorem ſuam: quia frequenter tales accuſationes ex malevolentia procedunt, & per falſos teſtes probantur. Unde non oportet quod conſcientiam ſuam infor-

(a) *Al.* niſi probatione. (b) *In edit. Nicolai deeſt* favor.

formet ex his quæ ſunt circa aliud matrimonium facta.

Sed diſtinguendum videtur in hoc. Quia aut habet certam ſcientiam de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum. Si primo modo, nec exigere, nec reddere debitum debet. Si ſecundo, debet reddere, ſed non exigere. Si tertio, poteſt & reddere, & exigere.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod accuſatio ad hoc eſt inſtituta, ne aliquis ſuſtineatur quaſi innocens qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quod aliquis homo reputatur innocens qui in culpa eſt, ita ex ignorantia alicuius circumſtantiæ contingit quod aliquod factum reputatur licitum quod illicitum eſt: & ideo ſicut homo accuſatur, quandoque, ita & factum ipſum accuſari poteſt: & ſic matrimonium excuſatur quando propter ignorantiam impedimenti æſtimatur legitimum quod eſt illegitimum.

Ad primum ergo dicendum, quod obligatio ad pœnam talionis habet locum quando accuſatur perſona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem eius. Sed quando accuſatur factum, tunc non agitur ad pœnam facientis, ſed ad impediendum hoc quod eſt illicitum. Et ideo in matrimonio accuſator non ſe obligat ad aliquam pœnam; ſed talis accuſatio poteſt & verbo, & ſcripto fieri, ita quod exprimatur & perſona accuſans matrimonium quod accuſatur, & impedimentum propter quod accuſatur.

Ad ſecundum dicendum, quod extranei non poſſunt ſcire conſanguinitatem, niſi per conſanguineos, de quibus probabilius eſt quod ſciant: unde quando ipſi tacent, ſuſpicio habetur contra extraneum, quia ex malevolentia procedat, niſi per conſanguineos probare voluerit: unde repellitur ab accuſatione, quando ſunt conſanguinei qui tacent, & per quos probari non poteſt. Sed conſanguinei, quantumcumque ſint propinqui, non repelluntur ab accuſatione, quando accuſatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, & dirimit contractum. Sed quando accuſatur ex hoc quod dicitur non fuiſſe contractum, tunc parentes tamquam ſuſpecti ſunt repellendi, niſi ex parte illius qui eſt inferior dignitate, & divitiis, de quibus probabiliter æſtimari poteſt quod libenter vellent quod matrimonium ſtaret.

Ad tertium dicendum, quod cum matrimonium nondum eſt contractum, ſed ſponſalia tantum, non poteſt accuſari, quia non accuſatur quod non eſt; ſed poteſt denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad quartum dicendum, quod ille qui primo tacuit, quandoque auditur poſtea, ſi velit matrimonium accuſare, quandoque repellitur; quod patet ex Decretali (Innocentii III. extra *Qui matrimonium accuſare poſſunt* cap. *Quod in tua* §. *Si vero*) quæ ſic dicit. *Si poſt contractum matrimonium aliquis apparet accuſator, cum non prodierit in publicum, (a) quando ſecundum conſuetudinem in Eccleſiis edebatur, utrum vox ſuæ debeat accuſationis admitti, merito quæri poteſt. Super quo reſpondemus, quod ſi tempore denuntiationis præmiſſæ is qui iam (b) coniunctos impetit, extra diœceſim exiſtebat, vel alias denuntiatio ad eius non potuit notitiam pervenire, utputa ſi nimiæ infirmitatis fervore laborans ſanæ mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris conſtitutus quod ad comprehenſionem talium eius ætas ſufficere non valebat, ſeu alia cauſa legitima fuerit impeditus; eius accuſatio debet audiri: alioquin, tamquam ſuſpectus, eſſet proculdubio repellendus, niſi iuramento firmaverit quod poſt didicerit ea quæ obiecerit, & ad hoc ex malitia non procedat.*

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in hac cauſa oportet quod per teſtes veritas pateſiat, ſicut & in aliis. Tamen, ut Iuriſtæ dicunt, in hac cauſa multa ſpecialia inveniuntur; ſcilicet quod idem poteſt eſſe accuſator, & teſtis; & quod non iuratur de calumnia, cum ſit quaſi cauſa ſpiritualis; & quod conſanguinei admittuntur ad teſtificandum; & quod non obſervatur omnino ordo iudiciarius, quia tali denuntiatione facta contumax poteſt excommunicari lite non conteſtata: & valet hic teſtimonium de auditu, & poſt publicationem teſtium teſtes poſſunt induci. Et hoc totum eſt ut peccatum impediatur, quod in tali coniunctione eſſe poteſt.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

EXPOSITIO TEXTUS.

ILlud *etiam non eſt prætermittendum quod Gregorius Venerio Epiſcopo ſcripſit*. Totum eſt abrogatum per nova iura; ſed etiam gradus conſanguinitatis, & affinitatis ſunt reſtricti uſque ad gradum quartum (ut habetur

 ex-

(a) Nicolai: *quando banna ſecundum conſuetudinem in Eccleſiis edebantur*. (b) Al. *coniunctus impedit*.

extra de conſang. & affinit. cap. *Non debet* §. *prohibitio*.)

Et eſt ſciendum, quod Eccleſia infra prædictos gradus conſanguinitatis coniunctos ſeparat. Sciendum, quod cum Eccleſia non intendat privare aliquem iure ſuo, ſi decepta per falſos teſtes ſeparaverit matrimonium, altera perſonarum expoliata (a) vi, iuſte debet ei fieri reſtitutio, etiam ſi altera votum emiſiſſet religionis, ita tamen quod ei non liceret petere debitum, ſed ſolum reddere. Quando autem mulier ad reintegrationem matrimonii agit, diſtinguendum eſt. Quia ſi agit *petitorio*, ut ſcilicet ei detur aliquis vir, qui cum ea contraxit, antequam fiat reſtitutio, tractabitur de exceptione ex parte mariti propoſita. Si autem agat *poſſeſſorio*, primo reſtituendus eſt ſibi vir quam exceptio prædicta tractetur: & eadem ratio eſt, ſi vir agat. Sed excipiuntur ab utroque communiter quinque caſus. Primus eſt, quando vir excipiendo proponit publicam fornicationem uxoris. Secundus, quando proponit gradum conſanguinitatis iure divino prohibitum; tamen ſi differatur, oportet fieri reſtitutionem per ſententiam; ſed ille non tenebitur reddere debitum, ſi habeat conſcientiam de conſanguinitate prædicta. Tertius, ſi obiiciatur exceptio rei iudicatæ, a qua non eſt appellatum. Quartus, quando eſt tanta ſævitia viri, quod non poteſt ſufficiens cautio adhiberi, puta quod vir perſequitur uxorem odio capitali. Quintus eſt, quando ille qui agit, ſpoliavit alium ſine cauſa.

DISTINCTIO XLII.

De ſpirituali cognatione.

DE parentalium graduum famoſa quæſtione aliquid, licet minus ſufficienter, diximus. Item de ſpirituali cognatione addamus, quæ etiam perſonas impedit ut non ſint legitimæ ad ineundas nuptias. (1) Tria quædam ſunt, conſanguinitas, affinitas, & ſpiritualis germanitas. Conſanguinitas eſt inter eos qui iunguntur ſecundum lineam generis. Affinitas inter eos qui genere quidem non ſunt coniuncti, ſed mediante genere ſunt ſociati: verbi gratia, uxor filii fratris mei, quæ non eſt de genere meo, (2) per ipſum qui eſt de genere meo, mihi affinis facta eſt, & ego illi. Spiritualis proximitas eſt inter compatrem & commatrem, & inter eos quorum unus alterum de ſacro fonte levavit, vel in catechizatione, aut confirmatione tenuit. Eſt etiam inter filios eiuſdem hominis carnales, & ſpirituales.

Qui ſint filii ſpirituales.

SPirituales filii ſunt quos de ſacro fonte levamus, vel in catechizatione, ſeu confirmatione tenemus. Filii etiam, & filiæ ſpirituales (3) eorum ſunt qui trinæ merſionis vocabulo eos ſacro baptiſmate tingunt. Dicitur etiam ſpiritualis filia ſacerdotis, quæ ei peccata ſua confitetur. Unde Symmachus Papa: * „ Omnes „ quos in pœnitentia ſuſcipimus, ita noſtri ſpirituales ſunt filii, ut & ipſi quos „ vel nobis ſuſcipientibus, vel ſub trinæ merſionis vocabulo mergentibus unda ba„ ptiſmi regeneravit. “ Silveſter etiam admonet, ut ad ſuam filiam pœnitentialem nullus ſacerdos accedat: quia ſcriptum eſt: „ Omnes quos in pœnitentia ac„ cepimus, ita noſtri filii ſunt, ut in baptiſmo ſuſcepti, quorum omnium flagi„ tioſa eſt commixtio. “ Quod autem compater, & commater ſibi iungi nequeant, nec pater ſpiritualis, nec mater filiæ, vel filio ſpirituali, ex Concilio Mogun-

(a) *Nicolai* per vim.
(1) *Nicolai*. Tria quædam ſunt in quibus Chriſtianorum coniugio lex indicta eſt, conſanguinitas &c. (2) *In edit. Nicolai deeſt* per ipſum qui eſt de genere meo. (3) *Al.* duorum.
EX EDIT. P. NICOLAI. * Refertur in Decretis cauſa xxx. quaſt. II. cap. *Omnes*.

guntinenſi (1) docetur. „ De eo quod interrogaſti , ſi aliquis filiolam ſuam duxerit uxorem , & de eo qui concubuit cum matre ſpirituali, & de eo qui filium „ ſuum baptizavit , & uxor eius eum de fonte ſuſcepit hac de cauſa ut diſſidium „ fieret coniugii ; ſi poſt in tali copula poſſunt permanere , ſic reſpondendum eſt . „ Si filiolam , aut commatrem ſuam aliquis in coniugium duxerit , ſeparandos eſſe „ iudicamus , & gravi pœnitentia plectendos. Si vero coniuges legitimi, vel unus, „ vel ambo ex induſtria hoc fecerint , ut filium ſuum de fonte ſuſciperent , ſi innupti manere voluerint , bonum eſt . Sin autem , gravis pœnitentia inſidiatori „ iniungatur , & ſimul maneant ; & ſi prævaricator coniugii ſupervixerit , acerrima pœnitentia mulctetur , & ſine ſpe coniugii maneat . “ Ex his apparet quod aliquis filiolam ſuam , vel commatrem non poteſt ſibi copulare nuptialiter , & ſi præſumptum fuerit , ſeparandi ſunt . Qui autem legitime coniuncti ſunt , non ideo ſeparandi ſunt , quia alter eorum inſidioſe filium de fonte levavit. Quod etiam Nicolaus confirmat dicens (ubi ſupra cap. „ Noſſe deſideras.“) „ Noſſe deſideras, „ utrum mulier quæ viri filium ex alia femina genitum de ſacro fonte levaverit , „ poſtmodum poſſit cum eodem viro copulari . Quos ideo coniungi poſſe decernimus , quia ſecundum canones ſacros , niſi amborum conſenſu , nullius religionis „ obtentu debet coniux dimittere coniugem , cum Apoſtolus præcipiat (I. Corinth. „ VII. 5.) Nolite fraudari invicem, niſi forte ex conſenſu ad tempus &c.“ Item:* „ Dictum eſt nobis , quaſdam feminas deſidioſe , quaſdam vero fraudulenter , ut a „ viris ſuis ſeparentur , proprios filios coram Epiſcopis ad confirmandum tenuiſſe . „ Unde nos dignum duximus ut ſi qua mulier filium ſuum deſidia , aut aliqua „ fraude coram Epiſcopo tenuerit ad confirmandum , propter fallaciam , vel fraudem , quamdiu vivit , pœnitentiam agat ; tamen a viro ſuo non ſeparetur . “ Item Ioannes Papa : ** „ Ad limina ſancti Petri homo nomine Stephanus veniens, „ noſtro præſulatui innotuit , quod filium ſuum in extremo vitæ poſitum nondum „ baptiſmi unda lotum , abſentia ſacerdotum cogente baptizavit , eumque propriis „ manibus ſuſcepit , atque pro huiuſmodi negotio reverentia tua præfatum hominem a ſua coniuge iudicavit eſſe ſeparandum : quod fieri nullatenus debet , dicente Scriptura (Matth. XIX. 6.) Quos Deus coniunxit , homo non ſeparet. „ Et Dominus non dimittere uxorem niſi cauſa fornicationis iubet . Et nos tanta „ auctoritate freti dicimus dimittendum eſſe, & inculpabile iudicandum, quod neceſſitas intulit . Nam baptizandi opus laicis fidelibus , ſi tamen neceſſe fuerit , libere conceditur . Unde ſi ſupradictus homo filium morientem aſpiciens , ne animam perpetuo perire dimitteret , unda baptiſmi lavit , ut eum de poteſtate mortis eriperet , bene feciſſe laudatur . Ideoque ſuæ uxori ſibi iam olim legitime ſociatæ impune , dum vixerit , iudicamus manere coniunctum , nec ob hoc ſeparari debere . “ His , aliiſque pluribus auctoritatibus edocetur , coniuges non eſſe ſeparandos , ſi poſt legitimam copulam alter alterius filium de fonte levaverit , vel in confirmatione tenuerit.

Quid præmiſſis obviat.

His autem obviare videtur quod Deusdedit Papa *** ait: „ Pervenit ad nos diaconus (2) veſter , ſanctitatis veſtræ epiſtolam deferens , quod quidam viri , „ & mulieres præterito ſabbato paſchali præ magno (3) populi incurſu neſcientes filios ſuos ſuſcepiſſent de lavacro . Cupis ergo ſcire , an (4) propter hoc „ debeant viri ac mulieres ad proprium uſum redire , vel non . Nos vero hac re „ mœſti priorum (5) inquiſivimus dicta , & invenimus in archiviis , ideſt in armariis apoſtolicæ ſedis , iam talia contigiſſe in pluribus Eccleſiis , quarum Epiſ-

„ copis

(1) *Al. deeſt* docetur . (2) *Al. deeſt* veſter . (3) *Nicolai* populorum . (4) *Idem* propterea . (5) *Idem addit* patrum .

EX EDIT. P. NICOLAI . * Ex Concilio Cabilonenſi II. cap. XXXI. ** Nempe VIII. in reſcripto ipſo apæ , ut videre eſt ubi ſupra. *** Gordiano Epiſcopo Hiſpalenſi reſcribens: & refertur in Decretis cauſ. XX. *quaſt.* I. cap. *Pervenit* .

„ copis ab hac apoſtolica ſede volentibus ſcire , utrum viri , ac mulieres redirent „ ad proprium torum , beatæ memoriæ (1) ſancti patres Iulius (2) Papa , In„ nocentius , & Cæleſtinus cum Epiſcoporum plurimorum conſenſu in Apoſtolorum „ Principis Eccleſia (3) præſidentes talia reſcripſerunt, & confirmaverunt, ut nul„ lo modo ſe in coniugio reciperent viri ac mulieres quicumque hac ratione ſuſce„ perint natos , ſed ſepararent ſe , ne ſuadente diabolo tale vitium invaleſcat . “ Item . * „ Si quis filiaſtrum , vel filiaſtram ſuam ante Epiſcopum tenuerit ad con„ firmationem , ſeparetur ab uxore ſua , & aliam numquam accipiat . “ Hæc autem vel ad terrorem dicta ſunt, non quod ita eſſet faciendum , ſed ne illud fieret ſummopere cavendum : vel de illis eſt intelligendum qui prius filios ſuos viciſſim de fonte ſuſceperunt, quam fierent coniuges. Præmiſſis autem auctoritatibus omnino conſentiendum eſt , ut ſive proprium , ſive tantum viri filium mulier de fonte ſuſceperit , non ideo a viro ſeparetur : quod de viro ſimiliter oportet intelligi .

De copula ſpiritualium, vel adoptivorum, & naturalium filiorum.

QUod autem ſpirituales, vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa teſtatur, ** ita inquiens . „ Ita diligere debet homo eum qui ſe ſuſcepit de ſacro fonte ſicut patrem . Inter fratres & filios ſpirituales gratuita ,& „ ſancta communio eſt ; quæ dicenda non eſt conſanguinitas, ſed habenda ſpiritua„ lis proximitas . Unde inter eos arbitror non poſſe fieri legale coniugium , quia „ nec inter eos qui natura & eos qui adoptione filii ſunt , venerandæ leges ma„ trimonia contrahi permittunt . “ Item . „ Si inter eos non contrahitur ma„ trimonium quos adoptio iungit , quanto potius a carnali oportet inter ſe contu„ bernio ceſſare quos per cæleſte ſacramentum regeneratio ſancti Spiritus vin„ cit ? “

Si filii qui ante (4) compaternitatem , vel poſt nati ſunt , valeant coniungi.

HOc autem quidam volunt intelligere de illis tantum filiis quibus compatres facti ſint . De aliis vero qui ante compaternitatem, vel poſt geniti ſunt, concedunt quod legitime , & licite poſſunt : quibus videtur conſentire Urbanus ſecundus *** dicens : „ Super quibus conſuluit noſtra dilectio, ſic videtur reſpondendum , „ ut & baptiſmus fiat , ſi inſtante neceſſitate femina puerum in nomine Trinitatis „ baptizaverit ; & quod ſpiritualium parentum filii , vel filiæ ante, vel poſt com„ paternitatem geniti poſſunt legitime coniungi , præter illam perſonam qua com„ patres effecti ſunt . “

Paſchalis Papa .

PAſchalis vero ſecundus, poſt compaternitatem genitos copulari prohibet, ſcribens Rhegino Epiſcopo . „ Poſt ſuſceptum filium de fonte , vel filiam ſpiritualem, qui ex compatre , vel ex commatre fuerint nati, matrimonio iungi non poſſunt (ubi ſup. cap. „ Poſt ſuſceptum . “) Illud etiam notandum eſt quod in Triburienſi Concilio legitur : „ Si quis ſuæ ſpiritualis commatris filiam fortuito , & ita „ contingente rerum caſu in coniugium duxerit , maturiori ſervato conſilio ha„ beat , atque legitimo connubio honeſte operam det . “ (ubi ſupra cap. „ Illud „ etiam . “)

(1) *Idem* ſanctiſſimi . (2) *Apud eundem deeſt* Papa . (3) *Idem* : prohibentes talia præſcripſerunt : *ut in textu Decreti* . (4) *Al.* paternitatem .

EX EDIT. P. NICOLAI . * Ex Concilio Vermerienſi cap. III. & refertur ibid. cap. *Ad limina* . ** Nempe primus Bulgarorum conſultis reſpondendo: & refertur ubi ſupra quæſt. III. cap. *Ita diligere* . *** Ad Vitalem presbyterum Brixienſem : & refertur in Decretis ubi ſupra cap. *Super quibus* .

Si quis ducere poſſit duas commatres alteram poſt alteram.

SOlet etiam quæri, ſi commatrem uxoris poſt eius obitum quis ducere valeat. De hoc Nicolaus Papa ſic ſcribit. * „ Sciſcitatur a nobis ſanctitas veſtra, ſi „ quis duas commatres habere valeat, unam poſt alteram. In quo meminiſſe de- „ bes ſcriptum eſſe (Geneſ. 11. 24.) Erunt duo in carne una. Cum ergo conſtet „ quod vir, & mulier una caro efficiuntur, reſtat virum compatrem conſtitui „ mulieri cuius aſſumpta uxor commater erat: & ideo virum illi feminæ non „ poſſe coniungi quæ commater eius erat, cum qua idem fuerat una caro effe- „ ctus. “ Huic autem illud contrarium videtur. (1) „ Qui ſpiritualem habet „ compatrem, cuius filium de lavacro acceperit, & uxor eius commater non eſt, „ licet ei, defuncto compatre ſuo, eius viduam ducere in uxorem, quos nulla gene- „ ratio ſpiritualis ſecernit. “ Item ex epiſtola Paſchalis Papæ (ad Rheginum, ut ſupra.) „ Poſt uxoris obitum cum commatre uxoris coniugio copulari, nulla ratio, „ vel auctoritas videtur prohibere. Non enim per carnis unionem ad unionem „ ſpiritus pertranſitur. “ Sed ſciendum, quod auctoritas Nicolai de illo agit qui uxo- ri ſuæ debitum reddidit, poſtquam commater illius extitit. Aliæ vero auctoritates de illo agunt cuius uxor, poſtquam a viro ſuo derelinquitur, illius commater efficitur, nec poſt compaternitatem a viro ſuo agnoſcitur: vel de viro potius agunt cuius uxor ante defungitur quam ab eo agnoſcatur.

Si vir, & uxor poſſint ſimul tenere puerum.

SOlet etiam quæri, ſi uxor cum viro ſimul debeat in baptiſmo ſuſcipere puerum. De hoc Urbanus ait (ubi ſupra) „ Quod uxor cum marito in baptiſ- „ mo ſimul non debeat ſuſcipere puerum, nulla auctoritate (2) videtur, vel re- „ peritur prohibitum. Sed ut ipſa puritas ſpiritualis paternitatis ab omni labe, & „ infamia conſervetur immunis, decrevimus ut utrique ſimul ad hoc aſpirare „ non præſumant. Quia vero piaculare flagitium commiſit qui duabus commatri- „ bus, vel ſororibus nupſit, magna pœnitentia debet ei iniungi. “

De ſecundis, & tertiis nuptiis, & deinceps.

SCiendum eſt etiam, quod non ſolum primæ, vel ſecundæ nuptiæ ſunt licitæ, ſed etiam tertiæ, & quartæ non ſunt damnandæ. Unde Auguſtinus (Lib. de bono vid. cap. IV. & XIX. ut refertur in Decr. cauſa XXXIII. quæſt. I. cap. „ Quod ſi. “) „ Secundas nuptias omnino licitas Apoſtolus concedit. De tertiis „ autem, & quartis, & de pluribus ultra nuptiis ſolent homines movere quæ- „ ſtionem. Sed quis audeat definire quod nec Apoſtolum video definiviſſe? Ait enim „ (I. Corinth. VII. 39.) Si dormierit vir eius, cui vult, nubat. Non dicit „ primus, vel ſecundus, vel tertius, vel quotuslibet: nec nobis definiendum eſt quod „ non definit Apoſtolus. Unde ut breviter reſpondeam, nec illas nuptias debeo „ damnare, nec eis verecundiam numeroſitatis auferre, nec contra humanæ vere- „ cundiæ ſenſum audeo dicere, ut quoties voluerint nubant, nec ex meo corde „ præter Scripturæ auctoritatem quaslibet nuptias damnare. “ Idem teſtatur Hieronymus (ad Pamachium: & habetur cauſa XXXI. quæſt. I. cap. „ Ape- „ riant. “) „ Ego nunc libera voce exclamo, nec damnari in Eccleſia bigamiam, „ immo nec trigamiam, & ita licere quinto, & ſexto, (3) quemadmodum ſe- „ cundo marito nubere. Apoſtolus tamen bigamos a ſacerdotali honore excludit. „ Sed hoc non facit pro vitio bigamiæ, immo pro ſacramenti virtute, ut ſit una „ unius, ſicut unica unici. “ Illud tamen Cæſarienſis Concilii (quod refertur cap. „ De

(1) *Nicolai* (quod in Concilio Triburienſi cap. XLVII. invenitur.) (2) *Nicolai omittit* videtur. (3) *Idem addit* ultra.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Refertur in Decretis cauſa XXX. quæſt. IV. cap. *Sciſcitatur*, ad Salomonem Epiſcopum Conſtantienſem prænotato.

„ De his qui frequenter “) videtur innuere bigamiam eſſe peccatum . „ Presbyterum (inquit) in nuptiis bigami prandere non convenit : quia cum pœnitentia „ bigamus indigeat , quis erit presbyter qui talibus nuptiis poſſit præbere conſenſum ? “ Sed hoc de illo intelligi poteſt qui primæ uxori inſidiatus putatur deſiderio ſecundæ : vel pro ſignaculo ſacramenti illud dicitur , quod in bigamo non ſervatur . Ambroſius (Ambroſiaſter in I. Corinth. VII.) etiam dicit , quod primæ nuptiæ tantum a Domino ſunt inſtitutæ , ſecundæ vero ſunt permiſſæ , & primæ nuptiæ ſub benedictione Dei celebrantur ſublimiter , ſecundæ vero etiam in præſenti carent gloria ,

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de carnalis propinquitatis impedimento , hic determinat de impedimento ſpiritualis propinquitatis : & dividitur in partes duas . In prima oſtendit quomodo ſpiritualis cognatio matrimonium impediat . In ſecunda inquirit , utrum ſecundæ nuptiæ ſint licitæ , ibi , *Sciendum eſt etiam , quod non ſolum primæ , vel ſecundæ nuptiæ ſunt licitæ , ſed etiam tertiæ , & quartæ non ſunt damnandæ*. Prima in duas. In prima diſtinguit propinquitatem ſpiritualem a carnalibus, de quibus ſupra (*a*) actum eſt . In ſecunda proſequitur de propinquitate ſpirituali , ibi , *Spirituales filii ſunt quos de ſacro fonte levamus* . Et hæc pars dividitur in duas . In prima oſtendit unde ſpiritualis propinquitas contrahatur. In ſecunda oſtendit quomodo matrimonium impediat, ibi , *Quod autem* (*b*) *compater , vel commater ſibi iungi nequeant .... ex Concilio Moguntinenſi docetur* . Et hæc in duas. In prima oſtendit quomodo impedit matrimonium propinquitas ſpiritualis quam aliqua perſona directe contrahit , quæ aſſimilatur conſanguinitati. In ſecunda quomodo impediat matrimonium illa quæ indirecte ex uxore in virum redundat per modum cuiuſdam affinitatis , vel e contra , ibi , *Solet etiam quæri , ſi commatrem uxoris poſt eius obitum quis ducere valeat*. Prima in duas. In prima oſtendit quando ſpiritualis cognatio impediat matrimonium inter compatrem ſpiritualem , & matrem naturalem , aut e converſo. In ſecunda oſtendit quando matrimonium impediat inter filios ſpirituales , & naturales, ibi , *Quod autem ſpirituales , vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa teſtatur* . Prima in duas . In prima oſtendit quando ſpiritualis cognatio matrimonium præcedens impediat matrimonium contrahendum, & dirimat contractum inter compatrem & commatrem ; non autem ſi ſequatur. In ſecunda obiicit in contrarium, & ſolvit, ibi , *His autem obviare videtur quod Deuſdedit Papa ait*.

Quod autem ſpirituales , vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant , Nicolaus Papa teſtatur. Hic oſtendit quando impeditur matrimonium inter prolem ſpiritualem & naturalem unius hominis, & circa hoc duo facit. Primo probat propoſitum. Secundo inquirit, utrum hæc probatio ſe extendat ad fratres naturales ſpiritualis prolis, quod ſcilicet poſſint copulari filiis naturalibus ſpiritualis patris, ibi, *Hoc autem quidam volunt intelligere tantum de illis filiis quibus compatres facti ſunt*.

Solet etiam quæri ſi commatrem uxoris poſt eius obitum quis ducere valeat. Circa hoc duo facit. Primo oſtendit quod ſpiritualis cognatio tranſit a viro in uxorem . Secundo inquirit , utrum poſſint ſpiritualiter effici parentes alicuius prolis, ibi, *Solet etiam quæri , ſi uxor cum viro ſimul debeat in baptiſmo ſuſcipere puerum*.

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio . Prima de cognatione ſpirituali . Secunda de legali. Tertia de ſecundis nuptiis.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum ſpiritualis cognatio matrimonium impediat.

Secundo. Ex qua cauſa contrahatur.

Tertio. Inter quos contrahatur.

ARTICULUS I.

Utrum ſpiritualis cognatio matrimonium impediat.

1. AD primum ſic proceditur . Videtur quod ſpiritualis cognatio matrimonium non impediat . Nihil enim impedit matrimonium quod non contrariatur alicui bono matrimonii . Sed ſpiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii . Ergo non impedit matrimonium.

2. Præ-

(a) Nicolai ſigillatim actum eſt . (b) Al. comparatur , vel communiter .

2. Præterea. Perpetuum impedimentum matrimonii non poteſt ſtare ſimul cum matrimonio. Sed cognatio ſpiritualis ſtat ſimul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur, ſicut cum aliquis in caſu neceſſitatis filium ſuum baptizat: quia tunc fit uxori ſuæ ſpirituali cognatione coniunctus, nec tamen matrimonium ſeparatur. Ergo ſpiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Præterea. Unio ſpiritus non tranſit in carnem. Sed matrimonium eſt carnalis coniunctio. Ergo cum cognatio ſpiritualis ſit unio ſpiritus, non poteſt tranſire ad matrimonium impediendum.

4. Præterea. Contrariorum non ſunt idem effectus. Sed ſpiritualis cognatio videtur eſſe contraria diſparitati cultus; cum ſpiritualis cognatio ſit propinquitas proveniens ex datione ſacramenti, vel tentione ad idem; diſparitas autem cultus conſiſtit in ſacramenti carentia, ut prius (diſt. xxxix. quæſt. 1. art. 1.) dictum eſt. Cum ergo diſparitas cultus matrimonium impediat, videtur quod ſpiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra. Quanto aliquod vinculum eſt ſanctius, tanto magis cuſtodiendum. Sed vinculum ſpirituale eſt ſanctius quam corporale. Ergo cum vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quod ſpiritualis cognatio idem faciat.

Præterea. In matrimonio coniunctio animarum eſt principalior quam coniunctio corporum, quia præcedit ipſam. Ergo multo fortius ſpiritualis cognatio matrimonium impedire poteſt quam carnalis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut per carnis propagationem homo accipit eſſe naturæ, ita per ſacramenta accipit eſſe ſpiritualæ gratiæ. Unde ſicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, eſt naturale homini, inquantum eſt res quædam naturæ; ita vinculum quod contrahitur ex ſacramentorum ſuſceptione, eſt quodammodo naturale alicui, inquantum eſt membrum Eccleſiæ: & ideo ſicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita ſpiritualis ex Eccleſiæ ſtatuto. Tamen diſtinguendum eſt de ſpirituali cognatione. Quia aut præceſſit matrimonium, aut ſequitur. Si præceſſit, impedit contrahendum, & dirimit contractum; ſi ſequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii. Sed quantum ad actum matrimonii eſt diſtinguendum. Quia aut ſpiritualis cognatio inducitur cauſa neceſſitatis, ſicut cum pater baptizat puerum in articulo mortis; & tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte: aut inducitur extra caſum neceſſitatis, ex ignorantia tamen; & tunc ſi ille ex cuius actu inducitur, diligentiam adhibuit, eſt eadem ratio ſicut & de primo; aut ex induſtria extra caſum neceſſitatis; & tunc ille ex cuius actu inducitur, amittit ius petendi debitum; ſed tamen debet reddere, quia ex culpa eius non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſpiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de ſecundariis bonis, quod eſt amicitiæ multiplicatio: quia ſpiritualis cognatio eſt ſufficiens ratio amicitiæ per ſe: unde oporter quod ad alios per matrimonium familiaritas, & amicitia quæratur.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium eſt perpetuum vinculum, & ideo nullum impedimentum ſuperveniens poteſt ipſum dirimere; & ſic quandoque contingit quod matrimonium, & matrimonii impedimentum ſtant ſimul; non autem ſi impedimentum præcedat.

Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non tantum eſt coniunctio corporalis, ſed etiam ſpiritualis: & ideo propinquitas ſpiritus ei impedimentum præſtat ſine hoc quod propinquitas ſpiritualis tranſire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum, quod non eſt inconveniens quod duo contraria ad invicem contrarientur eidem, ſicut magnum, & parvum æquali: & ſic diſparitas cultus, & ſpiritualis cognatio matrimonio repugnant: quia in uno eſt maior diſtantia, & in altero maior propinquitas quam matrimonium requirat; & ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

ARTICULUS II.

Utrum per ſolum baptiſmum ſpiritualis propinquitas contrahatur.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod per ſolum baptiſmum ſpiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim ſe habet cognatio corporalis ad corporalem generationem, ita ſpiritualis ad ſpiritualem. Sed ſolus baptiſmus dicitur ſpiritualis generatio. Ergo per ſolum baptiſmum contrahitur ſpiritualis cognatio, ſicut per ſolam generationem carnalem cognatio carnalis.

2. Præterea. Sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex ſuſceptione ordinis non ſequitur ſpiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione; & ſic ſolum ex baptiſmo.

3. Præterea. Sacramenta ſunt digniora] ſacramentalibus. Sed ex quibuſdam ſacramentis ſpiritualis cognatio non ſequitur, ſicut patet in extrema unctione. Ergo multo minus ex catechiſmo, ut quidam dicunt.

4. Præterea. Inter ſacramentalia baptiſmi multa alia præter catechiſmum numerantur, ut patet ſupra diſtinct. VI. Ergo ex catechiſmo non magis contrahitur ſpiritualis cognatio quam ex aliis.

5. Præterea. Oratio non eſt minus efficax ad promovendum in bonum quam inſtructio, ſive catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur ſpiritualis cognatio. Ergo nec ex catechiſmo.

6. Præterea. Inſtructio quæ fit baptizatis per prædicationem, non minus valet quam illa quæ fit nondum baptizatis. Sed ex prædicatione non contrahitur aliqua ſpiritualis cognatio. Ergo nec ex catechiſmo.

7. Sed contra. I. Corinth. IV. 15. *In Chriſto Ieſu per Evangelium ego vos genui*. Sed ſpiritualis generatio cauſat ſpiritualem cognationem. Ergo ex prædicatione Evangelii, & inſtructione fit ſpiritualis cognatio, & non ſolum ex baptiſmo.

8. Præterea. Sicut per baptiſmum tollitur peccatum originale, ita per pœnitentiam actuale. Ergo ſicut baptiſma cauſat ſpiritualem cognationem, ita & pœnitentia.

9. Præterea. Pater nomen cognationis eſt. Sed per pœnitentiam, & doctrinam, & paſtoralem curam, & multa huiuſmodi aliquis dicitur alteri ſpiritualis pater. Ergo ex multis aliis præter baptiſmum, & confirmationem ſpiritualis cognatio contrahitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum quod circa hoc eſt triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod ſpiritualis regeneratio ſicut per ſeptiformem Spiritus ſancti gratiam datur, ita per ſeptem efficitur, incipiendo a primo pabulo ſalis ſacramenti uſque ad confirmationem per Epiſcopum factam, & per quodlibet horum ſeptem ſpiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile: quia cognatio carnalis non contrahitur niſi per actum generationis completum: unde etiam affinitas non contrahitur, niſi ſit facta coniunctio ſeminum, ex qua poteſt ſequi carnalis generatio. Spiritualis autem generatio non perficitur niſi per aliquod ſacramentum. Et ideo inconveniens eſt quod ſpiritualis cognatio contrahatur niſi per aliquod ſacramentum.

Et ideo alii dicunt, quod per tria tantum ſacramenta ſpiritualis cognatio contrahitur, ſcilicet per catechiſmum, baptiſmum, & confirmationem. Sed iſti propriam vocem videntur ignorare: quia catechiſmus non eſt ſacramentum, ſed ſacramentale.

Et ideo alii dicunt, quod tantum per duo ſacramenta, ſcilicet per baptiſmum, & confirmationem: & hæc opinio eſt communior. Tamen de catechiſmo quidam horum dicunt, quod eſt debile impedimentum quod impedit contrahendum, ſed non dirimit matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum eſt, eſt adeo debile quod non poſſit extra exponi ſine periculo; & huic nativitati ſimilatur generatio per baptiſmum, in quo regeneratur aliquis adhuc quaſi fovendus intra uterum Eccleſiæ. Secunda eſt nativitas ex utero, quando iam id quod natum erat in utero, tantum roboratum (*a*) eſt quod poteſt ſine periculo exponi exterioribus, quæ nata ſunt corrumpere; & huic ſimilatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confeſſionem nominis Chriſti. Et ideo congrue per utrumque iſtorum ſacramentorum contrahitur ſpiritualis cognatio.

Ad ſecundum dicendum, quod per ordinis ſacramentum non fit aliqua regeneratio, ſed quædam promotio poteſtatis; & propterea mulier non ſuſcipit ordinem: & ſic non poteſt ex hoc aliquod impedimentum præſtare matrimonio: & ideo talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum, quod in catechiſmo fit quædam profeſſio futuri baptiſmi, ſicut in ſponſalibus fit quædam ſponſio futurarum nuptiarum: unde ſicut in ſponſalibus contrahitur quidam (*b*) modus propinquitatis, ita & in catechiſmo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in aliis ſacramentis.

Ad quartum dicendum, quod talis profeſſio fidei non fit in aliis ſacramentalibus baptiſmi, ſicut in catechiſmo: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Et ſimiliter dicendum ad quintum de oratione, & ad ſextum de prædicatione.

Ad

(a) *Al.* erat. (b) *Al.* motus.

Ad ſeptimum dicendum, quod Apoſtolus eos ad fidem inſtruxerat per modum catechiſmi; & ſic aliquo modo talis inſtructio habebat ordinem ad ſpiritualem cognationem.

Ad octavum dicendum, quod per ſacramentum pœnitentiæ non contrahitur, proprie loquendo, ſpiritualis cognatio: unde filius ſacerdotis poteſt contrahere cum illa quam ſacerdos in confeſſione audit: alias filius ſacerdotis non inveniret in tota una parochia mulierem cum qua contraheret. Nec obſtat quod per pœnitentiam tollitur peccatum actuale: quia hoc non eſt per modum generationis, ſed magis per modum ſanationis. Sed tamen per pœnitentiam contrahitur quoddam fœdus inter ſacerdotem & mulierem confitentem ſimile cognationi ſpirituali, ut tantum peccet eam carnaliter cognoſcens, ac ſi eſſet ſua ſpiritualis filia: & hoc ideo quia maxima familiaritas eſt inter ſacerdotem & confitentem: & ex hoc iſta prohibitio eſt inducta, ut tollatur peccandi occaſio.

Ad nonum dicendum, quod pater ſpiritualis dicitur ad ſimilitudinem patris carnalis. Patet autem corporalis, ut dicit Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. XI. & XII. vel XIII. & XIV.) tria dat, eſſe, nutrimentum, & inſtructionem: & ideo ſpiritualis pater aliquis alicuius dicitur ratione alicuius horum trium. Tamen ex hoc quod eſt ſpiritualis pater, non habet cognationem ſpiritualem, niſi conveniat eum patre quantum ad generationem, per quam eſt eſſe. Et ſic etiam poteſt ſolvi octavum quod præceſſit.

ARTICULUS III.

Utrum cognatio ſpiritualis contrahatur inter ſuſcipientem ſacramentum baptiſmi & levantem de ſacro fonte.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod cognatio ſpiritualis non contrahatur inter ſuſcipientem, ſacramentum baptiſmi & levantem de ſacro fonte. Quia in generatione carnali contrahitur propinquitas ſolum ex parte eius cuius ſemine generatur proles, non autem ex parte eius qui puerum natum ſuſcepit. Ergo nec ſpiritualis cognatio contrahitur inter eum qui ſuſcipit de ſacro fonte, & eum qui ſuſcipitur.

2. Præterea. Ille qui in ſacro fonte levat, *anadocus* a Dionyſio dicitur (de eccl. Hierarch. cap. II. part. 2.) & ad eius officium ſpectat puerum inſtruere. Sed inſtructio non eſt ſufficiens cauſa ſpiritualis cognationis, ut dictum eſt. Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum & illum qui de ſacro fonte levatur.

3. Præterea. Poteſt contingere quod aliquis levet aliquem de ſacro fonte antequam ipſe ſit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua ſpiritualis cognatio: quia ille qui non eſt baptizatus, non eſt capax alicuius ſpiritualitatis. Ergo levare aliquem de ſacro fonte non ſufficit ad cognationem ſpiritualem contrahendam.

Sed contra eſt diffinitio ſpiritualis cognationis ſupra inducta, & auctoritates quæ ponuntur in littera.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſpiritualis cognatio non tranſeat a viro in uxorem. Quia ſpiritualis unio, & corporalis ſunt diſparatæ, & diverſorum generum. Ergo mediante carnali coniunctione, quæ eſt inter virum & uxorem, non tranſitur ad ſpiritualem cognationem.

2. Præterea. Magis conveniunt in ſpirituali generatione, quæ eſt cauſa ſpiritualis cognationis, pater, & mater ſpiritualis, quam vir qui eſt pater ſpiritualis, & uxor. Sed pater, & mater ſpiritualis nullam ex hoc cognationem ſpiritualem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam cognationem ſpiritualem ex hoc quod vir eius ſit pater ſpiritualis alicuius.

3. Præterea. Poteſt contingere quod vir eſt baptizatus, & uxor non eſt baptizata, ſicut quando unus eſt ab infidelitate converſus ſine alterius coniugis converſione. Sed ſpiritualis cognatio non poteſt pervenire ad non baptizatum. Ergo non tranſit ſemper de viro ad uxorem.

4. Præterea. Vir, & uxor poſſunt aliquem ſimul de ſacro fonte levare. Si ergo ſpiritualis cognatio a viro tranſiret in uxorem, ſequeretur quod uterque coniugum eſſet bis pater, vel mater ſpiritualis eiuſdem; quod eſt inconveniens.

Sed contra. Bona ſpiritualia magis multiplicabilia ſunt quam corporalia. Sed conſanguinitas corporalis viri tranſit ad uxorem per affinitatem. Ergo multo magis ſpiritualis cognatio.

Digitized by Google

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non tranſeat ad filios carnales patris ſpiritualis. Quia ſpirituali cognationi non aſſignantur gradus. Eſſent autem gradus, ſi tranſiret a patre in filium: quia perſona generata mutat gradum, ut ſupra (diſt. xl. quæſt. unica art. 2. in corp.) dictum eſt. Ergo non tranſit ad filios carnales patris ſpiritualis.

2. Præterea. Pater eodem gradu attinet filio, & frater fratri. Si ergo ſpiritualis cognatio tranſit a patre in filium, eadem ratione tranſibit a fratre in fratrem; quod falſum eſt.

Sed contra eſt quod in littera probatur pari auctoritate.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut in generatione carnali aliquis naſcitur ex patre, & matre; ita in generatione ſpirituali aliquis renaſcitur filius Dei ſicut patris, & Eccleſiæ ſicut matris. Sicut autem ille qui ſacramentum confert, gerit perſonam Dei, cuius inſtrumentum, & miniſter eſt; ita ille qui baptizatum ſuſcipit de ſacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit perſonam Eccleſiæ: unde ad utrumque ſpiritualis cognatio contrahitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non tantum pater ex cuius ſemine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, ſed etiam mater, quæ materiam miniſtrat, & in cuius utero generatur: & ita etiam anadocus qui baptizandum vice totius Eccleſiæ offert, & ſuſcipit, & confirmandum tenet, ſpiritualem cognationem contrahit.

Ad ſecundum dicendum, quod non ratione inſtructionis debitæ, ſed ratione generationis ſpiritualis, ad quam cooperatur, ſpiritualem cognationem contrahit.

Ad tertium dicendum, quod non baptizatus non poteſt aliquem levare de ſacro fonte, cum non ſit membrum Eccleſiæ, cuius typum gerit in baptiſmo ſuſcipiens; quamvis poſſit baptizare, quia eſt creatura Dei, cuius typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem contrahere ſpiritualem poteſt: quia eſt expers ſpiritualis vitæ, in quam homo primo per baptiſmum naſcitur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod aliquis poteſt alicuius fieri compater dupliciter. Uno modo per actum alterius qui baptizat, vel in ipſo baptiſmo ſuſcipit filium eius; & ſic cognatio ſpiritualis non tranſit a viro in uxorem, niſi forte ille ſit filius uxoris: quia tunc uxor directe contrahit cognationem ſpiritualem, ſicut & vir. Alio modo per actum proprium, ſicut cum levat filium alterius de ſacro fonte; & ſic cognatio ſpiritualis tranſit ad uxorem quam iam carnaliter cognovit; non autem ſi nondum ſit conſummatum matrimonium, quia nondum effecti ſunt una caro: & hoc eſt per modum cuiuſdam affinitatis: unde etiam pari ratione videtur tranſire ad mulierem quæ eſt carnaliter cognita, quamvis non ſit uxor: unde verſus:

Qui mihi, vel cuius mea natum de fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor.
Si qua meæ natum, non ex me fonte levavit,
Hanc poſt fata meæ, non inde vetabor habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod ſunt diverſorum generum unio ſpiritualis, & corporalis, poteſt concludi quod una non eſt altera; non autem quod una non poſſit eſſe cauſa alterius: quia eorum quæ ſunt in diverſis generibus, unum quandoque eſt cauſa alterius vel per ſe, vel per accidens.

Ad ſecundum dicendum, quod pater ſpiritualis, & mater ſpiritualis eidem non coniunguntur in generatione ſpirituali niſi per accidens, quia unus ad hoc per ſe ſufficeret: unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio ſpiritualis inter eos naſcatur, quin poſſit eſſe inter eos matrimonium: unde verſus:

Unus ſemper erit compatrum ſpiritualis,
Alter carnalis: nec fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit vir & uxor una caro, per ſe loquendo: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dico, quod ſi uxor non ſit baptizata, non perveniet ad eam ſpiritualis cognatio propter hoc quod non eſt capax, non ex hoc quod non poſſit per matrimonium traduci ſpiritualis cognatio a viro in uxorem.

Ad quartum dicendum, quod ex quo inter patrem ſpiritualem & matrem non contrahitur aliqua cognatio, nihil prohibet quin vir & uxor ſimul aliquem de ſacro fonte levarent: nec eſt inconveniens quod uxor ex diverſis cauſis efficiatur bis mater ſpiritualis eiuſdem; ſicut & poteſt eſſe quod eſt affinis,

nis, & conſanguinea eiuſdem per carnalem propinquitatem.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod filius eſt aliquid patris, & non e converſo, ut dicitur in VIII. Ethic. & ideo ſpiritualis cognatio tranſit a patre in filium, ſed non e converſo: & ſic patet quod ſunt tres ſpirituales cognationes. Una quæ dicitur ſpiritualis paternitas, quæ eſt inter patrem ſpiritualem & filium ſpiritualem. Alia quæ dicitur compaternitas, quæ eſt inter patrem ſpiritualem & carnalem eiuſdem. Tertia autem dicitur ſpiritualis fraternitas, quæ eſt inter filium ſpiritualem & filios carnales eiuſdem patris. Et quælibet harum impedit contrahendum matrimonium, & dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod perſona addita per carnis propagationem, facit gradum reſpectu illius perſonæ quæ eodem genere attinet, non autem reſpectu eius quæ attinet in alio genere; ſicut filius attinet in eodem gradu uxori patris in quo & pater, quamvis alio genere attinentiæ. Spiritualis autem cognatio eſt alterius generis quam carnalis; & ideo non in eodem gradu attinet filius ſpiritualis filio naturali patris ſui ſpiritualis in quo attinet ei pater eius, quo mediante cognatio ſpiritualis tranſit: & ita non oportet quod ſpiritualis cognatio habeat gradum.

Ad ſecundum dicendum, quod frater non eſt aliquid fratris, ſicut filius eſt aliquid patris; ſed uxor eſt aliquid viri, cum qua effecta eſt unum corpus: & ideo a fratre in fratrem non tranſit, ſive ſit genitus ante, ſive poſt fraternitatem ſpiritualem.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de cognatione legali, quæ eſt per adoptionem: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. De adoptione.

Secundo. Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

Tertio. Inter quas perſonas contrahatur.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter adoptio diffiniatur.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter adoptio diffiniatur: *Adoptio eſt extraneæ perſonæ in filium vel nepotem, vel deinceps legitima aſſumptio.* Filius enim debet eſſe ſubditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non tranſit in poteſtatem patris adoptantis. Ergo non ſemper per adoptionem aliquis in filium aſſumitur.

2. Præterea. Parentes debent filiis theſaurizare: II. Corinth. XII. Sed pater adoptans non oportet quod ſemper adoptato theſaurizet: quia quandoque adoptatus non ſuccedit in bona adoptantis. Ergo adoptio non eſt aſſumptio alicuius in filium.

3. Præterea. Adoptio per quam aliquis in filium aſſumitur, ſimilatur generationi naturali, per quam naturaliter filius producitur. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc eſt falſum: quia ille qui non eſt ſui iuris, & qui eſt minor vigintiquinque annis, & mulier non poſſunt adoptare, qui tamen poſſunt naturaliter filium generare. Ergo adoptio non proprie dicitur aſſumptio alicuius in filium.

4. Præterea. Aſſumptio extraneæ perſonæ in filium videtur eſſe neceſſaria ad ſupplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non poteſt generare, ut ſpado, vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit aſſumere in filium aliquem. Sed non competit adoptare ei. Ergo adoptio non eſt aſſumptio alicuius in filium.

5. Præterea. In ſpirituali cognatione, ubi aliquis in filium aſſumitur ſine carnis propagatione, poteſt indifferenter maior ætate effici pater minoris, & e converſo: quia iuvenis poteſt ſenem baptizare, & e converſo. Si ergo per adoptionem aliquis aſſumitur in filium ſine carnis propagatione, ſimiliter poſſet indifferenter ſenior iuniorem, vel iunior ſeniorem adoptare; quod non eſt verum: & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Adoptatus non differt ſecundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; & ſic inconvenienter dicitur, quod adoptatur in nepotem.

7. Præterea. Adoptatio ex dilectione procedit: unde & Deus dicitur nos per caritatem in filios adoptaſſe. Sed caritas maior eſt habenda ad proximum quam ad extraneos. Ergo non debet eſſe adoptatio extraneæ perſonæ, ſed magis perſonæ propinquæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, & ſupplet defectum naturæ in illis

lis in quibus natura deficit: unde ſicut per naturalem generationem aliquis filium producit, ita per ius poſitivum, quod eſt ars æqui & boni, poteſt aliquis ſibi aſſumere aliquem in filium ad ſimilitudinem filii naturalis, & ad ſupplendum filiorum prædictorum defectum, propter quod præcipue adoptatio eſt introducta. Et quia aſſumptio importat terminum a quo, propter quod aſſumens non eſt aſſumptum, ut in III. Lib. diſt. v. (quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 3. in corp.) dictum eſt, oportet quod ille qui aſſumitur in filium, ſit perſona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum ad quem, ſcilicet formam quæ eſt finis generationis, & terminum a quo, ſcilicet formam contrariam; ita generatio legalis habet terminum ad quem filium, vel nepotem; terminum a quo, perſonam extraneam. Et ſic patet quod prædicta aſſignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima aſſumptio*; & terminum a quo, quia dicitur *extraneæ perſonæ*; & terminum ad quem, quia dicitur *in filium*, *vel nepotem*.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis eſt quædam imitatio filiationis naturalis; & ideo duplex eſt adoptionis ſpecies. Una quæ perfecte imitatur naturalem filiationem, & hæc vocatur *adrogatio*, per quam reducitur adoptatus in poteſtatem adoptantis; & ſic adoptatus ſuccedit patri adoptanti ex inteſtato, nec poteſt eum pater ſine culpa privare quarta parte hereditatis. Sic autem adoptari non poteſt niſi ille qui ſui iuris eſt, qui ſcilicet poſtquam adoptatur, non habet poteſtatem, aut ſi habet, eſt emancipatus: & hæc adoptatio non fit niſi auctoritate Principis. Alia eſt adoptatio quæ imitatur naturalem filiationem imperfecte, quæ vocatur *ſimplex adoptio*, per quam adoptatus non tranſit in poteſtatem adoptantis: unde magis eſt diſpoſitio quædam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta: & ſecundum hanc poteſt adoptari etiam ille qui non eſt ſui iuris; & ſine auctoritate Principis ex auctoritate magiſtratus: & ſic adoptatus non ſuccedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis ſuis in teſtamento dimittere, niſi velit.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis ordinatur ad ſpeciem conſequendam; & ideo competit omnibus poſſe naturaliter generare in quibus natura ſpeciei non eſt impedita: ſed adoptio ordinatur ad hereditatis ſucceſſionem; & ideo illis ſolis competit qui habent poteſtatem diſponendi de hereditate ſua: unde ille qui non eſt ſui iuris, vel qui eſt minor vigintiquinque annis, aut mulier non poteſt adoptare aliquem, niſi ex ſpeciali conceſſione Principis.

Ad quartum dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non poteſt hereditas tranſire in poſterum: unde ex hoc ipſo iam debetur illis qui ei ſuccedere debent iure propinquitatis: & ideo ei non competit adoptare, ſicut nec naturaliter generare. Et præterea maior eſt dolor de filiis amiſſis quam de filiis (a) qui numquam habiti ſunt: & ideo habentes impedimentum generationis non indigent ſolatio contra carentiam filiorum, ſicut illi qui habuerunt, & amiſerunt; vel etiam qui habere potuerunt, ſed aliquo (b) impedimento accidentali carent.

Ad quintum dicendum, quod ſpiritualis cognatio contrahitur per ſacramentum quo fideles renaſcuntur in Chriſto, *in quo non* differt maſculus a femina, ſervus, & liber, iuvenis, & ſenex: & ideo indifferenter quilibet poteſt effici pater ſpiritualis alterius. Sed adoptio fit per hereditatis ſucceſſionem, & quamdam ſubiectionem adoptati ad adoptantem. Non eſt autem conveniens quod antiquior iuveni in cura rei familiaris ſubdatur: & ideo minor non poteſt adoptare ſeniorem; ſed oportet ſecundum leges quod adoptatus ſit intantum adoptante iunior quod poſſit eius naturalis eſſe filius.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut contingit amitti filios, ita & nepotes: & ideo cum adoptatio ſit inducta ad ſolatium filiorum amiſſorum, ſicut poteſt aliquis per adoptionem ſubrogari in locum filii, ita in locum nepotis, & ſic deinceps.

Ad ſeptimum dicendum, quod propinquus iure propinquitatis debet ſuccedere; & ideo non competit ei quod per adoptionem ad ſucceſſionem deducatur: & ſi aliquis propinquus cui non competat ſucceſſio hereditatis adoptetur, non adoptatur inquantum eſt propinquus, ſed inquantum eſt extraneus a iure ſucceſſionis in bonis adoptantis.

AR-

(a) *Al.* qui numquam habentes &c. *intermediis emiſſis*. (b) *Al.* impedimento alicuius. *Nicolai*: ſed ob aliquod impedimentum accidentale.

ARTICULUS II.

Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura ſpiritualis eſt dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc quod aliquis curæ alicuius ſubiicitur ſpiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias omnes qui habitant in parochia, eſſent propinqui ſacerdotis, & cum filio eius non poſſent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curas adoptantis, hoc facere poteſt.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquis alicui fit beneficus, non contrahitur propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud eſt adoptio quam collatio cuiuſdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod vinculum propinquitatis.

3. Præterea. Pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philoſophus dicit (III. Ethic. cap. xi.) quia ſcilicet ab ipſo habet eſſe, nutrimentum, & diſciplinam: hereditatis autem ſucceſſio eſt poſterius ad iſta. Sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento, & diſciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias nutrientes, & pædagogi, & magiſtri eſſent propinqui; quod falſum eſt. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis ſuccedit in hereditatem alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. Præterea. Sacramenta Eccleſiæ non ſubduntur humanis legibus. Sed matrimonium eſt ſacramentum Eccleſiæ. Cum ergo adoptio ſit inducta per legem humanam, videtur quod non poſſit impediri matrimonium per aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra. Cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quædam cognatio cauſatur, ſcilicet legalis, ut patet per eius diffinitionem: eſt enim cognatio legalis *quædam proximitas proveniens ex adoptione*. Ergo adoptio cauſat vinculum per quod matrimonium impeditur.

Præterea. Hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera poſitis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod lex divina illas perſonas præcipue a matrimonio excluſit quas neceſſe erat cohabitare, ne, ut Rabbi Moyſes dicit, ſi ad eas liceret carnalis copula, facilis pateret concupiſcentiæ locus; ad quam reprimendam matrimonium eſt ordinatum: & quia filius adoptatus verſatur in domo patris adoptantis ſicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum eſt inter tales matrimonium contrahi; & talis prohibitio eſt per Eccleſiam approbata: & inde habetur quod legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet ſolutio ad prima tria: quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quæ poſſit fomentum concupiſcentiæ præſtare; & ideo ex eis non cauſatur propinquitas quæ matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humanæ non ſufficeret ad impedimentum matrimonii, niſi interveniret auctoritas Eccleſiæ, quæ idem etiam interdicit.

ARTICULUS III.

Utrum talis cognatio non contrahatur niſi inter patrem adoptantem & filium adoptatum.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod talis cognatio non contrahatur niſi inter patrem adoptantem & filium adoptatum. Maxime enim videretur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem & matrem naturalem adoptati, ſicut accidit in cognatione ſpirituali. Sed inter tales nulla eſt cognatio legalis. Ergo nec inter alias perſonas præter adoptantem, & adoptatum.

2. Præterea. Cognatio impediens matrimonium eſt perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum & filiam naturalem adoptantis non eſt perpetuum impedimentum: quia ſoluta adoptione per mortem adoptantis, vel emancipatione adoptati, poteſt contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impediret.

3. Præterea. Cognatio ſpiritualis in nullam perſonam tranſit quæ non poſſit ad aliquod ſacramentum tenere, vel ſuſcipere: unde in non baptizatum non tranſit. Sed mulier non poteſt adoptare, ut ex dictis patet. Ergo cognatio legalis non tranſit a viro in uxorem.

4. Præterea. Cognatio ſpiritualis eſt fortior quam legalis. Sed ſpiritualis cognatio non tranſit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra. Plus concordat cognatio legalis

galis cum carnis coniunctione, vel propagatione quam ſpiritualis. Sed ſpiritualis tranſit in alteram perſonam modis prædictis, ut dictum eſt. Ergo & legalis.

Præterea. Ad hoc ſunt auctoritates quæ in littera ponuntur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod triplex eſt legalis cognatio. Prima quaſi deſcendentium, quæ contrahitur inter patrem adoptantem & filium adoptatum, & filium filii adoptivi, & nepotem, & ſic deinceps. Secunda quæ eſt inter filium adoptatum & filium naturalem. Tertia per modum cuiuſdam affinitatis, quæ eſt inter patrem adoptantem & uxorem filii adoptati, vel e converſo inter filium adoptatum & uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio, & tertia perpetuo matrimonium impediunt; ſecunda autem non niſi quamdiu in poteſtate manet patris adoptantis: unde mortuo patre, vel filio emancipato poteſt contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem ſpiritualem non trahitur filius extra poteſtatem patris, ſicut fit per adoptionem: & ſic filius ſpiritualis manet filius utriuſque ſimul, non autem filius adoptivus: & ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem & matrem, vel patrem naturalem, ſicut erat in cognatione ſpirituali.

Ad ſecundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem: & ideo quando ſolvitur neceſſitas cohabitationis, non eſt inconveniens, ſi prædictum vinculum non maneat, ſicut quando fuerit extra poteſtatem eiuſdem patris. Sed pater adoptans, & uxor eius ſemper quamdam auctoritatem retinent ſuper filium adoptatum, & uxorem eius; & propter hoc vinculum manet inter eos.

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex conceſſione Principis adoptare poteſt: unde etiam in ipſam poteſt tranſire cognatio legalis. (*a*) Et præterea cauſa quare cognatio ſpiritualis non tranſit in non baptizatum, non eſt quia non poteſt tenere ad ſacramentum, ſed quia non eſt alicuius ſpiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quod per cognationem ſpiritualem filius non ponitur in poteſtate, & cura patris ſpiritualis, ſicut in cognatione legali. Oportet enim quod quid quid eſt in poteſtate filii, tranſeat in poteſtatem patris adoptantis: unde adoptato patre adoptantur filii, & nepotes, qui ſunt in poteſtate adoptati.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de ſecundis nuptiis: & circa hoc quæruntur duo.
Primo. Utrum ſint licitæ.
Secundo. Utrum ſint ſacramentales.

ARTICULUS I.

Utrum ſecundæ nuptiæ ſint licitæ.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ſecundæ nuptiæ non ſint licitæ. Quia iudicium de re debet eſſe ſecundum veritatem. Dicit enim Chryſoſtomus (Auctor oper. imperf. in Matth. hom. XXII.) quod ſecundum virum accipere, ſecundum veritatem eſt fornicatio: quæ non eſt licita. Ergo nec ſecundum matrimonium.

2. Præterea. Omne quod non eſt bonum, non eſt licitum. Sed Ambroſius dicit (tract. de viduis) quod duplex matrimonium non eſt bonum. Ergo non eſt licitum.

3. Præterea. Nullus arceri debet ne interſit illis quæ ſunt honeſta, & licita. Sed ſacerdotes arceantur ne interſint ſecundis nuptiis, ut in littera patet. Ergo non ſunt licitæ.

4. Præterea. Nullus reportat pœnam niſi pro culpa. Sed pro ſecundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis pœnam. Ergo non ſunt licitæ.

Sed contra eſt quod Abraham legitur ſecundas nuptias contraxiſſe: Gen. XXV.

Præterea. I. Tim. V. 14. dicit *Apoſtolus Volo autem iuniores*, ſcilicet viduas, *nubere, filios pro creare*. Ergo ſecundæ nuptiæ ſunt licitæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat niſi uſque ad mortem, ut patet Rom. VII. & ideo moriente altero coniugum vinculum matrimoniale ceſſat. Unde propter præcedens matrimonium non impeditur aliquis a ſecundo, mortuo coniuge; & ſic non ſolum ſecundæ, ſed tertiæ, & ſic deinceps nuptiæ ſunt licitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Chryſoſtomus loquitur quantum ad cauſam quæ aliquando ſolet ad ſecundas nuptias incitare,

(a) *Al.* Et præterea non eſt cauſa quare cognatio ſpiritualis non tranſit in baptizatum, non quia &c.

re, ſcilicet concupiſcentiam, quæ etiam ad fornicationem incitat.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium ſecundum dicitur non eſſe bonum, non quia ſit illicitum, ſed quia caret illo honore ſignificationis qui eſt in primis nuptiis, ut ſit una unius, ſicut eſt in Chriſto & Eccleſia.

Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non ſolum ab illicitis, ſed etiam ab illis quæ habent aliquam turpitudinis ſpeciem arcentur: & ideo etiam arcentur a ſecundis nuptiis, quæ carent honeſtate quæ erat in primis.

Ad quartum dicendum, quod irregularitas, ſicut ſupra dictum eſt diſt. xxix. (quæſt. III. art. I.) non ſemper inducitur propter culpam, ſed propter defectum ſacramenti: & ideo ratio non eſt ad propoſitum.

ARTICULUS II.

Utrum ſecundum matrimonium ſit ſacramentum.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſecundum matrimonium non ſit ſacramentum. Qui enim iterat ſacramentum, facit ei iniuriam. Sed nulli ſacramento facienda eſt iniuria. Ergo ſi ſecundum matrimonium eſſet ſacramentum, nullo modo eſſet iterandum.

2. Præterea. In omni ſacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in ſecundis nuptiis non adhibetur, ut in littera dicitur. Ergo non fit ibi aliquod ſacramentum.

3. Præterea. Significatio eſt de eſſentia ſacramenti. Sed in ſecundo matrimonio non ſalvatur ſignificatio matrimonii: quia non eſt una unius, ſicut Chriſtus & Eccleſia. Ergo non eſt ſacramentum.

4. Præterea. Unum ſacramentum non impedit a ſuſceptione alterius. Sed ſecundum matrimonium impedit a ſuſceptione ordinis. Ergo non eſt ſacramentum.

Sed contra. Coitus in ſecundis nuptiis excuſatur a peccato, ſicut etiam in primis. Sed per tria bona coniugii excuſatur matrimonialis coitus, quæ ſunt fides, proles, & ſacramentum. Ergo ſecundum matrimonium eſt ſacramentum.

Præterea. Ex ſecunda coniunctione viri ad mulierem non ſacramentali, non contrahitur irregularitas, ſicut patet de fornicatione. Sed in ſecundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo ſunt ſacramentales.

SOLUTIO.

Reſpondeo (a) dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quæ ſunt de eſſentia ſacramenti, illud eſt verum ſacramentum: unde cum in ſecundis nuptiis inveniantur omnia quæ ſunt de eſſentia ſacramenti, quia debita materia quam facit perſonarum legitimitas, & debita forma, ſcilicet expreſſio conſenſus interioris per verba; conſtat etiam quod ſecundum matrimonium eſt ſacramentum ſicut primum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de ſacramento quod inducit effectum perpetuum: tunc enim ſi iteratur ſacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax, & ſic fit primo iniuria, ſicut patet in omnibus ſacramentis quæ imprimunt characterem. Sed illa ſacramenta quæ habent effectum non perpetuum, poſſunt iterari ſine iniuria ſacramenti, ſicut patet de pœnitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit iniuria ſacramento, ſi mulier poſt mortem viri iterato nubat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum matrimonium quamvis in ſe conſideratum ſit perfectum ſacramentum, tamen in ordine ad primum conſideratum habet aliquid de defectu ſacramenti, quia non habet plenam ſignificationem, cum non ſit una unius, ſicut eſt in matrimonio Chriſti & Eccleſiæ: & ratione huius defectus benedictio a ſecundis nuptiis ſubtrahitur. Sed hoc eſt intelligendum, quando ſecundæ nuptiæ ſunt ſecundæ & ex parte viri, & ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum illo qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiæ benedicuntur: ſalvatur enim aliquo modo ſignificatio etiam in ordine ad primas nuptias: quia Chriſtus, etſi unam Eccleſiam ſponſam habeat, habet tamen plures perſonas deſponſatas in una Eccleſia; ſed anima non poteſt eſſe ſponſa alterius quam Chriſti, quia cum dæmone fornicatur, nec eſt ibi matrimonium ſpirituale: & propter hoc quando mulier ſecundo nubit, nuptiæ non benedicuntur propter defectum ſacramenti.

Ad tertium dicendum, quod ſignificatio perfecta invenitur in ſecundo matrimonio ſecundum ſe conſiderato, non autem ſi conſideretur in ordine ad præcedens matrimonium; & ſic habet defectum ſacramenti.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum matrimonium impedit ſacramentum ordinis quan-

(a) *Al.* Ulterius dicendum.

quantum ad id quod habet de defectu ſacramenti, & non inquantum eſt ſacramentum.

EXPOSITIO TEXTUS.

Omnes quos in pœnitentia accipimus, ita noſtri filii ſunt ut in baptiſmo ſuſcepti: non ratione alicuius cognationis, ſed propter periculum evitandum, ut dictum eſt.

Paſchalis vero ſecundus poſt compaternitatem genitos copulari prohibet. Illa prohibitio nunc locum non habet, magis enim fuit propter quamdam honeſtatem quam propter aliquod vinculum.

Si quis ſuæ ſpiritualis commatris filiam fortuito ..... duxerit, maturiori ſervato conſilio habeat. Hoc ideo dicitur, quia ſpiritualis cognatio ad filium ſpiritualem tranſit a patre in filium naturalem, quia omnes filii naturales ſpiritualis patris ſunt ei fratres ſpirituales; non autem reſpectu patris: patri enim ſpirituali non fiunt filii ſpirituales filii naturales matris, nec e converſo.

Quia vero piaculare flagitium commiſit qui duabus commatribus, vel ſororibus nupſit, maga pœnitentia debet ei iniungi. Hoc eſt intelligendum, quando una illarum eſt facta commater alteri, poſtquam uxor eius eſt matrimonio conſummato, & per actum proprium: alias enim prohibetur, ut dictum eſt.

DISTINCTIO XLIII.

De reſurrectionis, & iudicii conditione.

POſtremo de conditione reſurrectionis, & modo reſurgentium, nec non & de iudicii, & miſericordiæ qualitate breviter diſſerendum eſt. Omnibus quæſtionibus quæ de hac re moveri ſolent, ſatisfacere non valeo: reſurrecturam tamen carnem omnium quicumque nati ſunt, atque naſcentur, & mortui ſunt, & morientur, nullatenus ambigere debet Chriſtianus. Ait enim Iſaias (cap. xxvi. 19.) „ Reſurgent mortui, & reſurgent qui erant in ſepulcris: " (1) & Apoſtolus (I. Theſs. iv. 12.) „ Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contriſtemini, „ ſicut & ceteri qui ſpem non habent (ſcilicet reſurrectionis.) Hoc enim vobis „ dicimus in verbo Domini, quia nos qui vivimus, qui reſidui ſumus, non prævenimus eos qui dormierunt: quoniam ipſe Dominus in iuſſu, & in voce Archangeli, & in tuba Dei deſcendet de cælo, & mortui qui in Chriſto ſunt, reſurgent „ primi. Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, ſimul rapiemur cum illis in „ nubibus obviam Chriſto in aera; & ſic ſemper cum Domino erimus. " His verbis & veritas reſurrectionis, & cauſa, atque ordo reſurgentium præclariſſime inſinuatur.

De voce tubæ,

CAuſa enim reſurrectionis mortuorum erit vox tubæ, quæ in adventu iudicis ab omnibus audietur, & cuius virtute excitabuntur mortui, & de monumentis reſurgent. Unde Propheta (Pſal. lxvii. 34.) „ Dabit voci ſuæ vocem virtutis, " ideſt effectum reſuſcitandi mortuos. Et Ioannes Evangeliſta (cap. v. 28.) „ Venit „ hora in qua omnes qui in monumentis ſunt, audient vocem Filii Dei: & procedent qui bona fecerunt, in reſurrectionem vitæ; qui vero mala egerunt, in reſurrectionem iudicii. " Si vero quæritur, cuius, vel qualis erit vox illa, Apoſtolus dicit, quod erit Archangeli, ideſt ipſius Chriſti, qui eſt Princeps Archangelorum. Vel vox erit alicuius, vel plurium Angelorum. Eademque dicitur tuba, quia erit manifeſta; & noviſſima, quia poſt eam non erit alia. Hæc tuba, ut ait Auguſtinus (epiſtola cxx. ad Honoratum cap. xxxiv.) eſt clamor de quo dicitur in Evangelio (Matth. xxv. 6.) „ Media nocte clamor factus eſt: ecce ſponſus venit, „ exite

(1) *Iuxta Septuaginta, ubi Vulgata*: Vivent mortui tui, interfecti mei reſurgent.

„ exite obviam ei. “ Tubæ nomine aliquid evidens, & præclarum ſignum intelligitur; quod vox Archangeli, & tuba Dei ab Apoſtolo dicitur; & in Evangelio vox Filii Dei, & clamor appellatur: quod ſignum mortui audient, & reſurgent.

De media nocte.

MEdia autem nocte dicitur venturus, ut ait Auguſtinus (ubi ſupra) non pro hora temporis, ſed quia tunc veniet, cum non ſperatur. Media ergo nocte, ſcilicet cum valde obſcurum erit, ideſt occultum, veniet: dies enim Domini ſicut fur in nocte, ita veniet. Poteſt tamen non incongrue intelligi mediæ noctis tempore venturus: quia, ut ait Caſſiodorus (ſuper Pſalm. CXVIII.) hoc tempore primogenita AEgypti percuſſa ſunt (Exod. XII.) quando etiam ſponſus venturus eſt. Pluribus etiam locis conteſtantur auctores, quod adventus Chriſti dicitur dies Domini, non pro qualitate temporis, ſed rerum: quia tunc cogitationes, & conſilia ſingulorum patebunt. Unde in Daniele (cap. VII. 9.) „ Vetuſtus (1) dierum ſedit, „ & libri aperti ſunt coram eo. “ Libri ſunt conſcientiæ ſingulorum, quæ tunc aperientur eis, vel aliis: & tunc implebitur: „ Nihil occultum quod non reveletur. “ (Matt. X. 26.) Adveniente autem ſummo iudice, non ſolum aeris tenebræ illuminabuntur, ſed abſcondita cordium manifeſtabuntur. Virtute ergo divina fiet ut cuique opera ſua bona, vel mala cuncta in memoriam revocentur, & mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuſet, vel excuſet hominem conſcientia, eaque teſte damnetur, vel ſalvetur.

De memoria electorum, ſi tunc præcedentia mala teneat.

HIc quæritur, utrum electis tunc adſit memoria præcedentium malorum, ſicut bonorum. Quædam auctoritates videntur tradere, bonos non habituros tunc memoriam præcedentium malorum, ideſt peccatorum, vel tormentorum. Ait enim Iſaias (cap. XXXV. 17.) „ Ego creo cælos novos, & terram novam: & non erunt „ in memoria priora, & non aſcendent ſuper cor; ſed gaudebitis in æternum. “ Item (ibid. 16.) „ Oblivioni traditæ ſunt anguſtiæ priores, & abſconditæ ab o„ culis noſtris. “ Quæ de futuro exponens Hieronymus ait: „ Oblivioni tradentur „ priora mala, quia forſitan in futuro priſtinæ converſationis memoria omnino de„ lebitur, ſuccedentibus bonis æternis, ne ſit pars malorum prioris anguſtiæ memo„ rari. “ Sed hæc, & ſimilia poſſunt accipi ſic ut non excludant memoriam præcedentium malorum, ſed ex ea moleſtiam, & læſionem amoveant. Non enim eorum memoria ſanctos contriſtabit, vel eorum beatitudinem obſcurabit, ſed gratiores Deo reddet. Unde ſuper Pſal. LXXXVIII. ait Gregorius: * „ Quomodo in æternum miſe„ ricordias Domini canit qui miſeriæ non meminit? Quomodo autem plena beatitu„ do, ſi memoria reatus mentem tangit? Sed ſæpe læti triſtium meminimus, & ſa„ ni dolorum meminimus ſine dolore, & inde amplius læti, & grati ſumus. “ Ex his apparet quod ſi priorum malorum memoriam ſancti habebunt in futuro, non eis tamen erit ad pœnam, vel gloriæ derogationem, ſed ad gratiarum actionem. Si vero quæritur, utrum peccata quæ fecerunt electi, prodeant tunc in notitiam omnium, ſicut mala damnandorum omnibus erunt nota; non legi hoc expreſſum in Scriptura. Unde non irrationabiliter putari poteſt, peccata hic per pœnitentiam tecta, & deleta, illic etiam tegi aliis; alia vero cunctis propalari.

(1) *Vulgata*: Antiquus dierum.

EX EDIT. P. NICOLAI. Nempe in Gloſſa ſuper illud, *Miſericordias Domini in æternum cantabo*, ubi nomine Caſſiodori refertur, ſed ex Gregorio ſumptum eſt Lib. IV. Moral. cap. XXXI.

De his qui vivi reperientur.

QUæri ſolet, utrum illi quos vivos inveniet Chriſtus, numquam omnino morituri ſint, an ipſo temporis puncto quo rapientur obviam Chriſto, ad immortalitatem mira celeritate ſint tranſituri. Non enim dicendum eſt fieri non poſſe ut dum per aerem in ſublime portantur in illo ſpatio & moriantur, & reviviſcant. Ad hunc autem ſenſum quo æſtimemus illos in parvo ſpatio & paſſuros mortem, & accepturos immortalitatem, Apoſtolus nos urgere videtur ubi dicit (I. Corinth. xv. 21.) „ Omnes in Chriſto vivificabuntur: (1) & alibi (ibid. 36.) „ Quod „ ſeminas non vivificatur, niſi prius moriatur. " Cur autem nobis incredibile videatur illam multitudinem corporum in aere quodammodo ſeminari, atque ibi protinus immortaliter, & incorruptibiliter reviviſcere, cum credamus in ictu oculi futuram reſurrectionem, & (2) in membra ſine fine victura, tanta velocitate rediturum antiquiſſimorum cadaverum pulverem? Sed vellem de his potius audire doctiores. Si ergo ſanctos qui reperientur Chriſto veniente viventes, eique obviam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros, & ad eadem mox immortalia redituros; nullas in verbis Apoſtoli patiemur anguſtias, generaliter accipientes illud quod dictum eſt (I. Corinth. xv. 51.) „ Omnes quidem reſurgemus „ (ſcilicet tam boni quam mali) ſed non omnes immutabimur, " ſcilicet in ſolemnitatem reſurrectionis. De hoc etiam Ambroſius (Ambroſiaſter in I. Theſſ. iv.) ait: „ In ipſo raptu eorum qui vivi reperientur, mors erit, & reſurrectio, ubi ani- „ ma quaſi per ſoporem egreſſa de corpore, eidem in momento (3) reddetur. " E contra vero ſcribens ad Marcellam Hieronymus teſtari videtur, dicens quoſdam in fine ſæculi adveniente Chriſto non eſſe morituros, ſed vivos repertos in immortalitatem repente mutandos. Horum autem quod verius ſit, non eſt humani iudicii diffinire.

Quomodo intelligitur Chriſtus iudex vivorum, & mortuorum.

HIs autem adiiciendum eſt, dupliciter intelligi quod dicitur: Chriſtus iudicaturus eſt vivos, & mortuos. Aut enim vivi accipiuntur qui in adventu eius vivi reperientur, licet in raptu moriantur, & mortui qui ante deceſſerant; vel vivi, & mortui quidem accipiuntur iuſti, & iniuſti.

Quomodo omnes incorrupti.

CUmque ex prædictis ſane credi valeat omnes reſurrecturos, credendum eſt etiam quod omnes reſurgent incorrupti, non utique impaſſibiles, quia mortem patientur æternam; ſed ſine diminutione membrorum omnia humani corporis habituri membra, nec tamen gloria, ac (4) ſpe impaſſibilitatis induentur.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de ſacramentis quæ pertinent ad Eccleſiæ præſentem ſtatum, in parte iſta incipit determinare de his quæ pertinent ad Eccleſiæ ultimum terminum, ſcilicet de reſurrectione, & de remuneratione. Dividitur ergo hæc pars in duas. In prima parte determinat ea quæ pertinent ad corporum reſurrectionem; in ſecunda ea quæ pertinent ad remunerationem, ad quam etiam reſurrectio ordinatur, xlv. diſt. ibi, *Præterea ſciendum eſt, quod omnes animæ (ut ait Auguſtinus) cum de hoc ſæculo exierint, diverſas habent receptiones*. Prima in duas. In prima determinat de reſurrectione, & circumſtantiis eius; in ſecunda de qualitate reſurgentium, xliv. diſt. ibi, *Solent autem percontari, & quærere, an in eadem ætate, & ſtatura corporis omnes reſurrecturi ſint*. Prima in duas. In prima probat reſurrectionem futuram eſſe. In ſecunda determinat quaſdam reſurrectionis circumſtantias, ibi, *Cauſa enim reſurrectionis mor-*

(1) *Nicolai* & ibidem. (2) *Al.* in memoria. (3) *Al.* reddatur. (4) *Forte* ſpecie.

mortuorum erit vox tubæ. Et circa hoc tria facit. Primo determinat reſurrectionis cauſam; ſecundo tempus, ibi, *Media autem nocte dicitur venturus*; tertio reſurrectionis terminum ibi, *Quæri ſolet, utrum illi quos vivos inveniet Chriſtus, numquam omnino morituri ſunt &c.* Circa ſecundum duo facit. Primo determinat reſurrectionis tempus. Secundo ex dictis movet quamdam dubitationem, ibi, *Hic quæritur, utrum electis tunc adſit memoria præcedentium malorum*. Tertia etiam pars dividitur in duas. In prima determinat terminum reſurrectionis a quo, ſcilicet a morte; ſecundo terminum ad quem, ſcilicet integritatem corporis, ibi, *Cumque ex prædictis ſane credi valeat, omnes reſurrecturos*, *credendum eſt etiam quod omnes reſurgent incorrupti, non utique impaſſibiles*. Circa primum duo facit. Primo inquirit, utrum omnes moriantur, ut a morte reſurgere poſſint. Secundo explanat quoddam quod circa determinata dubium eſſe poſſet, ibi, *His autem adiiciendum eſt*.

QUAESTIO I.

Hic quæruntur quinque.
Primo. De ipſa reſurrectione.
Secundo. De cauſa eius.
Tertio. De tempore.
Quarto. De termino a quo erit reſurrectio, quia de termino ad quem in ſequenti dicetur.
Quinto. De memoria, & cognitione reſurgentium.

ARTICULUS I.

Utrum corporum reſurrectio ſit futura.

IV. cont. Gent. cap. lxxix. lxxx. *&* lxxxi. *& I. Corinth.* xv. *lect.* vii.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod corporum reſurrectio non ſit futura. Iob xiv. 12. *Homo, cum dormierit, non reſurget, donec atteratur cælum*. Sed cælum numquam atteretur: quia terra, de qua minus videtur, in æternum ſtat, ut patet Eccle. 1. Ergo homo mortuus numquam reſurget.

2. Præterea. Dominus Matth. xxii. 32. probat reſurrectionem per auctoritatem illam, *Ego ſum Deus Abraham, Deus Iſaac, Deus Iacob*: quia *non eſt Deus mortuorum, ſed viventium*. Sed conſtat quod quando illa verba dicebantur, Abraham, Iſaac, & Iacob non vivebant corpore, ſed ſolum anima. Ergo reſurrectio non erit corporum, ſed ſolum animarum.

3. Præterea. Apoſtolus I. Corinth. xv. videtur probare reſurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita ſuſtinent ſancti; qui ſi in hac vita tantum confidentes eſſent, miſerabiliores eſſent omnibus hominibus. Sed ſufficiens remuneratio omnium laborum hominis poteſt eſſe in anima tantum: non enim oportet quod inſtrumentum ſimul cum operante remuneretur: corpus enim animæ inſtrumentum eſt, unde etiam in purgatorio ubi animæ puniuntur pro his quæ geſſerunt in corpore, anima ſine corpore punitur. Ergo non oportet ponere reſurrectionem corporum, ſed ſufficit ponere reſurrectionem animarum, quæ eſt dum transferuntur de morte culpæ, & miſeriæ in vitam gratiæ, & gloriæ.

4. Præterea. Ultimum rei eſt perfectiſſimum in re, quia per illud attingit finem ſuum. Sed perfectiſſimus ſtatus animæ eſt ut ſit a corpore ſeparata: quia in hoc ſtatu conformior eſt Deo, & Angelis, & magis pura, quaſi ſeparata ab omni extranea natura. Ergo ſeparatio a corpore eſt ultimus ſtatus eius; & ita ex hoc ſtatu non redit ad corpus, ſicut nec ex viro ſit puer.

5. Præterea. Mors corporalis in pœnam homini eſt inflicta pro prima prævaricatione, ut patet Geneſ. ii. ſicut & mors ſpiritualis, quæ eſt ſeparatio animæ a Deo, eſt inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte ſpirituali numquam redeunt ad vitam poſt ſententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regreſſus; & ſic reſurrectio non erit.

Sed contra eſt quod dicitur Iob xix. 25. *Scio quod redemptor meus vivit, & in noviſſimo die de terra ſurrecturus ſum, & rurſum circumdabor pelle mea*. Ergo reſurrectio erit etiam corporum.

Præterea. Donum Chriſti eſt maius quam peccatum Adæ, ut patet Rom. v. Sed mors per peccatum introducta eſt: quia ſi peccatum non fuiſſet, mors nulla eſſet. Ergo per donum Chriſti a morte reparabitur ad vitam.

Præterea. Membra debent eſſe corpori conformia. Sed caput noſtrum vivit, & in æternum vivet in corpore, & anima: quia *reſurgens ex mortuis iam non moritur*, ut patet Rom. vi. 9. Ergo & homines, qui ſunt eius membra, vivent in corpore, & anima, & ſic oportet carnis reſurrectionem eſſe.

QUAE-

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod reſurrectio non erit omnium generaliter. In Pſalmo enim I. 2. dicitur: *Non reſurgent impii in iudicio*. Sed reſurrectio non erit hominum niſi tempore iudicii univerſalis. Ergo impii nullo modo reſurgent.

2. Præterea. Daniel. XII. 2. dicitur: *Multi de his qui dormiunt in pulvere, evigilabunt*. Sed hæc locutio quamdam (a) partitionem importat. Ergo non omnes reſurgent.

3. Præterea. Per reſurrectionem homines conformantur Chriſto reſurgenti: unde I. Corinth. xv. concludit Apoſtolus, quod ſi Chriſtus reſurrexit, & nos reſurgemus. Sed illi ſoli debent Chriſto reſurgenti conformari qui ipſius imaginem portaverunt, quod eſt ſolum bonorum. Ergo ipſi ſoli reſurgent.

4. Præterea. Pœna non dimittitur niſi ablata culpa. Sed mors corporalis eſt pœna originalis peccati. Ergo cum non (b) omnibus ſit dimiſſum originale peccatum, non omnes reſurgent.

5. Præterea. Sicut per gratiam Chriſti renaſcimur, ita per gratiam eius reſurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, numquam poterunt renaſci. Ergo nec reſurgere poterunt; & ſic non omnes reſurgent.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan v. 28. *Omnes qui in monumentis ſunt, audient vocem Filii Dei, & qui audierint, vivent*. Ergo omnes mortui reſurgent.

Præterea. I. Corinth. xv. 51. dicitur: *Omnes quidem reſurgemus*.

Præterea. Reſurrectio ad hoc neceſſaria eſt, ut reſurgentes recipiant pro meritis pœnam, vel præmium. Sed omnibus debetur pœna, vel præmium pro merito proprio, ſicut adultis, vel alieno, ſicut parvulis. Ergo omnes reſurgent.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod reſurrectio ſit naturalis. Quia, ſicut dicit Damaſcenus in III. Lib. (de Fide orthod. cap. VII.) *quod communiter in omnibus reſpicitur, naturam characterizat in his quæ ſub ipſa ſunt atomis*. Sed reſurrectio in omnibus communiter invenitur. Ergo eſt naturalis.

2. Præterea. Gregorius dicit (XIV. Moral. cap. XIV.) *Qui reſurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie niſi reſurrectionem noſtram mundus in elementis ſuis imitatur?* Et ponit exemplum de luce, quæ quaſi moriendo oculis ſubtrahitur, & rurſus quaſi reſurgendo revocatur; & de arbuſtis, quæ viriditatem amittunt, & rurſus quaſi reſurgentia reparantur; & de ſeminibus, quæ putreſcendo moriuntur, & rurſum germinando quodammodo reſurgunt: quod etiam exemplum Apoſtolus ponit I. Corinth. xv. Sed nihil poteſt ex naturalibus operibus ratione cognoſci niſi naturale. Ergo reſurrectio erit naturalis.

3. Præterea. Illa quæ ſunt præter naturam, non multo tempore manent, quia ſunt quaſi violenta. Sed vita quæ per reſurrectionem reparatur, in æternum manebit. Ergo reſurrectio erit naturalis.

4. Præterea. Illud ad quod tota naturæ expectatio intendit, maxime videtur eſſe naturale. Sed reſurrectio, & glorificatio ſanctorum eſt huiuſmodi, ut patet Rom. VIII. Ergo reſurrectio erit naturalis.

5 Præterea. Reſurrectio eſt motus quidam ad perpetuam coniunctionem animæ & corporis. Sed motus eſt naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet in V. Phyſic. (text lx. & deinceps.) Perpetua autem coniunctio animæ & corporis erit naturalis: quia cum anima ſit proprius motor corporis, habet ſibi corpus proportionatum; & ita in perpetuum eſt naturaliter vivificabile ab ipſa, ſicut ipſa in perpetuum vivit. Ergo reſurrectio erit naturalis.

Sed contra. A privatione in habitum non ſit regreſſus ſecundum naturam. Sed mors eſt privatio vitæ. Ergo reſurrectio, per quam eſt reditus de morte ad vitam, non eſt naturalis.

Præterea. Ea quæ ſunt unius ſpeciei, unum habent determinatum modum originis: unde animalia quæ generantur ex putrefactione, & ex ſemine, numquam ſunt unius ſpeciei, ut dicitur a Commentatore in VIII. Phyſic. (comm. XLVI.) Sed naturalis modus quo homo oritur, eſt generatio eius ex ſimili in ſpecie, quod non erit in reſurrectione: quare non eſt naturalis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſecundum diverſas ſententias de ultimo fine hominis diverſificatæ ſunt ſententiæ ponentium, vel negantium reſurrectionem. Ultimus enim finis hominis quem omnes

(a) *Al.* participationem. (b) *Al.* omne.

omnes homines naturaliter deſiderant , eſt beatitudo : quam quidam homini poſſe provenire in hac vita poſuerunt : unde non cogebantur ponere aliam vitam poſt iſtam , in qua homo ultimam ſuam perfectionem conſequeretur ; & ſic reſurrectionem negabant. Sed hanc opinionem ſatis probabiliter excludit varietas fortunæ, & infirmitas humani corporis, ſcientiæ , & virtutis imperfectio, & inſtabilitas, quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur , ut Auguſtinus proſequitur in fine de Civ. Dei. Et ideo alii poſuerunt aliam vitam eſſe poſt hanc vitam, inquantum homo ſecundum animam tantum vivebat poſt mortem : & hanc vitam ponebant ſufficere ad naturale deſiderium implendum de beatitudine conſequenda. Unde Porphyrius dicebat , ut Auguſtinus dicit in Lib. de Civ. Dei (XXII. cap. xxvi.) quod animæ, ad hoc quod beata ſit , omne corpus fugiendum eſt : unde tales reſurrectionem non ponebant. Huiuſmodi autem opinionis apud diverſos diverſa erant falſa fundamenta. Quidam enim hæretici poſuerunt omnia corporalia eſſe a malo principio, ſpiritualia vero a bono : & ſecundum hoc oportebat quod anima ſumme perfecta non eſſet, niſi a corpore ſeparata , per quod a ſuo principio diſtrahitur , cuius participatio ipſam beatam facit : & ideo omnes hæreticorum ſectæ quæ ponunt corporalia a diabolo eſſe creata , vel formata , negant corporum reſurrectionem. Huiuſmodi autem fundamenti falſitas in ſecundi Libri principio oſtenſa eſt . Quidam vero poſuerunt totam hominis naturam in anima conſtare , ita ut anima corpore uteretur ſicut inſtrumento , aut ſicut nauta navi : unde ſecundum hanc opinionem ſequitur quod ſola anima beatificata naturali deſiderio beatitudinis non fruſtraretur; & ſic non oportet ponere reſurrectionem. Sed hoc fundamentum ſufficienter *Philoſophus* in II. de Anima (text. vii. & xxiv.) deſtruit , oſtendens animam corpori ſicut formam materiæ uniri . Et ſic patet quod ſi in hac vita homo non poteſt eſſe beatus , neceſſe eſt reſurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum , quod cælum numquam attereretur quantum ad ſubſtantiam, ſed attereretur quantum ad effectum virtutis , per quam movet ad generationem , & corruptionem inferiorum , ratione cuius dicit Apoſtolus I. Corinth. vii. 31. *Præterit figura huius mundi.*

Ad ſecundum dicendum, quod anima Abrahæ non eſt, proprie loquendo , ipſe Abraham, ſed eſt pars eius; & ſic de aliis : unde vita animæ Abrahæ non ſufficeret ad hoc quod Abraham ſit vivens , vel quod Deus Abraham ſit Deus viventis; ſed exigitur vita totius coniuncti, ſcilicet animæ, & corporis: quæ quidem vita quamvis non eſſet actu quando verba proponebantur , erat tamen in ordine utriuſque partis ad reſurrectionem . Unde Dominus per verba illa ſubtiliſſime , & efficaciter probat reſurrectionem.

Ad tertium dicendum , quod anima non comparatur ad corpus ſolum ut operans ad inſtrumentum quo operatur , ſed etiam ut forma ad materiam : unde operatio eſt coniuncti, & non tantum animæ, ut patet per Philoſophum in I. de Anima (text. com. xii. xiv. & xvi.) Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipſe homo compoſitus ex anima & corpore operis ſui mercedem accipiat. Venialia autem ſicut dicunt peccata quaſi diſponentia ad peccandum, non quod ſimpliciter habeant, & perfecte rationem peccati ; ita pœna quæ eis redditur in purgatorio , non eſt ſimpliciter retributio, ſed magis purgatio quædam , quæ ſeorſum fit in corpore per mortem , & incinerationem, & in anima per purgatorium ignem.

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus perfectior eſt ſtatus animæ in corpore quam extra corpus , quia eſt pars totius compoſiti, & omnis pars integralis materialis eſt reſpectu totius; quamvis ſit Deo conformior ſecundum quid. Tunc enim, ſimpliciter loquendo , eſt aliquid maxime Deo conforme quando habet quidquid ſuæ naturæ conditio requirit , quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur : unde cor animalis magis eſt conforme Deo in mobili quando movetur quam quando quieſcit , quia perfectio cordis eſt etiam moveri , & eius quies eſt eius deſtructio.

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis introducta eſt per peccatum Adæ, quod eſt morte Chriſti deletum : unde pœna illa non manet in perpetuum . Sed peccatum mortale, quod mortem æternam per impœnitentiam inducit, ultra non expiabitur : & ideo mors illa æterna erit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ea quorum ratio ſumitur ex natura ſpeciei, oportet ſimiliter inveniri in omnibus quæ ſunt ſpeciei eiuſdem. Talis autem eſt reſurrectio : hæc enim eſt eius ratio , ut ex di-

ctis

Digitized by Google

ctis patet, quod anima in perfectione ultima ſpeciei humanæ eſſe non poteſt a corpore ſeparata: unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore ſeparata: & ideo neceſſe eſt, ſicut unum, ita omnes reſurgere.

Ad primum ergo dicendum, quod Pſalmiſta loquitur de ſpirituali reſurrectione, qua impii non reſurgent in iudicio diſcuſſionis conſcientiæ, ut Gloſſa exponit. Vel loquitur de impiis qui ſunt omnino infideles, qui non reſurgent ut iudicentur, iam enim iudicati ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus (de Civ. Dei Lib. XX. cap. XXIII.) exponit, *multi*, ideſt omnes; & hic modus loquendi frequenter invenitur in ſacra Scriptura. Vel perditio poteſt intelligi quantum ad pueros damnatos, qui quamvis reſurgant, non proprie dicuntur evigilare, cum nec ſenſum pœnæ, nec gloriæ habituri ſint: vigilia enim eſt ſolutio ſenſus.

Ad tertium dicendum, quod tam boni quam mali conformantur Chriſto, vivendo in hac vita, in his quæ ad naturam ſpeciei pertinent, non autem in his quæ ad ad gratiam ſpectant: & ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vitæ naturalis, non autem in ſimilitudine gloriæ, ſed ſoli boni.

Ad quartum dicendum, quod mortem, quæ eſt pœna originalis peccati, illi qui in originali decedunt, exolverunt moriendo: unde non obſtante culpa originali poſſunt a morte reſurgere. Pœna enim originalis peccati magis eſt mori quam morte detineri.

Ad quintum dicendum, quod renaſcimur per gratiam Chriſti nobis datam, ſed reſurgimus per gratiam Chriſti, qua factum eſt ut noſtram naturam ſuſciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur: unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per ſuſceptionem gratiæ, tamen reſurgunt propter conformitatem naturæ ad ipſum, quam conſecuti ſunt ad perfectionem humanæ ſpeciei pertingentes.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod motus, ſive actio aliqua ſe habet ad naturam tripliciter. Eſt enim aliquis motus, ſive actio, cuius natura nec eſt principium, nec terminus: & alius motus quandoque eſt a principio ſupra naturam, ut patet de glorificatione corporis, quandoque autem a principio alio quocumque, ſicut patet de motu violento lapidis ſurſum, qui terminatur ad quietem violentam. Eſt etiam aliquis motus cuius principium, & terminus eſt natura, ut patet in motu lapidis deorſum. Eſt etiam aliquis motus cuius terminus eſt natura, ſed non principium, ſed quandoque aliquid ſupra naturam, ſicut patet in illuminatione cæci, quia viſus naturalis eſt, ſed illuminationis principium eſt ſupra naturam; quandoque autem aliud, ut patet in acceleratione florum, vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium ſit natura, & non terminus, eſſe non poteſt: quia principia naturalia ſunt ad determinatos effectus diffinita, ultra quos ſe extendere non poſſunt. Operatio ergo, vel motus primo modo ſe habens ad naturam nullo modo poteſt dici naturalis; ſed vel eſt miraculoſa, ſi ſit a principio ſupra naturam; vel violenta, ſi ſit ab alio quocumque principio. Operatio autem, vel motus ſecundo modo ſe habens ad naturam, eſt ſimpliciter naturalis. Sed operatio quæ tertio modo ſe habet ad naturam, non poteſt dici ſimpliciter naturalis, ſed ſecundum quid, inquantum ſcilicet perducit ad id quod ſecundum naturam eſt; ſed vel dicitur miraculoſa, vel artificialis, vel violenta. Naturale enim proprie dicitur quod ſecundum naturam eſt: ſecundum naturam autem eſſe dicitur habens naturam, & quæ conſequuntur naturam, ut patet in II. Phyſic. (text. IV. & V.) Unde motus, ſimpliciter loquendo, non poteſt dici naturalis, niſi eius principium ſit natura. Reſurrectionis autem principium natura eſſe non poteſt, quamvis ad vitam naturæ reſurrectio terminetur. Natura enim eſt principium motus in eo in quo eſt, vel activum, ut patet in motu gravium, & levium, & in alterationibus naturalibus animalium; vel paſſivum, ut patet in generatione ſimplicium corporum. Paſſivum autem principium naturalis generationis eſt potentia paſſiva naturalis, quæ ſemper habet aliquam potentiam activam ſibi reſpondentem in natura, ut dicitur IX. Metaph. (text. 11.) Nec differt quantum ad hoc ſive reſpondeat paſſivo principio activum principium in natura reſpectu ultimæ perfectionis, ſcilicet formæ; ſive reſpectu diſpoſitionis quæ eſt neceſſitas ad formam ultimam, ſicut eſt in generatione hominis ſecundum poſitionem fidei; vel etiam de omnibus aliis ſecundum opinionem Platonis, & Avicennæ. Nullum autem activum principium reſurrectionis eſt in natura neque reſpectu coniunctionis animæ ad corpus, neque reſpectu diſpoſitionis quæ eſt neceſſitas ad talem coniunctionem, quia

quia talis diſpoſitio non poteſt a natura induci niſi determinato modo per viam generationis ex ſemine. Unde etſi ponatur eſſe aliqua potentia paſſiva ex parte corporis, ſeu etiam inclinatio quæcumque ad animæ conjunctionem, non eſt talis quod ſufficiat ad rationem motus naturalis: unde reſurrectio, ſimpliciter loquendo, eſt miraculoſa, non naturalis, niſi ſecundum quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus loquitur de illis quæ inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturæ creatis: non enim ſi divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, ſicut tempore diluvii factum eſt, propter hoc albedo eſſet proprietas naturalis hominis, vel eſſe in tali loco.

Ad ſecundum dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoſcitur aliquid (*a*) non naturale ratione demonſtrante; ſed ratione perſuadente poteſt cognoſci aliquid ſupra naturam: quia eorum quæ ſupra naturam ſunt, ea quæ ſunt in natura, aliquam ſimilitudinem repræſentant, ſicut unio corporis & animæ repræſentat unionem ſpiritus ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magiſter in II. diſt. 1. dixit, & ſimili modo exempla quæ Apoſtolus, & Gregorius inducunt, fidei reſurrectionis perſuaſive adminiculantur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de operatione illa quæ determinatur ad id quod non eſt per naturam, ſed naturæ contrarium; hoc autem non eſt in reſurrectione: & ideo non eſt ad propoſitum.

Ad quartum dicendum, quod tota operatio naturæ eſt ſub operatione divina, ſicut operatio inferioris artis ſub operatione ſuperioris: unde ſicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem ad quem non pervenitur niſi operatione artis ſuperioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota naturæ expectatio tendit, non poteſt perveniri operatione naturæ, & propter hoc conſecutio ejus non eſt naturalis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non poſſit eſſe motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen poteſt eſſe motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſti reſurrectio ſit cauſa noſtræ reſurrectionis.

III. P. quæſt. LVI. *art.* 1. *&* 2. *& I. ad Theſſ. cap.* IV. *lect.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſti reſurrectio non ſit cauſa noſtræ reſurrectionis. Poſita enim cauſa ponitur effectus. Sed poſita reſurrectione Chriſti non eſt ſecuta ſtatim reſurrectio aliorum mortuorum. Ergo reſurrectio ejus non eſt cauſa noſtræ reſurrectionis.

2. Præterea. Effectus non poteſt eſſe, niſi cauſa præceſſerit. Sed reſurrectio mortuorum eſſet, etiamſi Chriſtus non reſurrexiſſet: erat enim alius modus poſſibilis Deo ut homo liberaretur. Ergo reſurrectio Chriſti non eſt cauſa noſtræ reſurrectionis.

3. Præterea. Idem eſt factivum unius in tota una ſpecie. Sed reſurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo reſurrectio Chriſti non ſit cauſa ſui ipſius, non erit cauſa aliarum reſurrectionum.

4. Præterea. In effectu relinquitur aliquid de ſimilitudine cauſæ. Sed reſurrectio ad minus quorumdam, ſcilicet malorum, non habet aliquid ſimile reſurrectioni Chriſti. Ergo reſurrectionis illorum non erit cauſa reſurrectio Chriſti.

Sed contra. Illud quod eſt primum in quolibet genere, eſt cauſa eorum quæ ſunt poſt, ut patet in II. Metaph. (text. IV.) Sed Chriſtus ratione ſuæ reſurrectionis corporalis dicitur primitiæ (*b*) dormientium I. Corinth. V. & primogenitus mortuorum Apoc. 1. Ergo ſua reſurrectio eſt cauſa reſurrectionis aliorum.

Præterea. Reſurrectio Chriſti magis convenit cum noſtra reſurrectione corporali quam cum reſurrectione ſpirituali, quæ eſt per juſtificationem. Sed reſurrectio Chriſti eſt cauſa juſtificationis noſtræ, ut patet Roman. IV. 25. *Reſurrexit propter juſtificationem noſtram.* Ergo eſt cauſa noſtræ reſurrectionis corporalis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod vox tubæ non ſit cauſa reſurrectionis noſtræ. Dicit enim Damaſcenus (Lib. IV. de Fid. orth. cap. XXVIII.) *Crede reſurrectionem futuram divina voluntate, virtute, & nutu.* Ergo cum hæc

(*a*) *Al.* ratione demonſtrante non naturale. (*b*) *Al. deeſt* dormientium.

hæc ſint ſufficiens cauſa reſurrectionis, non oportet ponere cauſam eius vocem tubæ.

2. Præterea. Fruſtra vox emittitur ad eum qui audire non poteſt. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non eſt conveniens quod vox aliqua formetur ad reſuſcitandum eos.

3. Præterea. Si vox aliqua ſit cauſa reſurrectionis, hoc non erit niſi per virtutem divinitus voci datam: unde ſuper illud Pſalm. lxvii. 34. *Dabit voci ſuæ vocem virtutis*, dicit Gloſſa, „ reſuſcitandi corpora. " Sed ex quo potentia data eſt, quamvis alicui miraculoſe detur, tamen actus qui ſequitur, eſt naturalis, ſicut patet in cæcis miraculo ſe illuminatis, qui naturaliter vident. Ergo ſi vox aliqua eſſet cauſa reſurrectionis, reſurrectio eſſet naturalis; quod falſum eſt.

Sed contra eſt quod dicitur I. Theſſal. iv. 15. *Ipſe Dominus . . . in tuba Dei deſcendet de cælo, & mortui qui in Chriſto ſunt, reſurgent primi.*

Præterea. Ioan. v. 25. & 28. dicitur: *Qui in monumentis ſunt, audient vocem Filii Dei, & qui audierint, vivent.* Hæc autem vox dicitur tuba, ut in littera patet. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nullo modo ad reſurrectionem Angeli operentur. Quia maioris virtutis eſt oſtenſiva reſurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando homines generantur, anima non infunditur corpori mediantibus Angelis. Ergo nec reſurrectio, quæ eſt iterata coniunctio animæ corpori, fiet miniſterio Angelorum.

2. Præterea. Si ad aliquos Angelos hoc miniſterium pertineat, maxime videtur pertinere ad Virtutes, quarum eſt miracula facere. Sed eis non aſcribitur, ſed Archangelis, ut in littera patet. Ergo reſurrectio non fiet miniſterio Angelorum.

Sed contra eſt quod dicitur I. Theſſal. iv. quod Dominus in voce Archangeli deſcendet de cælo, & mortui reſurgent. Ergo reſurrectio mortuorum miniſterio angelico complebitur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod Chriſtus ratione humanæ naturæ dicitur Dei & hominum mediator, ut in III. Lib. diſt. xix. (quæſt. unic. art. 5. quæſtiunc. 2. & 3.) dictum eſt: unde divina dona a Deo in homines mediante Chriſti humanitate proveniunt. Sicut (*a*) ergo a morte ſpirituali liberari non poſſumus niſi per gratiæ donum divinitus datum, ita nec a morte corporali niſi per reſurrectionem divina virtute factam: & ideo ſicut Chriſtus primitias gratiæ ſuſcepit divinitus, & eius gratia eſt cauſa noſtræ gratiæ: quia *de plenitudine eius nos omnes accepimus, gratiam pro gratia*: Ioan. i. 16. ita in ipſo inchoata eſt reſurrectio, & reſurrectio ſua cauſa eſt noſtræ reſurrectionis, ut ſic Chriſtus, inquantum eſt Deus, ſit prima cauſa noſtræ reſurrectionis quaſi æquivoca; ſed inquantum eſt Deus & homo reſurgens, eſt cauſa proxima, & quaſi univoca noſtræ reſurrectionis. Cauſa autem univoca agens producit effectum in ſimilitudine ſuæ formæ: unde non ſolum eſt cauſa efficiens, ſed exemplaris illius effectus. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipſa forma, per quam attenditur ſimilitudo agentis ad effectum, eſt directe principium actionis qua producitur ille effectus, ſicut calor in igne calefaciente. Quandoque autem illius actionis qua effectus producitur, non eſt principium primo & per ſe ipſa forma ſecundum quam attenditur ſimilitudo, ſed principia illius formæ; ſicut ſi homo albus generet hominem album, ipſa albedo generantis non eſt principium generationis activæ, & tamen albedo generantis dicitur cauſa albedinis generati, quia principia albedinis in generante ſunt principia generativa facientia albedinem in generato: & per hunc modum reſurrectio Chriſti eſt cauſa noſtræ reſurrectionis: quia illud quod facit reſurrectionem Chriſti, qui eſt cauſa efficiens univoca noſtræ reſurrectionis, agit ad reſurrectionem noſtram, ſcilicet virtus Divinitatis ipſius Chriſti, quæ ſibi, & Patri communis eſt: unde dicitur Roman. viii. 11. *Qui ſuſcitavit Ieſum Chriſtum a mortuis, vivificabit mortalia corpora noſtra.* Sed ipſa reſurrectio Chriſti virtute Divinitatis adiunctæ eſt cauſa quaſi inſtrumentalis reſurrectionis noſtræ: operationes enim divinæ agebantur mediante carne Chriſti quaſi quodam organo, ſicut ponit exemplum Damaſcenus in III. Lib. (de Fid. orthod. cap. xv.) de tactu corporali quo mundavit leproſum, Matth. viii.

Ad primum ergo dicendum, quod cauſa ſufficiens ſtatim producit effectum ſuum ad quem ordinatur immediate, (*b*) non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque ſit ſufficiens; ſicut calor, quantumcumque ſit intenſus, non ſtatim in primo inſtanti cauſat calorem, ſed ſtatim incipit movere ad calorem, quia calor eſt effectus eius mediante motu. Reſurrectio

(a) *Al. deeſt* ergo. (b) *Al.* non autem ad effectum. *Nicolai*: non ſic autem effectum.

rectio autem Chriſti dicitur cauſa noſtræ reſurrectionis, ut dictum eſt, non quia ipſa agat reſurrectionem noſtram, ſed mediante principio ſuo, ſcilicet virtute divina, quæ noſtram reſurrectionem faciet ad ſimilitudinem reſurrectionis Chriſti. Virtus autem omnia operatur mediante voluntate, quæ eſt propinquiſſima effectui: unde non oportet quod ſtatim reſurrectione Chriſti facta, noſtra reſurrectio ſit ſecuta; ſed tunc ſequitur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus divina non alligatur cauſis aliquibus ſecundis, quin effectus illarum poſſet immediate, vel aliis cauſis mediantibus producere; ſicut poſſet generationem inferiorum corporum cauſare etiam motu cæli non exiſtente; & tamen ſecundum ordinem quem in rebus ſtatuit, motus cæli eſt cauſa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam ſecundum ordinem quem rebus humanis divina providentia præfixit, reſurrectio Chriſti eſt cauſa noſtræ reſurrectionis; potuit tamen alium ordinem præfigere; & tunc eſſet alia cauſa noſtræ reſurrectionis, qualem Deus ordinaſſet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando omnia quæ ſunt in una ſpecie, habent eumdem ordinem ad cauſam primam illius effectus qui eſt inducendus in totam ſpeciem. Sic autem non eſt in propoſito: quia humanitas Chriſti propinquior eſt Divinitati, cuius virtus eſt prima cauſa reſurrectionis, quam humanitas aliorum: unde reſurrectio Chriſti cauſatur a Divinitate immediate, ſed reſurrectio aliorum mediante Chriſto homine reſurgente.

Ad quartum dicendum, quod reſurrectio omnium hominum habebit aliquid de ſimilitudine reſurrectionis Chriſti, (*a*) quod ſcilicet pertinet ad vitam naturæ, ſecundum quam omnes Chriſto fuerunt conformes: & ideo omnes reſurgunt in vitam immortalem. Sed in ſanctis, qui fuerunt Chriſto conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quæ ſunt gloriæ.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod cauſam effectui oportet aliquo modo coniungi: quia movens & motum, faciens & factum ſunt ſimul, ut probatur in VII. Phyſic. (text. x. xi. xii.) Chriſtus autem reſurgens eſt cauſa univoca noſtræ reſurrectionis, ut ſupra dictum eſt: unde oportet quod in reſurrectione corporum communi aliquo ſigno corporali dato Chriſtus reſurgens operetur: quod quidem ſignum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Chriſti reſurrectionem impetrantis, ſicut imperavit mari, & ceſſavit tempeſtas, Matth. viii. Quidam vero dicunt, quod hoc ſignum nihil aliud erit quam ipſa præſentatio evidens Filii Dei in mundo, de qua dicitur Matth. xxiv. 27. (*b*) *Sicut fulgur quod venit ab oriente, & apparet in occidente, ita erit adventus Filii hominis*. Et innituntur auctoritati Gregorii, qui dicit * (Lib. XXXIX. Moral. cap. xxxii.) quod tubam ſonare nihil aliud eſt quam mundo ut iudicem Filium demonſtrare. Et ſecundum hoc ipſa apparitio Filii Dei vox eius dicitur: quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem ſicut imperanti, unde in iuſſu venire dicitur I. Theſſal. iv. & ſic eius apparitio inquantum habet vim cuiuſdam imperii, vox eius dicitur: & hæc vox quæcumque ſit, quandoque dicitur clamor quaſi præconis ad iudicium citantis; quandoque autem dicitur ſonus tubæ, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur, vel propter convenientiam ad uſum tubæ qui erat in veteri teſtamento: tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad prælium, & vocabantur ad feſtum. Reſurgentes autem congregantur ad concilium iudicii, ad prælium quo orbis terrarum pugnabit contra inſenſatos, ad feſtum æternæ ſolemnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus in verbis illis circa materialem cauſam reſurrectionis tria tangit, ſcilicet voluntatem divinam quæ imperat, virtutem quæ exequitur, & facilitatem exequendi in hoc quod nutum adiunxit ad ſimilitudinem eorum quæ in nobis ſunt: illud enim valde facile eſt nobis facere quod ſtatim ad dictum noſtrum fit; ſed multo maior apparet facilitas, ſi ante verbum prolatum ad primum ſignum voluntatis, quod nutus dicitur, executio noſtræ voluntatis per miniſtros fiat: & talis noſter nutus eſt quædam cauſa prædictæ executionis, inquantum per ipſum inducuntur alii ad noſtram voluntatem explendam; nutus autem divinus, quo fiet reſur-

(a) *Nicolai*: illud ſcilicet quod pertinet. (b) Vulgata: *Sicut enim fulgur venit ab oriente, & paret uſque in occidentem; ita erit & adventus &c.*

EX EDIT. P. NICOLAI. * Sub his verbis expreſſe non occurrit, ſed ſic in Paſtorali part. iii. cap. iv. præconis officium eſſe ut ante adventum iudicis, qui terribiliter ſequitur, quaſi tuba clamando gradiatur.

ſurrectio, nihil eſt aliud quam ſignum ab ipſo datum, cui natura tota obedict ad reſurrectionem mortuorum; & hoc ſignum idem eſt quod vox tubæ, ut ex dictis patet.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut formæ ſacramentorum habent virtutem ſanctificandi, ut ſupra dictum eſt, non ex hoc quod audiuntur, ſed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quidquid ſit, habebit efficaciam inſtrumentalem ad reſuſcitandum, non ex hoc quod ſentitur, ſed ex hoc quod profertur; ſicut etiam vox ex ipſa impulſione aeris excitat dormientem ſolvendo organum ſentiendi, non ex hoc quod cognoſcatur, quia iudicium de voce perveniente ad aures ſequitur excitationem, & non eſt cauſa eius.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, ſi virtus data illi voci eſſet ens perfectum in natura: quia tunc quod ex ea procederet, virtutem iam naturalem factam principium haberet. Non autem eſt talis virtus illa, ſed qualis ſupra dictum eſt eſſe in formis ſacramentorum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, ſicut Auguſtinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV.) quod ſicut corpora craſſiora, & inferiora per ſubtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur; ita omnino corpora reguntur a Deo per ſpiritum vitæ rationalem: & hoc etiam Gregorius in IV. Dialog. tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus miniſterio Angelorum. In reſurrectione autem eſt aliquid ad tranſmutationem corporum pertinens, ſcilicet collectio cinerum, & eorum præparatio ad reparationem humani corporis: unde quantum ad hoc in reſurrectione utetur Deus miniſterio Angelorum. Sed anima ſicut immediate a Deo creata eſt, ita immediate a Deo corpori iterato unietur ſine aliqua operatione Angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipſe faciet abſque miniſterio Angelorum, ſicut & animam immediate glorificat. Et iſtud Angelorum miniſterium vox dicitur ſecundum unam expoſitionem, quæ tangitur in littera.

Ad primum ergo patet ſolutio ex dictis.

Ad ſecundum dicendum, quod miniſterium illud erit principaliter unius Archangeli, ſcilicet Michaelis, qui eſt Princeps Eccleſiæ, ſicut fuit ſynagogæ, ſicut dicitur Daniel. x. qui tamen agit ex influentia Virtutum, & aliorum ſuperiorum ordinum: unde quod ipſe faciet, ſuperiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores Angeli cooperabuntur ei circa reſurrectionem ſingulorum, quorum cuſtodiæ deputati fuerunt; & ſic vox illa poteſt dici unius, & plurium Angelorum.

ARTICULUS III.

Utrum tempus reſurrectionis oporteat differri uſque ad finem mundi, ut omnes ſimul reſurgant.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod tempus reſurrectionis non oporteat differri uſque ad finem mundi, ut omnes ſimul reſurgant. Quia maior eſt convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, ſicut cauſæ ad effectus quam effectuum ad invicem. Sed Chriſtus, qui eſt caput noſtrum, non diſtulit reſurrectionem ſuam uſque ad finem mundi, ut ſimul cum omnibus reſurgeret. Ergo nec oportet quod priorum ſanctorum reſurrectio uſque ad finem mundi differatur, ut ſimul cum aliis reſurgant.

2. Præterea. Reſurrectio capitis cauſa eſt reſurrectionis membrorum. Sed reſurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput, non eſt dilata uſque ad finem mundi, ſed ſtatim reſurrectionem Chriſti ſecuta eſt, ſicut pie creditur de beata Virgine, & Ioanne Evangeliſta. Ergo & aliorum reſurrectio tanto propinquior erit reſurrectioni Chriſti, quanto per gratiam & meritum magis ei fuerint conformes.

3. Præterea. Status novi teſtamenti eſt perfectior, & expreſſius portat imaginem Chriſti quam ſtatus veteris. Sed quidam patres veteris teſtamenti Chriſto reſurgente reſurrexerunt, ſicut dicitur Matth. XXVII. 52. quod *multa corpora ſanctorum qui dormierant, reſurrexerunt*. Ergo videtur quod nec ſanctorum novi teſtamenti reſurrectio differri debeat uſque ad finem mundi, ut ſit omnium ſimul.

4. Præterea. Poſt finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed poſt reſurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni uſque ad reſurrectionem aliorum, ut patet Apoc. xx. dicitur enim ibi verſ. 4. *Vidi . . . animas decollatorum propter teſtimonium Ieſu, & propter verbum Dei*: & infra: *Et vixerunt, & regnaverunt cum Chriſto mille annis*: &: *ceteri mortuorum non vixerunt, donec conſumentur mille anni*. Ergo reſurrectio omnium non differtur uſque ad finem mundi, ut ſit omnium ſimul.

Sed

Sed contra eſt quod dicitur Iob xxiv. *Homo cum dormierit, non reſurget, donec atteratur cælum, nec evigilabit ut reſurgat de ſomno ſuo*: & loquitur de ſomno mortis. Ergo uſque ad finem mundi, quando cælum atteretur, reſurrectio hominum differtur.

Præterea. Hebr. xi. 39. dicitur: (a) *Hi omnes teſtimonio fidei probati non acceperunt repromiſſionem*, ideſt plenam animæ, & corporis beatitudinem, *Deo aliquod alind pro nobis providente, ne ſine nobis conſummarentur*, ideſt perficerentur: Gloſſa: „ ut in commu„ni gaudio omnium maius fieret gaudium „ ſingulorum. " Sed non erit ante reſurrectio quam corporum glorificatio: quia *reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*: Phil. iii. 21. & reſurrectionis filii erunt ſicut Angeli in cælo, ut patet Matth. xxii. Ergo reſurrectio differtur uſque ad finem mundi, in quo omnes ſimul reſurgent.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod tempus illud non ſit occultum. Quia cuius principium eſt determinatum, & ſcitum, & finis poteſt determinate ſciri, eo quod omnia menſurantur quadam periodo, ut dicitur in II. de generatione (text. lvii.) Sed principium mundi determinate ſcitur. Ergo & finis ipſius poteſt determinate ſciri: & tunc erit tempus reſurrectionis, & iudicii: ergo tempus illud non eſt occultum.

2. Præterea. Apoc. xvii. dicitur, quod mulier, per quam Eccleſia ſignificatur, habet locum paratum a Deo, in quo paſcatur diebus mille ducentis ſexaginta. Daniel. etiam xxi. ponitur determinatus numerus dierum, per quos anni ſignificari videntur, ſecundum illud Ezech. iv. 6. *Diem pro anno dedi tibi*. Ergo ex ſacra Scriptura poteſt ſciri determinate finis mundi, & reſurrectionis tempus.

3. Præterea. Status novi teſtamenti præfiguratus fuit in veteri teſtamento. Sed ſcimus determinate tempus in quo vetus teſtamentum ſtatum habuit. Ergo & poteſt ſciri determinate tempus in quo novum teſtamentum ſtatum habebit. Sed novum teſtamentum habebit ſtatum uſque ad finem mundi: unde dicitur Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiſcum ſum uſque ad conſummationem ſæculi*. Ergo poteſt ſciri finis mundi, & reſurrectionis tempus.

Sed contra. Illud quod eſt ignoratum ab Angelis, eſt etiam hominibus multo magis occultum: quia ea ad quæ homines naturali ratione pertingere poſſunt, multo limpidius, & certius Angeli naturali cognitione cognoſcunt; ſimiliter etiam revelationes hominibus non fiunt niſi mediantibus Angelis, ut patet per Dionyſium iv. cap. cæl. Hier. Sed Angeli neſciunt tempus determinate, ut patet Matth. xxiv. 36. *De die illa, & hora nemo ſcit, neque Angeli cælorum*. Ergo tempus illud eſt hominibus occultum.

Præterea. Apoſtoli magis fuerunt conſcii ſecretorum Dei quam alii ſequentes, ut dicitur Rom. viii. 23. *Ipſi primitias ſpiritus habent*: Gloſſa (interlinealis) „ tempore „ prius, & ceteris abundantius. " Sed eis de hoc ipſo quærentibus dictum eſt Actuum i. 7. *Non eſt veſtrum noſſe tempora, & momenta, quæ Pater in ſua poteſtate poſuit*. Ergo multo magis eſt aliis occultum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod reſurrectio non fiet ſubito, ſed ſucceſſive. Quia Ezech. xxxvii. 7. prænuntiatur reſurrectio mortuorum, ubi dicitur: *Acceſſerunt oſſa ad oſſa; & vidi, & ecce ſuper ea nervi, & carnes aſcenderunt, & extenta eſt in eis cutis deſuper; & ſpiritum non habebant*. Ergo reparatio corporum tempore præcedit coniunctionem animarum: & ſic reſurrectio non erit ſubita.

2. Præterea. Illud ad quod exiguntur plures actiones ſe conſequentes, non poteſt ſubito fieri. Sed ad reſurrectionem exiguntur plures actiones ſe conſequentes, ſcilicet collectio cinerum, reformatio corporis, & infuſio animæ. Ergo reſurrectio non fiet ſubito.

3. Præterea. Omnis ſonus tempore menſuratur. Sed ſonus tubæ cauſa erit reſurrectionis, ut dictum eſt. Ergo reſurrectio fiet in tempore, & non ſubito.

4. Præterea. Nullus motus localis poteſt eſſe ſubito, ut dicitur in Lib. de ſenſu, & ſenſato (cap. vii. vel apud S. Thom. lect. 16.) Sed ad reſurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet ſubito.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. xv. 51. *Omnes quidem reſurgemus . . . in momento, in ictu oculi*. Ergo reſurrectio erit ſubito.

Præterea. Virtus infinita ſubito operatur. Sed, ſicut Damaſcenus dicit (de Fide orth. Lib. IV. cap. xviii.) *crede reſurrectionem futuram divina virtute*; de qua conſtat quod infinita eſt. Ergo reſurrectio fiet ſubito.

QUAE-

(a) Al. *Homines*.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod reſurrectio non erit noctis tempore. Quia reſurrectio non erit donec atteratur cælum, ut dicitur Iob XIV. Sed ceſſante motu cæli, quod dicitur eius attritio, non erit tempus, neque dies, neque nox. Ergo reſurrectio non erit in nocte.

2. Præterea. Finis uniuſcuiuſque rei debet eſſe perfectiſſimus. Sed tunc erit finis temporis: unde in Apoc. (cap. X.) dicitur quod tempus amplius non erit. Ergo tunc debet eſſe tempus in ſui optima diſpoſitione, & ita debet eſſe dies.

3. Præterea. Qualitas temporis debet reſpondere his quæ (*a*) geruntur in tempore. Unde Ioan. XIV. fit mentio de nocte, quando Iudas exivit a conſortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifeſtatio omnium quæ nunc latent: quia cum venerit Dominus, *illuminabit abſcondita tenebrarum, & manifeſtabit conſilia cordium*, ut dicitur I. Corinth. IV. 5. Ergo debet eſſe in die.

Sed contra. Reſurrectio Chriſti eſt exemplar noſtræ reſurrectionis. Sed reſurrectio Chriſti fuit in nocte, ut Gregorius dicit in homil. paſchali (homil. XXI. in Evang.) Ergo & noſtra reſurrectio nocturno tempore erit.

Præterea. Adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucæ XII. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo in tempore nocturno veniet. Sed veniente ipſo fiet reſurrectio, ut dictum eſt. Ergo reſurrectio fiet tempore nocturno.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut Auguſtinus dicit in III. de Trin. (cap. IV.) divina providentia ſtatuit ut corpora craſſiora, & inferiora per ſubtiliora, & potentiora quodam ordine regantur: & ideo tota materia corporum inferiorum ſubiacet variationi ſecundum motum cæleſtium corporum: unde eſſet contra ordinem quem divina providentia in rebus ſtatuit, ſi materia inferiorum corporum ad ſtatum incorruptionis perduceretur manente motu corporum ſuperiorum. Et quia ſecundum poſitionem fidei reſurrectio erit in vitam immortalem conformiter Chriſto, qui reſurgens a mortuis, iam non moritur, ut dicitur Rom. VI. ideo humanorum corporum reſurrectio uſque ad finem mundi differetur, in quo motus cæli quieſcet. Et propter hoc etiam quidam Philoſophi qui poſuerunt motum cæli numquam ceſſare, poſuerunt reditum humanatum animarum ad corpora mortalia qualia nunc habemus, ſive ponerent reditum animæ ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles, ſive ad aliud, ut Pithagoras poſuit quamlibet animam quodlibet corpus ingredi, ut dicitur in I. de Anima (text. LII.)

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quæ exigitur ad hoc quod in membra fluat, quam membra ad invicem; tamen caput habet cauſalitatem quamdam ſuper membra quia membra carent: & in hoc membra differunt a capite, & conveniunt ad invicem. Unde reſurrectio Chriſti exemplum quoddam noſtræ reſurrectionis eſt, ex cuius fide ſpes nobis de noſtra reſurrectione conſurgit; non autem reſurrectio alicuius membri Chriſti eſt cauſa reſurrectionis ceterorum membrorum: & ideo reſurrectio Chriſti debuit præcedere reſurrectionem aliorum, qui omnes ſimul reſurgere debuerunt in conſummatione *ſæculorum*.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis inter membra Chriſti ſint quædam aliis digniora, & magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut ſint cauſa aliorum: & ideo ex conformitate ad Chriſtum non debetur eis quod eorum reſurrectio præcedat reſurrectionem aliorum, quaſi exemplar exemplatum, ſicut dictum eſt de reſurrectione Chriſti. Sed quod aliquibus hoc ſit conceſſum, quod eorum reſurrectio non ſit uſque ad communem reſurrectionem dilata, eſt ex ſpeciali gratiæ privilegio, non ex debito conformitatis ad Chriſtum.

Ad tertium dicendum, quod de *illa reſurrectione* ſanctorum cum Chriſto videtur dubitate Hieronymus (alius Auctor) in ſermone de aſſumptione, utrum ſcilicet peracto reſurrectionis (*b*) teſtimonio iterum mortui ſint, ut ſic eorum magis fuerit ſuſcitatio quædam, ſicut fuit Lazari, quam vera reſurrectio, qualis erit in fine mundi: an ad immortalem vitam vere reſurrexerint, ſemper in corpore victuri, in cælum cum Chriſto aſcendentes corporaliter, ut Gloſſa dicit Matth. XXVII. Et hoc probabilius videtur: quia ad hoc quod verum teſtimonium de vera reſurrectione Chriſti proferrent, congruum fuit quod vere reſurgerent, ſicut Hieronymus alibi (ſuper cap. XXVII. Matthæi) dicit. Nec eorum reſurrectio propter ipſos accelerata eſt, ſed propter reſurrectionem Chriſti

(a) Al. generantur. (b) Al. teſtamento.

ſti teſtificandam: quod quidem (*a*) teſtimonium erat ad fundandum fidem novi teſtamenti: unde decentius factum eſt per patres veteris teſtamenti quam per eos qui iam novo teſtamento fundato deceſſerunt. Tamen ſciendum eſt, quod etſi de reſurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante reſurrectionem Chriſti, tamen, ut per textum patet, intelligendum eſt per anticipationem eſſe dictum, quod frequenter Hiſtoriographis accidit. Nullus enim vera reſurrectione ante Chriſtum reſurrexit, eo quod ipſe eſt primitiæ dormientium, ut dicitur I. Corinth. xv. quamvis aliqui fuerunt reſuſcitati ante Chriſti reſurrectionem, ut de Lazaro patet (Ioan. xi.)

Ad quartum dicendum, quod occaſione illorum verborum, ut Auguſtinus narrat XX. Lib. de Civit. Dei (cap. 1.) quidam hæretici poſuerunt primam reſurrectionem futuram eſſe mortuorum, ut cum Chriſto mille annis in terra regnarent: unde vocati ſunt Chiliaſtæ, quaſi millenarii: & Auguſtinus ibidem oſtendit verba illa aliter eſſe intelligenda, ſcilicet de reſurrectione ſpirituali, per quam homines a peccatis dono gratiæ reſurgunt. Secunda autem reſurrectio eſt corporum. Regnum autem Chriſti dicitur Eccleſia, in qua cum ipſo non ſolum martyres, ſed etiam alii electi regnant, ut a parte (*b*) totum intelligatur. Vel regnant cum Chriſto in gloria quantum ad omnes. Et fit ſpecialiter mentio de martyribus, quia ipſi præcipue regnant mortui, qui uſque ad mortem (*c*) ſecundum veritatem certaverunt. Millenarius autem non ſignificat aliquem certum numerum, ſed deſignat totum temporis quod nunc agitur, in quo ſancti cum Chriſto regnant: qui numerus millenarius deſignat univerſitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius eſt quadratum denarii, ſed millenarius eſt numerus ſolidus ex duplici ductu denarii in ſeipſum ſurgens, quia (*d*) decies decem decies mille ſunt: & ſimiliter in Pſal. CIV. 8. dicitur: *Verbi quod mandavit in mille generationes*, ideſt omnes.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt. lviii.) ætas ultima humani generis, quæ incipit a Domini adventu uſque ad finem ſæculi, in quibus generationibus computetur incertum eſt, ſicut etiam ſenectus, quæ eſt ultima ætas hominis, non habet determinatum tempus ſecundum menſuram aliarum, cum quandoque ſola tantum teneat temporis quantum reliquæ omnes ætates. Huius autem ratio eſt, quia determinatus numerus futuri temporis ſciri non poteſt niſi vel per revelationem, vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit uſque ad reſurrectionem, numerari non poteſt naturali ratione: quia ſimul erit reſurrectio, & finis motus cæli, ut dictum eſt: ex motu autem accipitur numerus omnium quæ determinato tempore per naturalem rationem futura prævidentur. Ex motu autem cæli non poteſt cognoſci finis eius, quia cum ſit circularis, ex hoc ipſo habet quod ſecundum naturam ſuam poſſit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit uſque ad reſurrectionem, numerari non poteſt. Similiter nec per revelationem haberi poteſt, ideo ut omnes ſemper ſint ſoliciti, & præparati ad Chriſto occurrendum: & propter hoc etiam Apoſtolis de hoc quærentibus reſpondit Act. 1.7. *Non eſt veſtrum noſſe tempora, vel momenta, quæ Pater poſuit in ſua poteſtate*: in quo, ut Auguſtinus dicit XVIII. de Civ. Dei (cap. liii.) omnium de hac re (*e*) calculantium digitos reſolvit, & quieſcere iubet. Quod enim Apoſtolis quærentibus noluit indicare, nec aliis revelabit. Unde illi omnes qui tempus prædictum numerare voluerunt, hactenus falſiloqui ſunt inventi. Quidam enim, ut Auguſtinus dixit ibidem, dixerunt ab aſcenſione Domini uſque ad ultimum eius adventum quadringentos annos poſſe compleri, alii quingentos, alii mille: quorum falſitas patet; & ſimiliter patebit eorum qui adhuc computare non ceſſant.

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quorum finis cognoſcitur principio noto, oportet menſuram nobis eſſe cognitam: & ideo cognito principio alicuius rei, cuius duratio menſuratur motu cæli, poſſumus cognoſcere eius finem, eo quod motus cæli eſt nobis notus. Sed menſura durationis motus cæli eſt ſola divina diſpoſitio, quæ eſt nobis occulta: & ideo quantumcumque ſciamus principium eius, finem ſcire non poſſumus.

Ad ſecundum dicendum, quod per mille ducentos ſexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. xii. ſignificatur omne tempus in quo Eccleſia durat, & non aliquis determinatus numerus annorum: & hoc ideo, quia prædicatio Chriſti, ſuper quam fundatur Eccle-

(a) *Al.* teſtamentum. (b) *Al.* per totum. (c) *Nicolai* pro veritate. (d) *Al.* decem decem dies. (e) *Al.* calcantium.

cleſia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus vere continet æqualem numerum dierum numero prædicto. Similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur, non eſt referendus ad numerum annorum aliquorum qui ſint uſque ad finem mundi, vel uſque ad prædicationem Antichriſti; ſed debet referri ad tempus quo prædicabit Antichriſtus, & quo perſecutio eius durabit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ſtatus novi teſtamenti in generali ſit præfiguratus per ſtatum veteris teſtamenti, non tamen oportet quod ſingula reſpondeant ſingulis, præcipue cum in Chriſto omnes figuræ veteris teſtamenti fuerint completæ: & ideo Auguſtinus XVIII. de Civ. Dei (cap. LII.) reſpondet quibuſdam, qui volebant accipere numerum perſecutionum quas Eccleſia paſſa eſt, & paſſura ſecundum numerum plagarum AEgypti, dicens: *Ego per illas res geſtas in AEgypto iſtas perſecutiones propheticè ſignificatas eſſe non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquiſite, & ingenioſe illa ſingula his ſingulis comparata videantur non prophetico ſpiritu, ſed coniectura mentis humanæ, quæ aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.* Et ſimiliter videtur eſſe de dictis Abbatis Ioachim, qui per tales coniecturas de futuris aliqua vera prædixit, & in aliquibus deceptus fuit.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in reſurrectione aliquid fiet miniſterio Angelorum, & aliquid virtute divina immediate, ut dictum eſt. Illud ergo quod Angelorum miniſterio fiet, non erit in inſtanti, ſi inſtans dicatur indiviſibile temporis; erit tamen in inſtanti, ſi inſtans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet ſubito, ſcilicet in termino temporis quo Angelorum opus complebitur: quia virtus ſuperior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel loquebatur populo rudi, ſicut & Moyſes: unde ſicut Moyſes diſtinxit opera ſex dierum per dies, ut rudis populus capere poſſet, quamvis omnia ſimul ſint facta ſecundum Auguſtinum (ſuper Gen. ad litt. cap. XIV.) ita Ezechiel diverſa quæ in reſurrectione futura ſunt expreſſit, quamvis omnia ſimul futura ſint in inſtanti.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis illæ operationes ſint conſequentes ſe invicem natura, ſunt tamen ſimul tempore: quia vel ſunt in eodem inſtanti, vel una eſt in inſtanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quod idem videtur eſſe de ſono illo, & de formis ſacramentorum, ſcilicet quod in ultimo inſtanti prolationis effectum ſuum habebunt.

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, quæ ſine motu locali eſſe non poteſt, fiet miniſterio Angelorum: & ideo erit in tempore, ſed imperceptibili propter facilitatem operandi quæ competit Angelis.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod determinata hora temporis qua fiet reſurrectio, pro certo ſciri non poteſt, ut patet in littera; tamen ſatis probabiliter dicitur a quibuſdam, quod reſurrectio erit quaſi in crepuſculo, ſole exiſtente in oriente, & luna in occidente: quia in tali diſpoſitione ſol, & luna creduntur creata, ut ſic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad eumdem punctum: unde de Chriſto dicitur quod reſurrexit tali hora.

Ad primum ergo dicendum, quod quando reſurrectio erit, non erit tempus, ſed finis temporis: quia in eodem inſtanti in quo ceſſabit motus cæli, erit reſurrectio mortuorum: & tamen erit ſitus ſiderum ſecundum diſpoſitionem qua ſe habet nunc in aliqua determinata hora: & ſecundum hoc dicitur reſurrectio futura tali vel tali hora.

Ad ſecundum dicendum, quod optima diſpoſitio temporis dicitur eſſe in meridie propter illuminationem ſolis. Sed tunc civitas Dei non egebit ſole, neque luna: quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apoc. XXI. & ideo quantum ad hoc non refert utrum in die, vel in nocte reſurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifeſtatio quantum ad ea quæ tunc gerentur, & occultatio quantum ad determinationem ipſius temporis: & ideo utrumque congrue fieri poteſt, ut ſcilicet reſurrectio ſit in die, vel in nocte.

ARTICULUS IV.

Utrum mors erit terminus a quo reſurrectionis in omnibus.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod mors non erit terminus a quo reſurrectionis in omnibus. Quia quidam non morientur, ſed immortalitate ſuperveſtientur: dicitur enim in ſymbolo, quod ipſe *venturus eſt iudicare vivos, & mortuos*. Hoc autem

autem non poteſt intelligi quantum ad tempus iudicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur hæc diſtinctio ad tempus præcedens; & ita non omnes ante iudicium morientur.

2. Præterea. Naturale, & commune deſiderium non poteſt eſſe vacuum & inane quin in aliquibus expleatur. Sed ſecundum Apoſtolum II. Corinth. v. hoc eſt commune deſiderium quo nolumus expoliari, ſed ſupervestiri. Ergo aliqui erunt qui numquam expoliabuntur corpore per mortem, ſed ſupervestientur gloria reſurrectionis.

3. Præterea. Auguſtinus in Ench. (cap. cv.) dicit, quod quatuor ultimæ petitiones orationis dominicæ ad præſentem vitam pertinent; quarum una eſt: *Dimitte nobis debita noſtra*. Ergo Eccleſia petit in hac vita ſibi omnia debita relaxari. Sed Eccleſiæ oratio non poteſt eſſe caſſa quin exaudiatur. Ioan. xvi. 23. *Quidquid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*. Ergo Eccleſia in aliquo huius vitæ tempore omnium debitorum remiſſionem conſequetur. Sed unum de debitis quo pro peccato primi parentis aſtringimur, eſt quod (*a*) naſcimur in originali peccato. Ergo aliquando hoc Eccleſiæ Deus praſtabit, quod homines ſine peccato originali naſcentur. Sed mors eſt pœna originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt circa finem mundi qui non morientur; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Via compendioſior eſt ſemper ſapienti magis eligenda. Sed compendioſior via eſt quod homines qui vivi invenientur, in impaſſibilitatem reſurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, & poſtea reſurgant a morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui eſt ſumme ſapiens, hanc viam elegit in illis qui vivi invenientur; & ſic idem quod prius.

Sed contra. I. Corinth. xv. 36. (*b*) *Semen quod ſeminas, non vivificatur, niſi prius moriatur*: & loquitur ſub ſimilitudine ſeminis de reſurrectione corporum. Ergo corpora a morte reſurgent.

Præterea. I. Corinth. xv. 22. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Chriſto omnes vivificabuntur*. Sed in Chriſto vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur; & ſic reſurrectio omnium erit a morte.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non omnium reſurrectio erit a cineribus. Reſurrectio enim Chriſti eſt exemplar noſtræ reſurrectionis. Sed reſurrectio eius non fuit a cineribus: quia caro eius non vidit corruptionem, ut dicitur in Pſal. xv. & Act. 11. Ergo nec reſurrectio omnium erit a cineribus.

2. Præterea. Corpus hominis non ſemper comburitur. Sed in cineres non poteſt aliquid reſolvi niſi per combuſtionem. Ergo non omnes a cineribus reſurgent.

3. Præterea. Corpus hominis mortui non ſtatim poſt mortem in pulverem redigitur. Sed quidam ſtatim poſt mortem reſurgent, ut in littera dicitur, ſcilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes reſurgent a cineribus.

4. Præterea. Terminus a quo reſpondet termino ad quem. Sed terminus ad quem reſurrectionis non eſt idem in bonis & malis. I. Corinth. xv. 51. *Omnes quidem reſurgemus, ſed non omnes immutabimur*. Ergo nec eſt idem terminus a quo; & ſic ſi mali reſurgent a cineribus, boni a cineribus non reſurgent.

Sed contra eſt quod Haymo dicit: *Omnes in originali peccato natos tenet hæc ſententia: Terra es, & in terram ibis*. Sed omnes qui in communi reſurrectione reſurgent, fuerunt nati in originali peccato vel nativitate ex utero, vel ſaltem nativitate in utero. Ergo omnes a cineribus reſurgent.

Præterea. Multa ſunt in corpore humano quæ non ſunt de veritate naturæ humanæ. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora ad cineres reſolvi.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, habeant aliquam naturalem inclinationem ad animam quæ eis coniungetur. Si enim nullam inclinationem habent ad animam, eodem modo ſe haberent ad illam animam ſicut alii pulveres. Ergo non eſſet differentia utrum ex illis, vel aliis pulveribus reficeretur corpus animæ coniungendum; quod eſt falſum.

2. Præterea. Maior eſt dependentia corporis ad animam quam animæ ad corpus. Sed anima ſeparata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus, unde retardatur eius motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Dionyſius * de divin. Nomin.

(a) *Al.* naſcimur mortali peccato. (b) Vulgata: *Inſipiens, tu quod ſeminas*.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Sic manuſcriptum ipſum, & omnia impreſſa in hoc loco, ubi etiam ad marginem indicabatur ut ex *cap.* xv *part.* 1. etſi nihil expreſſo ibi tale. In textu autem Supplementi notatur Hieronymus loco Dionyſii, ſed ad marginem indicatur ex Auguſtino Lib. XII. ſuper Gen. ad lit. cap. xxxv. ut quæſt. lxxviii. art. 3. videre eſt.

min. Ergo multo fortius corpus ſeparatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Præterea. Iob xx. 11. dicitur: *Oſſa eius implebuntur vitiis adoleſcentiæ eius , & cum eo in pulvere dormient* . Sed vitia non ſunt niſi in anima. Ergo adhuc in illis cineribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra . Corpus humanum poteſt reſolvi ad ipſa elementa , vel etiam in carnes aliorum animalium converti . Sed elementa ſunt homogenea , & ſimiliter caro leonis , vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum , vel animalium non ſit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas converſum eſt corpus humanum , erit aliqua inclinatio ad animam. Patet per auctoritatem Auguſtini in Enchirid. (cap. lxxxviii.) *Corpus humanum in quamcumque aliorum corporum ſubſtantiam , vel in ipſa elementa vertatur , in quorumcumque hominum, ſeu animalium cibum cedat , carnemque vertatur .... illi animæ humanæ in puncto temporis cedet quæ illud prius , ut homo fieret, viveret , & creſceret , animavit* .

Præterea . Cuilibet inclinationi naturali reſpondet aliquod agens naturale ; alias natura deficeret in neceſſariis. Sed nullo agente naturali poſſunt prædicti pulveres eidem animæ iterato coniungi. Ergo in eis non eſt aliqua naturalis inclinatio ad prædictam coniunctionem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem , quod ſuper hac quæſtione varie loquuntur ſancti , ut in littera patet ; tamen hæc eſt ſecurior, & communior opinio, quod omnes morientur, & a morte reſurgent : & hoc propter tria. Et primo quia magis concordat divinæ iuſtitiæ, quæ humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit , ut omnes qui per actum naturæ ab eo originem ducerent , infectionem originalis peccati contraherent , & per conſequens mortis debitores eſſent. Secundo quia magis concordat divinæ Scripturæ, quæ omnium futuram reſurrectionem prædicit : reſurrectio autem proprie non eſt niſi eius quod cecidit , & diſſolutum eſt , ut Damaſcenus dicit (de. Fid. orth. Lib. IV. cap. xxviii.) Tertio quia magis concordat ordini naturæ, in quo invenimus quod illud quod corruptum , & vitiatum eſt, in ſuam novitatem non reducitur niſi corruptione mediante; ſicut acetum non fit vinum niſi aceto corrupto , & in humorem vitis tranſeunte . Unde cum natura humana in defectum neceſſitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem niſi morte mediante. Convenit etiam ordini naturæ propter aliam rationem: quia , ut in VIII. Phyſ. (text. 1.) dicitur, motus cæli eſt ut vita quædam natura exiſtentibus omnibus, ſicut etiam motus cordis totius corporis quædam vita eſt : unde ſicut ceſſante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita ceſſante motu cæli non poteſt aliquid vivum remanere in illa vita quæ ex influentia illius motus conſervabatur . Talis autem eſt vita quam nunc degimus: unde oportet quod ex hac vita diſcedant qui poſt motum cæli quieſcentem victuri ſunt.

Ad primum ergo dicendum , quod diſtinctio illa mortuorum, & vivorum non eſt referenda ad ipſum iudicii tempus, nec ad totum tempus præteritum : quia omnes iudicandi aliquo tempore fuerunt vivi, & aliquo tempore mortui: ſed ad illud tempus determinatum quod immediate iudicium præcedet, quando ſcilicet iudicii ſigna incipient apparere.

Ad ſecundum dicendum , quod perfectum ſanctorum deſiderium non poteſt eſſe vanum; ſed nihil prohibet deſiderium conditionatum eorum eſſe vanum : & tale eſt deſiderium quo nolumus expoliari, ſed ſuperveſtiri, ſcilicet ſi poſſibile ſit: & hoc deſiderium a quibuſdam velleitas dicitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc eſt erroneum dicere , quod aliquis ſine peccato originali concipiatur præter Chriſtum: quia ille qui ſine peccato originali conciperetur , non indigeret redemptione quæ facta eſt per Chriſtum; & ſic Chriſtus non eſſet omnium hominum redemptor. Nec poteſt dici, quod non hac redemptione indiguerunt, quia præſtitum fuit eis ut ſine peccato conciperentur: quia illa gratia facta eſt parentibus , ut in eis vitium naturæ ſanaretur, quo manente ſine originali peccato generare non poſſent, vel ipſi naturæ quæ ſanata eſt. Oportet autem ponere, quod quilibet perſonaliter redemptione Chriſti indigeat, non ſolum ratione naturæ. Liberari autem a malo, vel a debito abſolvi non poteſt , niſi qui debitum incurrit, vel in malum deiectus fuit: & ita non poſſent omnes fructum dominicæ redemptionis in ſeipſis percipere, niſi omnes debitores naſcerentur, & malo ſubiecti: unde dimiſſio debitorum , & liberatio a malo non poteſt intelligi, quod aliquis ſine debito, vel immunis a malo naſcatur, ſed quia cum debito

bito natus poſtea per gratiam Chriſti liberatur. Nec etiam ſequitur, ſi poteſt ſine errore poni, quod aliqui ſine originali peccato naſcantur, quamvis mors ſit pœna originalis peccati: quia Deus poteſt ex miſericordia alicui relaxare pœnam ad quam obligatur ex culpa præterita, ſicut adulteram ſine pœna dimiſit Ioan. VIII. & ſimiliter poterit liberare a morte eos qui reatum mortis contraxerunt cum originali naſcendo: & ſic non ſequitur: Si non morientur, ergo naſcuntur ſine originali.

Ad quartum dicendum, quod non ſemper via compendioſior eſt magis eligenda, ſed ſolum quando eſt magis, vel æqualiter accommoda ad finem conſequendum; & ſic non eſt *hic*, ut ex dictis patet.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod eiſdem rationibus quibus oſtenſum eſt omnes a morte reſurgere, eſt etiam oſtendendum quod omnes reſurgent a cineribus in communi reſurrectione, niſi aliquibus ex privilegio ſpecialis gratiæ ſit contrarium indultum, ſicut & reſurrectionis acceleratio. Scriptura autem ſacra ſicut reſurrectionem prænuntiat, ita & reformationem corporum, Phil. III. & ideo oportet quod ſicut omnes moriuntur ad hoc quod omnes vere reſurgere poſſint, ita omnium corpora diſſolvantur ad hoc quod omnium corpora reformari poſſint: ſicut (*a*) enim in pœnam hominis mors a divina iuſtitia eſt inflicta, ita & corporis reſolutio, ut patet Geneſ. III. 9. (*b*) *Terra es, & in terram ibis*. Similiter etiam ordo naturæ exigit ut non ſolum animæ & corporis coniunctio ſolvatur, ſed etiam elementorum commixtio; ſicut etiam acetum non poteſt in vini qualitatem reduci, niſi prius facta reſolutione in materiam præiacentem: ipſa (*c*) enim elementorum commixtio ex motu cæli cauſatur, & conſervatur, quo ceſſante omnia mixta in pura elementa reſolventur.

Ad primum ergo dicendum, quod reſurrectio Chriſti exemplar eſt noſtræ reſurrectionis quo ad terminum ad quem, non autem quo ad terminum a quo.

Ad ſecundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiæ quæ remanent humano corpore reſoluto, duplici ratione: Primo quia mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, & cineres conſervare: unde inolevit modus loquendi, ut ea in quæ corpus humanum reſolvitur, cineres dicantur. Secundo propter cauſam reſolutionis, quæ eſt incendium ſomitis, quo corpus humanum radicitus eſt infectum: unde ad purgationem huius infectionis oportet uſque ad prima componentia corpus humanum reſolvi. Quod autem per incendium reſolvitur, dicitur in cineres reſolvi: & ideo ea in quæ corpus humanum diſſolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit ſtatim corpora illorum qui vivi invenientur uſque ad cineres reſolvere, ſicut etiam alia mixta reſolvet in præiacentem materiam.

Ad quartum dicendum, quod motus non accipit ſpeciem a termino a quo, ſed a termino ad quem: & ideo reſurrectio ſanctorum, quæ erit glorioſa, oportet quod differat a reſurrectione impiorum, quæ non erit glorioſa, penes terminum ad quem, non autem penes terminum a quo. Convenit enim frequenter non eſſe eumdem terminum ad quem exiſtente eodem termino a quo; ſicut de nigredine poteſt moveri aliquid in albedinem, & in pallorem.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod circa hoc eſt triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus humanum numquam reſolvitur uſque ad elementa, & ita ſemper in cineribus manet aliqua vis addita elementis quæ facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed hæc poſitio contrariatur auctoritati Auguſtini indirecte, & ſenſui, & rationi: quia omnia compoſita ex contrariis poſſibile eſt reſolvi in ea ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt, quod illæ partes elementorum in quas humanum corpus reſolvitur, retinent plus de luce ex hoc quod fuerunt animæ humanæ coniunctæ, & ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas. Sed hoc iterum frivolum eſt: quia partes elementorum ſunt unius naturæ, & æqualiter habent participationem lucis, & obſcuritatis.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod in cineribus illis nulla eſt naturalis inclinatio ad reſurrectionem, ſed ſolum ex ordine divinæ providentiæ, quæ ſtatuit illos cineres iterum animæ coniungi; & ex hoc convenit quod illæ partes elementorum iterato coniungantur, & non aliæ.

Unde patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod anima ſe-

(a) *Al.* etiam. (b) Vulgata: *Pulvis es, & in pulverem reverteris*. (c) *Al.* etiam.

parata a corpore manet in eadem natura quam habebat cum corpori eſſet coniuncta; quod de corpore non convenit: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Iob non eſt intelligendum, quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, ſed ſecundum ordinem divinæ iuſtitiæ, quo ſunt deputati pulveres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commiſſis cruciabitur in æternum.

ARTICULUS V.

Utrum poſt reſurrectionem quilibet cognoſcet peccata quæ fecit.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod poſt reſurrectionem non quilibet cognoſcet peccata quæ fecit. Omne enim quod cognoſcimus, vel de novo per ſenſum accipimus, vel de theſauro memoriæ educitur. Sed homines poſt reſurrectionem ſuam peccata non poterunt ſenſu percipere, quia iam tranſierunt; ſenſus autem eſt tantum præſentium: multa etiam peccata a memoria exciderunt peccantis, quæ non poterunt de theſauro memoriæ educi. Ergo non omnium peccatorum quæ fecit, reſurgens cognitionem habebit.

2. Præterea. Sicut in littera dicitur, conſcientiæ libri quidam ſunt, in quibus merita ſingulorum leguntur. Sed in libris non poteſt legi aliquid, niſi nota eius contineatur in libro; notæ autem quædam peccatorum remanent in conſcientia, ut Rom. 1. in Gloſſa (*a*) patet, quæ non videntur aliud eſſe quam reatus, vel macula. Cum igitur multorum peccatorum macula, & reatus a multis ſit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quæ fecit, poſſit aliquis in ſua conſcientia legere; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Creſcente cauſa creſcit effectus. Sed cauſa quæ facit nos dolere de peccatis quæ ad memoriam revocamus, eſt caritas. Cum ergo in ſanctis reſurgentibus ſit perfecta caritas, maxime (*b*) de peccatis dolebunt, ſi ea ad memoriam revocabunt: quod non poteſt eſſe, quia fugiet ab eis & dolor, & gemitus, ut dicitur Apocal. XXI. Ergo propria peccata ad memoriam non revocabunt.

4. Præterea. Sicut ſe habebunt reſurgentes damnati ad bona quæ fecerunt aliquando, ita ſe habebunt reſurgentes beati ad peccata quæ aliquando commiſerunt. Sed reſurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quæ aliquando fecerunt, non habebunt: quia per hoc pœna eorum multum alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quæ commiſerunt.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XX. de Civ. Dei (cap. XIV.) quod quædam vis divina aderit, qua fiet quod cuncta peccata ad memoriam revocentur.

Præterea. Sicut ſe habet humanum iudicium ad teſtimonium exterius, ita ſe habet iudicium divinum ad teſtimonium conſcientiæ, ut patet I. Reg. XVI. 7. *Homines vident ea quæ parent, Deus autem intuetur cor*. Sed non poſſet perfecte iudicium humanum eſſe de aliquo, niſi teſtes de omnibus de quibus iudicandum eſt, teſtimonium deponerent. Ergo oportet, cum iudicium divinum ſit perfectiſſimum, quod conſcientia omnia teneat de quibus iudicandum eſt. Sed iudicandum erit de omnibus operibus bonis & malis: II. Corinth. V. 10. *Omnes* (*c*) *aſtabimus ante tribunal Chriſti, ut referat unuſquiſque propria corporis, prout geſſit, ſive bonum, ſive malum*. Ergo oportet quod conſcientia uniuſcuiuſque retineat omnia opera quæ fecit, ſive bona, ſive mala.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non quilibet poſſit legere omnia quæ ſunt in conſcientia alterius. Reſurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc ſit Angelorum, quorum æqualitas reſurgentibus promittitur Matth. XXII. Sed Angeli non poſſunt invicem in ſuis cordibus videre ea quæ dependent a libero arbitrio, unde indigent locutione ad invicem innoteſcenda, ut *in II. Lib.* diſt. XI. (quæſt. 1. art. 3.) dictum eſt. Ergo nec reſurgentes poterunt inſpicere ea quæ continentur in conſcientiis aliorum.

2. Præterea. Omne quod cognoſcitur, vel cognoſcitur in ſe, vel in ſua cauſa, vel in ſuo effectu. Sed merita, vel demerita, quæ continentur in conſcientia alicuius, non poterit alius in ſeipſis cognoſcere, quia ſolus Deus cordi illabitur, & ſecreta eius intuetur: ſimiliter nec in cauſa ſua, quia non omnes videbunt Deum, qui ſolus poteſt imprimere in affectum, ex quo procedunt merita, vel demerita: ſimiliter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis per pœnitentiam totaliter abolitis. Ergo non omnia quæ ſunt in conſcien-

(a) Al. deeſt patet. (b) Al. a peccatis. (c) Vulgata: *manifeſtari oportet*.

ſcientia alicuius, poterit quilibet alius cognoſcere.

3. Præterea. Ioannes Chryſoſtomus dicit (hom. XXXI. in Epiſt. ad Hebr.) ut habitum eſt ſupra diſt. XVII. in littera: *Nunc autem ſi recorderis peccatorum tuorum, & frequenter ea in conſpectu Dei pronunties, & pro eis depreceris, citius illa delebis. Si vero oblivifceris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, ac in conſpectu omnium amicorum, & inimicorum, ſanctorumque Angelorum proferentur.* Ex hoc accipitur quod illa publicatio pœna eſt negligentiæ qua homo confeſſionem prætermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confeſſus eſt, non publicabuntur aliis.

4. Præterea. Solatium eſt alicui, ſi ſcit ſe habere multos ſocios in peccato, & minus inde verecundatur. Si ergo quilibet peccatum alterius cognoſcet, cuiuslibet peccatoris erubeſcentia multum minuetur; quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoſcent.

Sed contra. Super illud I. Corinth. IV. 5. *Illuminabit abſcondita tenebrarum*, dicit Gloſſa (vetus ex Haymone:) „Geſta, & cogitata, bona, & mala tunc aperta, & nota „erunt omnibus.“

Præterea. Omnium beatorum peccata præterita æqualiter erunt abolita. Sed aliquorum ſanctorum peccata ſciemus, ſicut Magdalenæ, & Petri, & David. Ergo pari ratione aliorum electorum peccata ſcientur, & multo magis damnatorum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non omnia merita, & demerita propria, & aliena ab aliquo uno intuitu videantur. Ea enim quæ ſingillatim conſiderantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati ſingillatim conſiderabunt ſua peccata, & ea plangent: unde dicitur Sap. v. 8. *Quid nobis profuit ſuperbia? &c.* Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Præterea. Philoſophus dicit in II. Topic. (cap. IV.) quod non contingit ſimul plura intelligere. Sed merita, & demerita propria, & aliena non videbuntur (*a*) niſi intellectu. Ergo non poterunt omnia ſimul videri.

3. Præterea. Intellectus damnatorum hominum non erit poſt reſurrectionem elevatior quam nunc ſit bonorum Angelorum quantum ad naturalem cognitionem qua cognoſcunt res per ſpecies innatas. Sed tali cognitione naturali non vident plura ſimul, ut in II. Lib. diſt. III. dictum eſt. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta ſua ſimul videre.

Sed contra. Super illud Iob VIII. *Induetur confuſione*, dicit Gloſſa (Gregorii:) „Viſo iudice omnia mala ante oculos mentis „verſant.“ Sed iudicem ſubito videbunt. Ergo ſimiliter mala quæ commiſerunt, & eadem ratione omnia alia.

Præterea. Auguſtinus XX. de Civit. Dei (cap. XIV.) habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in iudicio, in quo facta ſingulorum ſunt ſcripta, eo quod nullus valeat æſtimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi poſſet. Sed ſimiliter non poſſet æſtimari tempus quantum oporteret ponere ad conſiderandum omnia merita, & demerita ſua, & aliena ab aliquo homine, ſi ſucceſſive diverſa videant. Ergo oportet ponere quod omnia ſimul videat unuſquiſque.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut dicitur Rom. II. in illa die cum iudicabit Dominus, teſtimonium unicuique ſua conſcientia reddet, & cogitationes erunt accuſantes, & defendentes: & quia oportet quod teſtes, & accuſator, & defenſor in quolibet iudicio habeant eorum notitiam quæ in iudicio verſantur, in illo autem communi iudicio omnia opera hominum in iudicium venient; oportet quod omnium operum ſuorum quiſque tunc notitiam habeat: unde conſcientiæ ſingulorum erunt quaſi quidam libri continentes res geſtas, ex quibus iudicium procedet, ſicut etiam in iudicio humano regiſtris utuntur. Iſti ſunt libri, de quibus Apocal. XX. 12. dicitur: *Libri aperti ſunt, & alius liber apertus eſt vitæ; & iudicati ſunt mortui ex his quæ ſcripta erant in libris ſecundum opera ipſorum*: ut per libros qui dicuntur ſic aperti, ut Auguſtinus exponit XX. de Civit. Dei (cap. XIV.) ſignificentur ſancti novi, & veteris teſtamenti, in quibus Deus oſtendit quæ mandata fieri iuſſiſſet: unde, ut Richardus de ſancto Victore dicit (tract. de iudiciaria poteſtate circa med.) eorum corda erunt quaſi quædam canonum decreta: ſed per librum vitæ, de quo ſubiungitur, intelliguntur conſcientiæ ſingulorum; quæ dicuntur ſingulariter liber unus, quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam ſua facta revocentur. Et hæc vis, inquantum ad memoriam redu-

(*a*) *Al.* in intellectu. *Nicolai* niſi in intellectu.

reducit homini ſua facta, liber vitæ dicitur. Vel per primos libros, conſcientiæ intelligantur, per ſecundum ſententia iudicis in eius providentia deſcripta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita, vel demerita a memoria excidant, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo remaneat in ſuo effectu: quia merita quæ non ſunt mortificata, manebunt in præmium quod eis redditur; quæ autem ſunt mortificata, manent in reatu ingratitudinis, quæ augentur ex hoc quod homo poſt gratiam ſuſceptam peccavit; ſimiliter etiam demerita, quæ non ſunt per pœnitentiam deleta, manent in reatu pœnæ quæ eis debetur; quæ autem pœnitentia delevit, manent in ipſa pœnitentiæ memoria, quam ſimul cum aliis meritis in notitiam habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo poſſit ad memoriam ſua opera revocare; & tamen, ut Auguſtinus dicit, principaliter ad hoc vis divina operabitur.

Ad ſecundum dicendum, quod iam patet ex dictis quod aliquæ notæ manent in conſcientiis ſingulorum de operibus a ſe factis: nec oportet quod notæ iſtæ ſint reatus tantum, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis caritas ſit nunc cauſa dolendi de peccato, tamen ſancti in patria erunt ita perfuſi gaudio, quod dolor in eis locum habere non poterit: & ideo de peccatis non dolebunt, ſed potius gaudebunt de divina miſericordia qua eis ſunt peccata relaxata, ſicut etiam nunc Angeli gaudent de iuſtitia divina, qua fit ut deſerti a gratia in peccato ruant illi quos cuſtodiunt, quorum tamen ſaluti ſolicite invigilant.

Ad quartum dicendum, quod mali cognoſcent omnia bona quæ fecerunt; & ex hoc non minuetur eorum dolor, ſed magis augebitur, quia maximus eſt dolor multa bona perdidiſſe: propter quod Boetius dicit in II. de Conſol. (proſ. XIV.) quod ſummum infortunii genus eſt fuiſſe felicem.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in ultimo & communi iudicio oportet quod divina iuſtitia omnibus evidenter appareat; quod nunc in plerìſque latet. Sententia autem condemnans, vel præmians iuſta eſſe non poteſt, niſi ſecundum merita, vel demerita proferatur: & ideo ſicut oportet quod iudex, & aſſeſſor iudicis merita cauſæ cognoſcant ad hoc quod iuſtam ſententiam proferant; ita oportet ad hoc quod iuſta ſententia appareat, quod omnibus ſententiam cognoſcentibus merita innoteſcant. Unde quia ſicut cuilibet nota erit ſua præmiatio, & ſua damnatio, ita & omnibus aliis innoteſcet; oportet quod ſicut quilibet ſua merita, vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam & aliena eius cognitioni ſubiaceant. Et hæc eſt probabilior, & communior opinio, quamvis Magiſter contrarium dicat in littera, ſcilicet quod peccata quæ ſunt per pœnitentiam deleta, in iudicio aliis non pateſient. Sed ex hoc ſequitur quod nec etiam pœnitentia de peccatis illis (*a*) perfecta cognoſcetur, in quo multum detraheretur ſanctorum gloriæ, & laudi divinæ, qui tam miſericorditer ſanctos ſuos liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita præcedentia, vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria, vel miſeria hominis reſurgentis, ut ex dictis patet: & ideo ex exterioribus viſis poterunt cuncta in conſcientiis videri, & præcipue divina virtute ad hoc operante, ut ſententia iudicis iuſta appareat omnibus.

Ad ſecundum dicendum, quod merita, vel demerita poterunt aliis oſtendi in ſuis effectibus, ut ex dictis patet, vel etiam in ſeipſis per divinam virtutem, quamvis ad hoc virtus intellectus creati non ſufficiat.

Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis eſt effectus negligentiæ quæ committitur in omiſſione confeſſionis; ſed quod peccata ſanctorum revelantur, non poterit eis eſſe in erubeſcentiam, vel verecundiam, ſicut nec Mariæ Magdalenæ eſt in confuſionem quod peccata ſua in Eccleſia publice recitantur: quia verecundia eſt timor inglorìationis, ut dicit Damaſcenus (de Fid. orth. Lib. II. cap. XV.) qui in beatis eſſe non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam propter pœnitentiam quam fecerunt, ſicut & confeſſor approbat eum qui magna ſcelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata eſſe deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inſpiciet, in nullo ſua confuſio minuetur; ſed magis augebitur, (*b*) in alieno vituperio ſuum vituperium magis perpendens. Quod enim ex tali cauſa confuſio minuatur, convenit ex hoc quod verecundia reſpicit æſtimationem hominum, quæ ex conſuetudine redditur levior;

(*a*) *Nicolai* perfecte. (*b*) *Nicolai*: dum in alieno vituperio ſuum vituperium magis perpendet.

vior; ſed tunc confuſio reſpicit æſtimationem Dei, quæ eſt ſecundum veritatem de quolibet peccato, ſive ſit unius tantum, ſive multorum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia merita, vel demerita ſimul aliquis videbit, ſua, & aliena, in inſtanti: quod quidem de beatis facile credi poteſt, quia omnia in uno videbunt, & ſic non eſt inconveniens quod ſimul plura videant; ſed in damnatis, quorum intellectus non eſt elevatus ut poſſit Deum videre, & in eo omnia alia, eſt magis difficile.

Et ideo alii dicunt, quod mali ſimul omnia videbunt in genere ſua peccata; & hoc ſufficit ad accuſationem illam quæ debet eſſe in iudicio, vel abſolutionem: non autem videbunt ſimul omnia deſcendendo ad ſingularia. Sed hoc etiam non videtur conſonum dictis Auguſtini XX. de Civ. Dei (cap. xiv.) qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabuntur: quod autem in genere cognoſcitur, non enumeratur.

Unde poteſt eligi media via, quod ſingula conſiderabunt, non tamen in inſtanti, ſed in tempore breviſſimo, divina virtute ad hoc adiuvante: & hoc eſt quod Auguſtinus dicit ibidem, quod mira celeritate enumerabuntur. Nec hoc eſt impoſſibile: quia in quolibet parvo tempore ſunt infinita inſtantia in potentia.

Et per hoc patet reſponſio ad utramque partem.

EXPOSITIO TEXTUS.

In iuſſu, & in voce Archangeli, & in tuba Dei deſcendet de cælo. Poteſt per hæc tria idem ſignificari, ut illa vox dicatur *iuſſus* quantum ad virtutem, quia ei corpora mortuorum obedient; *vox Archangeli*, ideſt Chriſti, qui eſt Princeps Angelorum, quantum ad dignitatem proferentis; *tuba* quantum ad evidentiam. Vel *iuſſus* refertur ad cauſam principalem, ſcilicet divinam virtutem, cui obediunt omnia; *vox Archangeli* ad miniſterium Angelorum; ſed *tuba* ad operationem hominis Chriſti: hæc enim tria in reſurrectione operabuntur.

Unde (a) *rationabiliter putari poteſt, peccata hic per pœnitentiam tecta, & deleta, illic etiam tegi aliis.* Suſtinendo Magiſtrum poteſt dici, quod peccata iuſtorum non venient in notitiam ut peccata, ſed ut dimiſſa: ſic enim conſiderationi cuiuslibet occurrent. Unde ex hoc non ſequitur confuſio, ſed gloria. Dicuntur autem tegi, inquantum Deus ea non videt ad puniendum, ſicut exponit Gloſſa (Auguſtini) ſuper illud Pſal. xxxi. „ Beati quorum remiſſæ ſunt iniqui„ tates &c. “

Contra vero ſcribens ad Marcellam Hieronymus teſtari videtur. Quidam dicunt, quod Hieronymus non dixit hoc aſſerendo, ſed opinionem cuiuſdam Græci recitando.

DISTINCTIO XLIV.

De ætate, & ſtatura reſurgentium.

Solent autem nonnulli percontari, & quærere, an in eadem ætate, & ſtatura corporis omnes reſurrecturi ſint. Quidam putaverunt omnes reſurrecturos ſecundum menſuram ætatis, & ſtaturæ Chriſti, ideo quia Apoſtolus ait (Epheſ. iv. 12.) „ Donec occurramus omnes in virum perfectum in menſuram ætatis plenitu„ dinis Chriſti. “ Sed his verbis non eadem reſurgentibus aſſignatur ſtatura, ſed ætas. Omnes enim in eadem ætate reſurgent in qua Chriſtus mortuus eſt, & reſurrexit, cuiuſcumque ætatis mortui fuerint. Virum autem poſuit, non ut diſtingueret ſexum, ſed ut ſignificaret perfectionem virium, quam tunc habebunt; ſed non omnes eamdem ſtaturam corporis obtinebunt. Unde Auguſtinus (Lib. XXII. de Civit. Dei cap. xv.) „ Non ait, In menſuram corporis, vel ſtaturæ, ſed æ„ tatis,

(a) Textus: *non irrationabiliter*.

„ tatis , quia unuſquiſque ſuam recipiet menſuram corporis , quam vel habuit in „ iuventute, etiam ſi ſenex obiit , vel fuerat habiturus , ſi ante eſt defunctus . “ AEtas vero erit illa ad quam pervenit Chriſtus, ſcilicet iuvenilis, ut circa triginta annos . Triginta enim duum annorum & trium menſium erat ætas Chriſti, in qua mortuus eſt , & reſurrexit . Non eſt autem fas dicere , quod in reſurrectione accedat corpori magnitudo , quam nec habuit (1) hic , nec erat habiturum diu vivendo ; nec maiora corpora redigenda ſunt ad modum dominici corporis. Periret enim multum de illis corporibus , cum nec periturus ſit capillus , ut ait Dominus (Luc. xxi. 18.) „ Capillus de capite veſtro non peribit. “

Quod reſurget quidquid fuit de ſubſtantia , & natura corporis , & in eadem parte corporis .

„ NOn (2) enim perit Deo terrena materies , de qua mortalium creatur ca„ ro ; ſed in quemlibet pulverem cineremve ſolvatur , in quoslibet alitus , „ auraſque diffugiat , & in quamcumque aliorum corporum ſubſtantiam , vel in i„ pſa elementa vertatur , in quorumcumque animalium , vel hominum cibum , „ carnemque mutetur , illi animæ in puncto temporis (3) redibit quæ illam „ carnem primitus , ut homo fieret , creſceret , viveret, animavit . Ipſa ergo ter„ rena materies , quæ diſcedente anima fit cadaver, non ita in reſurrectione reparabitur , ut ea quæ dilabuntur , & in alias atque alias rerum ſpecies vertuntur, „ quamvis ad corpus redeant , unde dilapſa ſunt , ad eaſdem quoque corporis par„ tes ubi fuerunt , redire neceſſe ſit . Alioquin ſi capillis redit quod tam crebra „ tonſura detraxit , ſi unguibus quod toties dempſit exſectio, immoderata , & in„ decens cogitantibus reſurrectionem carnis , & ideo non credentibus occurrit (4) „ informitas. Sed quemadmodum ſi ſtatua cuiuslibet ſolubilis metalli igne liqueſce„ ret , vel contereretur in pulverem, vel confunderetur in maſſam , & eam vel„ let artifex rurſum ex illius materia , & quantitate reparare , nihil intereſſet ad „ eius integritatem , quæ particula materiæ cui membro ſtatuæ redderetur , dum „ tamen totum ex quo conſtituta fuerat , reſtituta reſumeret ; ita Deus mirabilis, „ atque ineffabilis artifex de toto quo caro noſtra extiterat , eam mirabili celeri„ tate reſtituet : nec aliquid attinebit ad eius reintegrationem , utrum capilli ad „ capillos redeant , & ungues ad ungues , an quidquid eorum perierat , mutetur „ in carnem , & in partes alias revocetur , curante artificis providentia ne quid „ indecens fiat . Indecorum quippe aliquid ibi non erit , ſed quidquid futurum eſt, „ hoc decebit : quia nec futurum eſt , ſi non decebit. “ (Ex Auguſtino in Enchirid. cap. lxxxviii.)

Quod ſancti ſine omni deformitate reſurgent.

HOc autem in corporibus ſanctorum intelligendum eſt , de quibus conſequenter adiungit (Auguſtinus ibid. cap. xci.) „ Reſurgent ergo ſanctorum corpora „ ſine ullo vitio , ſine ulla deformitate , ſicut ſine ulla corruptione , onere , diffi„ cultate ; in quibus tanta facilitas , quanta felicitas erit , propter quod & ſpiri„ tualia dicta ſunt , cum proculdubio corpora ſint futura , non ſpiritus . “ Ex his apparet quod una erit ætas omnium reſurgentium , ſcilicet iuvenilis , ſtatura vero diverſa , ſcilicet quam quiſque habuerit in iuvenili ætate , vel erat habiturus , ſi ante eſt defunctus . Nec de ſubſtantia qua hominis caro creatur , aliquid peribit, ſed omnium particularum ante diſperſarum collectione reintegrabitur naturalis ſubſtantia corporis : ſanctorumque corpora ſine omni vitio fulgida ſicut ſol reſurgent præciſis cunctis deformitatibus quas hic habuerunt.

(1) *Al. deeſt* hic . (2) *Nicolai*. Ponit etiam in Enchiridio cap. lxxxvii. Non enim &c. (3) *Nicolai* reddit , *ut Auguſtini textus* . *Supple* Deus. (4) *Al.* infirmitas .

Si mali tunc habeant quas hic habuerunt deformitates.

DE reprobis autem quæri ſolet, an cum deformitatibus hic habitis reſurgant. Hoc autem Auguſtinus non aſſerit, ſed dubium relinquit, ita inquiens (in Enchirid. cap. XCII.) „ Quicumque ab illa perditionis maſſa quæ per Adam facta „ eſt, non liberantur per Chriſtum, reſurgent quidem etiam ipſi unuſquiſque cum „ ſua carne, ſed ut cum diabolo, eiuſque angelis puniantur. Utrum vero ipſi „ cum vitiis, & deformitatibus ſuorum corporum reſurgant, quæcumque in eis „ geſtarunt, inquirendo laborare quid opus eſt? Non enim fatigare nos debet in„ certa eorum habitudo, vel pulchritudo quorum erit certa, & ſempiterna damna„ tio. " Ecce non diffinit, an tunc habeant deformitates quas hic habuerunt reproborum corpora.

Quia non conſumentur corpora quæ tunc ardebunt.

SI vero quæritur de corporibus malorum, quomodo in igne ardeant, & non conſumantur, Auguſtinus (de Civit. Dei Lib. XXI. cap. III.) variis exemplis aſtruit, & ſempiternis ignibus ea ardere, & non conſumi illa combuſtione, ſicut animus, cuius præſentia corpus vivit, & dolorem pati poteſt, & mori non poteſt. Hoc enim erit tunc in corporibus damnatorum quod nunc eſſe ſcimus in animis omnium.

Si dæmones corporali igne cremantur.

QUæri etiam ſolet, an dæmones corporali igne ardeant. Ad quod Auguſtinus reſpondens ait (de Civit. Dei Lib. XX. cap. X.) „ Cur non dicamus, quam„ vis miris, veris tamen modis etiam ſpiritus incorporeos poſſe pœna corporalis i„ gnis affligi; ſi ſpiritus hominum, etiam ipſi incorporei, & nunc potuerunt in„ cludi corporalibus membris, & tunc poterunt corporum ſuorum vinculis inſo„ lubiliter alligari? Gehenna illa quæ ſtagnum ignis, & ſulphuris dicta eſt, cor„ poreus ignis erit, & cruciabit damnatorum corpora, hominum, vel dæmonum, „ ſed ſolida hominum, aerea dæmonum: unus enim utriſque ignis erit, ut Veri„ tas ait. " De quo igne ſi quæritur qualis, vel ubi ſit, Auguſtinus ſic reſpondet (ibid. cap. XVI.) „ Ignis æternus cuiuſmodi ſit, & in qua mundi, vel re„ rum parte futurus ſit, hominem ſcire arbitror neminem, niſi forte cui Spiritus di„ vinus oſtendit. "

Si animæ ſine corporibus ſentiunt ignem corporalem.

CUm autem conſtet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quæri ſolet, an interim ante reſurrectionem corporum, animæ defunctorum reproborum materiali igne crementur. De hoc Iulianus Toletanæ Eccleſiæ Epiſcopus Gregorii dicta ſecutus ita ſcripſit. * „ Si viventis hominis incorporeus ſpiritus tenetur „ in corpore, cur non poſt mortem etiam corporeo igne teneatur? Teneri autem „ per ignem ſpiritum dicimus, ut in tormentis ignis ſit, videndo, atque ſentien„ do. " Quod autem non ſolum videndo, ſed etiam experiendo anima ignis tormentum patiatur, ex Evangelio colligitur, ubi Veritatis voce dives mortuus dicitur in inferno ſepultus, cuius anima quod in igne teneatur, inſinuat, cum Abraham deprecatur dicens (Luc. XVI. 24.) „ Mitte Lazarum, ut intingat extremum „ digiti ſui in aquam, ut refrigeret linguam meam: quia crucior in hac flam„ ma. " Dum ergo peccatorem divitem damnatum in ignibus Veritas perhibet, quis ſapiens reproborum animas teneri ignibus neget? Præcipue cum humanam animam corporis ſimilitudinem habere doceat Auguſtinus ita inquiens (ſuper Gen. ad

EX EDIT. P. NICOLAI. * Nimirum in tractatu qui prognoſticon inſcribitur Lib. II. cap. XVII. Tom. IX. Bibliothecæ PP. ubi Gregorium expreſſe citat. Sumptum autem eſt ex Lib. IV. Dialogorum cap. XXIX.

ad litteram Lib. XII. cap. xxxiii.) „Profiteri animam habere poſſe ſimilitudinem „ corporis , & corporalium omnino membrorum quiſquis renuit , poteſt negare a- „ nimam eſſe quæ in ſomnis videt vel ambulare ſe , vel ſedere , vel huc atque „ illuc greſſu , vel etiam volatu ferri. Hoc (1) enim ſine quadam ſimilitudine „ corporis non fit . Proinde ſi hanc ſimilitudinem etiam apud inferos gerit , non „ corporalem , ſed corpori ſimilem ; ita etiam in locis videtur eſſe non corporali- „ bus , ſed corporalium ſimilibus ſive in requie , ſive in doloribus . “ In Caſſiani etiam voluminibus legitur , * quod non ſint otioſæ , neque nihil ſentiant , cum di- ves ille in inferno ſe flamma cruciari clamat . Unde probatur animas defunctorum non ſolum ſuis ſenſibus non privari , ſed nec iſtis affectibus , ſcilicet ſpe , triſtitia, gaudio. ac metu, carere; & ex his quæ ſibi in illo generali examine reſervantur , eas quidem iam incipere prægustare.

De abortivis fetibus , & monſtris.

Illud etiam inveſtigare oportet , ſi abortivi fetus , & monſtra reſurgent, & qua- lia . De quo Auguſtinus ita ait (in Enchirid. cap. lxxxv.) „ Occurrit de ab- „ ortivis fetibus quæſtio, qui iam nati ſunt in uteris matrum, ſed non ita ut iam „ poſſint renaſci . Si enim reſurrecturos eos dixerimus , de his qui iam formati „ ſunt , tolerari poteſt utcumque quod dicitur . Informes vero quis non proclivius „ perire arbitretur , ſicut ſemina quæ concepta ſimul non fuerunt? Scrupuloſe qui- „ dem inter doctores quæri ac diſputari poteſt , quando incipit homo in utero vi- „ vere , an ſit quædam vita occulta quæ nondum in motibus viventis appareat. „ Negare enim vixiſſe puerperia , quæ ideo membratim exſecantur , ut eiciantur „ ex uteris prægnantium , ne matres etiam, ſi mortua ibi relinquantur , occidant, „ impudentia nimia videtur . Ex quo autem incipit homo vivere , ex illo utique „ iam mori poteſt . Mortuus vero , ubicumque illi potuit mors evenire , quomo- „ do ad reſurrectionem non pertineat , reperire nequeo . Neque enim & monſtra „ quæ naſcuntur , & vivunt , quantumlibet cito moriantur, aut reſurrectura nega- „ buntur , aut ita reſurrectura credenda ſunt, ſed potius correcta eorum , emen- „ dataque natura . Abſit enim ut illum bimembrem quem nuper natum in orien- „ te fratres (2) fideliſſimi , qui eum viderunt , retulerunt , & (3) ſanctus „ Hieronymus ſcriptum reliquit , & unum hominem duplicem, ac non potius duos „ (quod futurum erat, ſi gemini naſcerentur) reſurrecturos æſtimemus . Ita & „ cetera quæ nimia deformitate monſtra dicuntur , ad humanæ naturæ figuram in „ reſurrectione revocabuntur. “

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit Magiſter de conditionibus reſurrectionis, hic determinat de conditionibus reſurgentium: & dividitur in partes duas. In prima parte determinat de conditionibus reſurgentium qui ad perfectionem humanæ naturæ pervenerunt; in ſecunda de conditionibus illorum qui in præſenti vita prædicta perfectione caruerunt , ſcilicet de abortivis fetibus, ibi, *Illud etiam inveſtigare oportet &c.* Prima in duas. In prima determinat conditiones reſurgentium beatorum; in ſecunda conditiones malorum, ibi , *De reprobis autem quæri ſolet &c.* Prima in tres. In prima determinat reſurgentium ætatem , & ſtaturam; in ſecunda corporum integritatem, ibi, *Non enim perit Deo terrena materies*; in tertia eorum gloriam, ibi , *Hoc autem in corporibus ſanctorum intelligendum eſt.*

De reprobis autem quæri ſolet , an cum deformitatibus hic habitis reſurgant . Hic determinat conditiones reproborum : & primo quantum ad reprobationem naturæ; ſecundo quantum ad paſſionem pœnæ , ibi , *Si vero quæritur de corporibus malorum quomodo in igne ardeant , & non conſumantur, Auguſtinus variis exemplis aſtruit.* Et circa hoc duo facit. Primo oſtendit quomodo corpora reproborum

(1) *Al. deeſt* enim . (2) *Al.* fidelium . (3) *Auguſtinus* ; ſanctæ memoriæ Hieronymus Presbyter . *Sumptum eſt autem ex Hieronymi epiſt.* cxxxii. *ad Vitalem* .
EX EDIT. P. NICOLAI. * Collat. 1. cap. xiv. ubi paulo plenius.

Digitized by Google

horum poterunt pœnam pati; ſecundo oſtendit idem de ſpiritibus damnatorum, ibi, *Quæri etiam ſolet, an dæmones corporali igne ardeant*. Et circa hoc duo facit. Primo oſtendit quomodo ſpiritus dæmonum ſunt paſſibiles ab igne corporali. Secundo oſtendit idem de ſpiritibus damnatorum hominum, ibi, *Cum autem conſtet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quæri ſolet &c.*

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio circa conditionem reſurgentium. Prima de his quæ communiter ad bonos, & malos pertinent. Secunda de his quæ pertinent tantum ad bonos. Tertia de his quæ ſpectant tantum ad malos.

Circa primum quæruntur tria.
Primo. De identitate reſurgentium.
Secundo. De integritate corporum.
Tertio. De qualitate ipſorum.

ARTICULUS I.

Utrum idem corpus anima reſumat in reſurrectione.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non idem corpus anima reſumat in reſurrectione. I. Corinth. xv. 37. *Non corpus quod futurum eſt, ſeminas, ſed nudum granum*. Sed Apoſtolus ibi comparat mortem ſeminationi, & reſurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in reſurrectione reſumitur.

2. Præterea. Cuilibet formæ aptatur materia ſecundum ſuam conditionem, & ſimiliter cuilibet agenti inſtrumentum. Sed corpus comparatur ad animam ſicut materia ad formam, & inſtrumentum ad agentem. Cum ergo anima in reſurrectione non ſit eiuſdem conditionis ſicut modo eſt: quia vel transfertur totaliter in cæleſtem vitam, cui inhæſit vivens in mundo; vel deprimetur in bruta, ſi brutaliter vixit in hoc mundo; videtur quod non reſumet idem corpus, ſed vel cæleſte, vel brutale.

3. Præterea. Corpus humanum uſque ad elementa poſt mortem reſolvitur, ut ſupra dictum eſt. Sed illæ partes elementorum in quas corpus humanum reſolutum eſt, non conveniunt cum corpore humano quod in eis reſolutum eſt, niſi in materia prima, quomodo qualibet aliæ elementorum partes cum prædicto corpore conveniunt. Si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec ſi ex illis partibus repararetur corpus, erit numero idem.

4. Præterea. Impoſſibile eſt eſſe idem numero cuius partes eſſentiales ſunt aliæ numero. Sed forma mixti, quæ eſt pars eſſentialis corporis humani, ſicut forma eius, non poterit eadem reſumi. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediæ. Illud enim quod penitus cedit in non ens, non poteſt idem numero reſumi; quod patet ex hoc, quia non poteſt eſſe idem numero cuius eſt eſſe diverſum. Sed eſſe interruptum, quod eſt actus entis, eſt diverſum, ſicut quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis penitus cedit in non ens per mortem, cum ſit forma corporalis, & ſimiliter qualitates contrariæ ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra eſt quod dicit Iob xix. 26. *In carne mea videbo Deum* (a) *Salvatorem meum*. Loquitur autem de viſione poſt reſurrectionem: quod patet ex hoc quod præcedit: *In noviſſimo die de terra reſurrecturus ſum*. Ergo idem numero corpus reſurget.

Præterea. Sicut Damaſcenus dicit in IV. Lib. (cap. xxvIII.) *reſurrectio eſt eius* (b) *qui cecidit ſecunda ſurrectio*. Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero reſurget.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit idem numero homo qui reſurget. Sicut enim dicit Philoſophus II. de generatione (text. xiv.) *quæcumque habent ſpeciem corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero*. Sed talis eſt ſubſtantia hominis ſecundum præſentem ſtatum. Ergo poſt mutationem mortis non poteſt reiterari idem numero.

2. Præterea. Ubi eſt alia & alia humanitas, non eſt idem homo numero: unde Sortes, & Plato ſunt duo homines, & non unus homo, quia alia eſt humanitas utriuſque. Sed alia eſt humanitas hominis reſurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non eſt idem homo numero. Media poteſt probari dupliciter. Primo quia humanitas quæ eſt forma totius, non eſt forma, & ſubſtantia, ſicut anima, ſed eſt forma tantum: huiuſmodi autem formæ penitus cedunt in non ens; & ſic non poſſunt reiterari. Secundo quia humanitas reſultat ex coniunctione partium; ſed non poteſt eadem numero con-

(a) *In Vulgata deeſt* Salvatorem. (b) Forte *quod*.

iunctio reſumi quæ prius fuit, quia iteratio identitati opponitur. Iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quæ ſe non compatiuntur. In reſurrectione autem coniunctio iteratur. Ergo non eſt eadem coniunctio, & ſic nec eadem humanitas, nec idem homo.

3. Præterea. Unus homo non eſt, ſi eſt plura animalia. Ergo ſi non eſt idem animal, non eſt unus numero homo. Sed ubi non eſt idem ſenſus, non eſt idem animal: quia animal diffinitur per ſenſum primum, ſcilicet tactum, ut patet II. de Anima (text. XVII. & XXVII.) Senſus autem cum non maneat in anima ſeparata, ut quidam dicunt, non poſſunt idem numero reſumi. Ergo in reſurrectione non erit homo reſurgens idem animal in numero, & ſic nec idem homo.

4. Præterea. Materia ſtatuæ principalior eſt in ſtatua quam materia hominis in homine: quia artificialia tota ſunt in genere ſubſtantiæ ex materia, ſed naturalia ex forma, ut patet per Philoſophum in II Phyſic. (text. XII.) & Commentator idem dicit in II. de Anima. Sed ſi ſtatua ex eodem ære reficiatur, non eſt eadem numero. Ergo multo minus, ſi homo ex eiſdem pulveribus reficiatur, non erit idem homo numero.

Sed contra eſt quod dicitur Iob XIX. 27. *Quem viſurus ſum ego ipſe .... & non alius*: & loquitur de viſione poſt reſurrectionem, ut ſupra dictum eſt. Ergo idem numero homo reſurget.

Præterea. Auguſtinus dicit VIII. Lib. de Trinit. [cap. V.] quod reſurgere nihil aliud eſt quam reviviſcere. Niſi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus eſt, non diceretur reviviſcere. Ergo non reſurgeret; quod eſt contra fidem.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eamdem partem corporis quæ in eis diſſoluta eſt, per reſurrectionem redire. Quia ſecundum Philoſophum in II. de Anima (text. IX.) ſicut ſe habet tota anima ad totum corpus, ita pars animæ ad partem corporis, ut viſus ad pupillam. Sed oportet quod poſt reſurrectionem corpus reſumatur ab anima eadem. Ergo oportet quod etiam partes corporis reſumantur ad eadem membra, in quibus eiſdem partibus animæ perficiantur.

2. Præterea. Diverſitas materiæ facit diverſitatem in numero. Sed ſi pulveres non redeant ad eaſdem partes, ſingulæ partes non reficientur ex eadem materia ex qua prius conſtabant. Ergo non erunt eædem numero. Sed ſi partes ſunt diverſæ, & totum erit diverſum: quia partes comparantur ad totum ſicut materia ad formam, ut patet II. Phyſic. (text. XXXI.) Ergo non erit idem numero homo; quod eſt contra veritatem reſurrectionis.

3. Præterea. Reſurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum ſuorum mercedem accipiat. Sed diverſis operibus meritoriis, vel demeritoriis diverſæ partes corporis deſerviunt. Ergo oportet quod in reſurrectione qualibet pars ad ſuum ſtatum redeat, ut pro ſuo modo præmietur.

Sed contra. Artificialia magis dependent ex ſua materia quam naturalia. Sed in artificialibus ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eumdem ſitum. Ergo nec in homine oportet.

Præterea. Variatio accidentis non facit diverſitatem in numero. Sed ſitus partium eſt accidens quoddam. Ergo diverſitas eius in homine non facit diverſitatem in numero.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod circa hanc quæſtionem & Philoſophi erraverunt, & quidam moderni hæretici errant.

Quidam enim Philoſophi poſuerunt, animas a corpore ſeparatas iterato corporibus coniungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo. Primo quantum ad modum coniunctionis, quia quidam ponebant animam ſeparatam corpori iterum coniungi naturaliter per viam generationis. Secundo quantum ad corpus cui coniungebatur: (*a*) quia ponebant quod ſecunda coniunctio non erat ad idem corpus quod per mortem depoſitum fuit, ſed ad aliud: quandoque quidem idem ſpecie, quandoque autem diverſum: ad diverſum quidem quando anima in corpore exiſtens præter rationis ordinem vitam duxerat beſtialem, unde tranſibat poſt mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cuius moribus vivendo ſe conformavit, ſicut in corpus canis propter luxuriam, & in corpus leonis propter rapinam, & violentiam, & ſic de aliis; ſed in corpus eiuſdem ſpeciei, quando anima bene in corpore vivens, poſt mortem aliqua felicitate per-

(a) al. Secundo quia.

Digitized by Google

perſuncta, poſt aliqua ſæcula incipiebat ad corpus velle redire; & ſic iterum corpori coniungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus falſis radicibus venit: quarum prima eſt, quia anima non coniungitur corpori eſſentialiter, ſicut forma materiæ, ſed ſolum accidentaliter, ſicut motor mobili, aut homo veſtimento: & ideo ponere poterant quod anima præexiſtebat antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali, & iterum quod diverſis corporibus uniretur. Secunda eſt, quia ponebat intellectum non differre a ſenſu niſi accidentaliter, ut ſcilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis ſenſitiva amplius viget: unde poterant ponere quod anima hominis in corpus animalis bruti tranſiret, præcipue facta immutatione animæ humanæ ad affectus brutales. Sed prædictæ duæ radices diſtruuntur a Philoſopho in Lib. de Anima: quibus deſtructis patet falſitas prædictæ poſitionis.

Et ſimili modo deſtruuntur errores quorumdam hæreticorum: quorum quidam in prædictas poſitiones inciderunt; quidam autem poſuerunt animam iterato coniungi corporibus cæleſtibus, vel etiam corporibus in modum venti ſubtilibus, ut Gregorius de quodam Conſtantinopolitano Epiſcopo narrat (Lib. XIV. Moral. cap. xxix.) exponens illud verbum Iob xix. 26. *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum*. Et prædicti errores hæreticorum deſtrui poſſunt ex hoc quod veritati reſurrectionis præiudicant, quam ſacra Scriptura profitetur. Non enim reſurrectio dici poteſt, niſi anima ad idem corpus redeat: quia reſurrectio eſt iterata ſurrectio; eiuſdem autem eſt ſurgere, & cadere: unde reſurrectio magis reſpicit corpus quod poſt mortem cadit, quam animam quæ poſt mortem vivit: & ita ſi non eſt idem corpus quod anima reſumit, non dicetur reſurrectio, ſed magis novi corporis aſſumptio.

Ad primum ergo dicendum, quod ſimilitudo non currit per omnia, ſed quantum ad aliquid. In ſeminatione enim grani granum ſeminatum, & natum non eſt idem numero, nec eodem modo ſe habens, cum primo ſeminatum fuerit abſque folliculis cum quibus naſcitur. Corpus autem reſurgens erit idem, ſed alio modo ſe habens: quia fuit mortale, & ſurget in immortalitate.

Ad ſecundum dicendum, quod differentia quæ eſt inter animam reſurgentis, & animam in hoc mundo viventis, non eſt ſecundum aliquod eſſentiale, ſed ſecundum gloriam, & miſeriam; quæ differentiam accidentalem faciunt: unde non oportet quod aliud corpus numero reſurgat, ſed alio modo ſe habens, ut reſpondeat proportionabiliter differentia corporum differentiæ animarum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia poſt corruptionem: quia remoto poſteriori, remanere adhuc poteſt prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in I. Phyſic. (text. lxiii.) & in Lib. de ſubſtantia orbis (cap. 1.) in materia generabilium, & corruptibilium ante formam ſubſtantialem intelligere dimenſiones non terminatas, ſecundum quas attendatur diviſio materiæ, ut diverſas formas in diverſis partibus recipere poſſit: unde & poſt ſeparationem formæ ſubſtantialis a materia adhuc dimenſiones illæ manent eædem; & ſic materia ſub illis dimenſionibus exiſtens, quamcumque formam accipiat, habet maiorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiæ ſub quacumque forma exiſtens; & ſic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quæ prius eius materia fuit.

Ad quartum dicendum, quod ſicut qualitas ſimplex non eſt forma ſubſtantialis elementi, ſed accidens proprium eius, & diſpoſitio per quam materia efficitur propria tali formæ; ita forma mixtionis, quæ eſt forma reſultans ex qualitatibus ſimplicibus ad medium venientibus, non eſt ſubſtantialis forma corporis mixti, ſed eſt accidens proprium, & diſpoſitio per quam materia fit neceſſaria ad formam. Corpus autem humanum præter hanc formam mixtionis non habet aliam formam ſubſtantialem niſi animam rationalem: quia ſi haberet aliam formam ſubſtantialem priorem illa, daret ei eſſe ſubſtantiale, & ſic per eam conſtitueretur in genere ſubſtantiæ, unde anima iam adveniret corpori conſtituto in genere ſubſtantiæ; & ſic comparatio animæ ad corpus eſſet ſicut comparatio formarum artificialium ad ſuas materias quantum ad hoc quod conſtituuntur in genere ſubſtantiæ per ſuam materiam: unde coniunctio animæ ad corpus eſſet accidentalis: quod eſt error antiquorum Philoſophorum in Libris de Anima reprobatus. Sequeretur etiam quod corpus humanum, & ſingulæ partes eius non æquivoce retinerent priora nomina; quod eſt contra Philoſophum in II. de Anima. Unde cum anima rationalis remaneat, nulla forma corpo-

ris

ris humani ſubſtantialis cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diverſitatem in numero. Unde idem numero reſurget, cum materia eadem numero reſumatur, ut in præcedenti ſolutione dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod neceſſitas ponendi reſurrectionem eſt ex hoc ut homo finem ultimum propter quem homo factus eſt, conſequatur; quod in hac vita fieri non poteſt, nec in vita animæ ſeparatæ, ut ſupra dictum eſt: alias vane eſſet homo conſtitutus, ſi ad finem ad quem factus eſt, pervenire non poſſet. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem eſt factum, ne in vanum factum eſſe videatur, oportet quod idem numero homo reſurgat; & hoc quidem fit cum eadem anima eidem numero corpori coniungitur, ut ex dictis patet: alias enim non eſſet reſurrectio proprie loquendo, niſi idem homo repararetur. Unde ponere quod non ſit idem numero qui reſurget, eſt hæreticum, derogans veritati Scripturæ, quæ reſurrectionem prædicat.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de iteratione quæ fit per motum, vel mutationem naturalem. Oſtendit enim differentiam circulationis quæ eſt in generatione & corruptione, ad circulationem quæ eſt in motu cæli: quia cælum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet ſubſtantiam incorruptibilem motam; ſed generabilia, & corruptibilia per generationem redeunt ad idem ſpecie, non ad idem numero: quia ex homine generatur ſemen, ex quo ſanguis; & ſic deinceps quouſque perveniatur ad hominem, non ad eumdem numero, ſed ſpecie: & ex igne generatur aer, ex quo aqua, ex aqua terra, ex terra ignis, non idem numero, ſed ſpecie. Unde patet quod ratio inducta ſecundum Philoſophi intentionem non eſt ad propoſitum. Vel dicendum, quod aliorum generabilium, & corruptibilium forma non eſt per ſe ſubſiſtens, ut poſt compoſiti corruptionem manere valeat, ſicut eſt de anima rationali, quæ eſſe, quod ſibi in corpore acquiritur, etiam poſt corpus retinet, & in participationem illius eſſe corpus per reſurrectionem adducitur, cum non ſit aliud eſſe corporis, & aliud animæ in corpore; alias eſſet coniunctio animæ & corporis accidentalis: & ſic nulla interruptio facta eſt in eſſe ſubſtantiali hominis, ut non poſſit idem numero redire propter interruptionem eſſendi, ſicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum eſſe omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem ſub alio eſſe remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero: quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis: unde eſt corpus diverſum in numero, & per conſequens anima, & totus homo.

Ad ſecundum dicendum, quod de humanitate, & de qualibet forma totius eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod idem ſecundum rem eſt forma totius, & forma partis: forma partis ſecundum quod perficit materiam; forma autem totius ſecundum quod ex ea tota ratio ſpeciei conſequitur: & ſecundum hanc opinionem humanitas ſecundum rem non eſt aliud quam anima rationalis: & ſic cum anima rationalis eadem numero reſumatur, eadem numero erit humanitas, & etiam poſt mortem manet, quamvis non ſub ratione humanitatis, quia ex ea compoſitum rationem ſpeciei non conſequitur.

Alia opinio eſt Avicennæ, quæ verior videtur: quia forma totius non eſt forma partis tantum, nec forma aliqua alia præter formam partis, ſed eſt totum reſultans ex compoſitione formæ & materiæ, comprehendens in ſe utrumque; & hæc forma totius eſſentia, vel quidditas dicitur. Quia ergo in reſurrectione idem numero corpus erit, & eadem numero anima rationalis, erit de neceſſitate eadem humanitas.

Prima autem ratio probans diverſitatem humanitatis futuram, procedebat *ac ſi humanitas* eſſet quædam alia forma ſuperveniens formæ & materiæ; quod falſum eſt. Secunda autem ratio etiam non poteſt identitatem humanitatis impedire: quia coniunctio ſignificat actionem, vel paſſionem; quæ quamvis ſit diverſa, non poteſt impedire identitatem humanitatis: quia actio, & paſſio, ex quibus erat humanitas, non ſunt de eſſentia humanitatis, unde eorum diverſitas non inducit diverſitatem humanitatis. Conſtat enim quod generatio, & reſurrectio non ſunt idem motus numero, nec tamen propter hoc impeditur identitas reſurgentis. Similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, ſi accipiatur coniunctio pro ipſa relatione: quia relatio illa non eſt de eſſentia humanitatis, ſed concomitatur eam, eo quod humanitas non eſt de illis formis

formis quæ ſunt compoſitio, & ordo, ut dicitur II. Phyſic. (text. xxxı.) ſicut ſunt formæ artificiatorum : unde exiſtente alia compoſitione numero, non eſt eadem numero forma domus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponebant animam ſenſibilem & rationalem diviſas in homine eſſe: quia ſecundum hoc anima ſenſitiva in homine non eſſet incorruptibilis, ſicut nec in aliis animalibus. Unde in reſurrectione non erit eadem anima ſenſibilis, & per conſequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima ſecundum ſubſtantiam in homine ſit rationalis, & ſenſibilis, nullas in hoc anguſtias patiemur : quia animal diffinitur per ſenſum, qui eſt anima ſenſitiva, ſicut per formam eſſentialem: per ſenſum autem, qui eſt potentia ſenſitiva, cognoſcitur eius diffinitio, ſicut per formam accidentalem, quæ maximam partem confert ad cognoſcendum quod quid eſt, ut in I. de Anima (text xı.) dicitur. Poſt mortem ergo manet anima ſenſibilis ſicut anima rationalis ſecundum ſubſtantiam; ſed potentiæ ſenſitivæ ſecundum quoſdam non manent: quæ quidem potentiæ cum ſint accidentales proprietates, earum varietas identitatem animalis totius auferre non poteſt, nec etiam partium animalis : non enim dicuntur potentiæ perfectiones, vel actus organorum, niſi ſint principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum, quod ſtatua dupliciter conſiderari poteſt: vel ſecundum quod eſt ſubſtantia quædam, vel ſecundum quod eſt artificiale quoddam. Et quia in genere ſubſtantiæ ponitur ratione ſuæ materiæ, ideo ſi conſideretur ſecundum quod eſt ſubſtantia quædam, eſt eadem numero ſtatua quæ ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur ſecundum quod eſt forma, quæ accidens quoddam eſt, & tranſit, ſtatua deſtructa; & ſic non redit idem numero, nec ſtatua idem numero eſſe poteſt. Sed forma hominis, ſcilicet anima, manet poſt diſſolutionem corporis: & ideo non eſt ſimilis ratio.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in hac quæſtione differt conſiderare quid fieri poſſit ſine identitatis præiudicio, & quid fiet, ut congruentia ſervetur. Quantum ergo ad primum, ſciendum, quod in homine poſſunt accipi diverſæ partes totius dupliciter. Uno modo diverſæ partes homogenei, ſicut diverſæ partes carnis, vel diverſæ partes oſſis; alio modo diverſæ partes diverſarum ſpecierum totius heterogenei. Si ergo dicatur, quod pars materiæ redibit ad aliam partem ſpeciei eiuſdem, hoc non facit niſi varietatem in ſitu partium: ſitus autem partium variatus non variat ſpeciem in totis homogeneis; & ſic ſi materia unius partis redeat ad aliam, nullum præiudicium generabitur identitati totius: & ita etiam eſt in exemplo quod ponitur in littera: quia ſtatua non redit eadem numero ſecundum formam, ſed ſecundum materiam, ſecundum quam eſt ſubſtantia quædam. Sic autem ſtatua eſt homogenea, quamvis non ſecundum formam artificialem. Si autem dicatur, quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius ſpeciei; ſic de neceſſitate variatur non ſolum ſitus partium, ſed etiam identitas ipſarum; ita tamen ſi tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanæ naturæ in una, in aliam transferatur; non autem ſi aliquod quod erat in una parte ſuperfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, auſertur identitas totius, ſi loquimur de partibus eſſentialibus, non autem ſi loquimur de partibus accidentalibus, ſicut ſunt capilli, & ungues, de quibus videtur loqui Auguſtinus. Et ſic patet qualiter translatio materiæ de parte in partem tollit identitatem totius, & qualiter non. Sed loquendo ſecundum congruentiam, magis probabile eſt quod etiam ſitus partium idem ſervabitur in reſurrectione, præcipue quantum ad partes eſſentiales, & organicas, quamvis forte non quantum ad partes accidentales, ſicut ſunt ungues, & capilli.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de partibus organicis, & non de partibus [a] ſimilaribus.

Ad ſecundum dicendum, quod diverſus ſitus partium materiæ non facit diverſitatem in numero, quamvis eam faciat diverſitas materiæ.

Ad tertium dicendum, quod operatio non eſt proprie loquendo partis, ſed totius: unde præmium non debetur parti, ſed toti.

AR-

(a) Al. ſimilibus.

ARTICULUS II.

Utrum omnia membra corporis humani reſurgent.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non omnia membra corporis humani reſurgent. Remoto enim fine, fruſtra reparatur illud quod eſt ad finem. Finis autem cuiuslibet membri eſt eius actus. Cum ergo nihil ſit fruſtra in operibus divinis, & quorumdam membrorum uſus poſt reſurrectionem non competat, præcipue genitalium, quia tunc nec nubent, nec nubentur; videtur quod non omnia membra reſurgent.

2. Præterea. Inteſtina, membra quædam ſunt. Sed non reſurgent: plena enim reſurgere non poſſunt, quia immunditias continent; nec vacua, quia nihil eſt vacuum in natura. Ergo non omnia membra reſurgent.

3. Præterea. Ad hoc corpus reſurget, ut præmietur de opere quod anima per ipſum geſſit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui poſtea pœnitentiam agit, & ſalvatur, non poteſt in reſurrectione remunerari neque de bono, quia ad hoc non cooperatum eſt, neque de malo, quia pœna membri in pœnam hominis redundaret. Ergo non omnia membra reſurgent cum homine.

Sed contra. Magis pertinent ad veritatem humanæ naturæ alia membra quam capilli, & ungues. Sed capilli, & ungues reſtituentur homini in reſurrectione, ut dicitur in littera. Ergo multo fortius alia membra.

Præterea. Dei perfecta ſunt opera. Sed reſurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod capilli, & ungues in homine non reſurgent. Sicut enim capilli, & ungues ex ſuperfluitatibus cibi generantur; ita urina, ſudor, & aliæ huiuſmodi fæces. Sed hæc non reſurgent cum corpore. Ergo nec capilli, & ungues.

2. Præterea. Inter alias ſuperfluitates quæ ex cibo generantur, maxime accedit ad naturæ humanæ veritatem ſemen, quod eſt ſuperfluum quo indigetur. Sed ſemen non reſurget in corpore hominis. Ergo multo minus capilli, & ungues reſurgent.

3. Præterea. Nihil eſt perfectum anima rationali quod non ſit perfectum anima ſenſibili. Sed capilli, & ungues non ſunt perfecti anima ſenſibili, quia eis non ſentimus, ut dicitur in I. de Anima (text. lxxix.) Ergo cum non reſurgat corpus humanum niſi propter hoc quod eſt perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli, & ungues non reſurgent.

Sed contra eſt quod dicitur Luc. xxi. 18. *Capillus de capite veſtro non peribit.*

Præterea. Capilli, & ungues ſunt dati in ornatum homini. Sed corpora hominum, præcipue electorum, debent reſurgere cum omni ornatu. Ergo debent reſurgere cum capillis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod humores in corpore non reſurgent. Quia I. Corinth. xv. 50. dicitur: *Caro & ſanguis regnum Dei* (a) *non poſſidebunt*. Sed ſanguis eſt principalior humor. Ergo non reſurget in beatis, qui regnum Dei poſſidebunt, & multo minus in aliis.

2. Præterea. Humores ſunt ad reſtaurationem deperditi. Sed poſt reſurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non reſurget cum humoribus.

3. Præterea. Illud quod eſt in via generationis in corpore humano, nondum eſt ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc ſunt in via generationis, quia ſunt in potentia caro, & os. Ergo nondum ſunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad reſurrectionem, niſi ſecundum quod eſt anima rationali perfectum. Ergo humores in eo non reſurgent.

Sed contra. Quod eſt de conſtitutione corporis humani, reſurget in eo. Sed humores ſunt huiuſmodi: quod patet per Auguſtinum (alium Auctorem de ſpiritu & anima cap. xv.) qui dicit quod corpus conſtat ex membris officialibus, officialia ex ſimilibus, ſimilia ex humoribus. Ergo humores reſurgent in corpore.

Præterea. Reſurrectio noſtra erit conformis reſurrectioni Chriſti. Sed in Chriſto reſurrexit ſanguis; alias nunc vinum non tranſubſtantiaretur in ſanguinem eius in ſacramento altaris. Ergo & in nobis reſurget ſanguis; & eadem ratione alii humores.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate naturæ humanæ, reſur-

(a) Vulgata: *poſſidere non poſſunt.*

reſurgat in ipſo. Quia cibus convertitur in veritatem humanæ naturæ. Sed aliquando caro bovis ſumitur in cibum. Si ergo reſurget quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, reſurget etiam caro bovis; quod videtur inconveniens.

2. Præterea. Coſta Adæ fuit de veritate humanæ naturæ, ſicut & coſta noſtra in nobis. Sed coſta Adæ non reſurget in eo, ſed in Eva; alias Eva non reſurgeret, quia de coſta illa formata eſt. Ergo non reſurget in homine quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipſo.

3. Præterea. Non poteſt eſſe quod idem in diverſis hominibus reſurgat. Sed poteſt eſſe quod aliquid fuerit de veritate humanæ naturæ in diverſis hominibus, ſicut ſi aliquis carnibus humanis veſcatur, quæ in ſubſtantiam eius tranſeant. Ergo non reſurget in aliquo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipſo.

4. Si dicatur, quod non quidquid eſt in carnibus comeſtis, eſt de veritate humanæ naturæ; & ita aliquid eorum poteſt reſurgere in primo, & aliquid in ſecundo: contra. De veritate humanæ naturæ maxime videtur eſſe illud quod a parentibus trahitur. Sed ſi aliquis non comedens niſi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, fuerit de carnibus aliorum hominum quas pater ſuus comedit: quia ſemen eſt de ſuperfluo alimenti, ut Philoſophus probat in Lib. de animalibus (Lib. I. de gen. animalium cap. XVIII.) Ergo illud quod eſt de veritate humanæ naturæ in puero iſto; etiam fuit de veritate humanæ naturæ in aliis hominibus, quorum pater carnes comedit.

5. Si dicatur, quod illud quod erat de veritate humanæ naturæ in carnibus hominum comeſtorum, non tranſit in ſemen, ſed illud quod erat ibi de veritate humanæ naturæ non exiſtens: contra. Ponatur quod aliquis cibetur ſolum embryis, in quibus videtur nihil eſſe quod non ſit de veritate naturæ, quia totum quod eſt in eis, trahitur a parentibus. Si ergo ſuperfluitas cibi convertitur in ſemen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis, qui etiam ad reſurrectionem pertinent, poſtquam animam rationalem perceperunt, ſit etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali ſemine generatur; & ſic cum non poſſit idem reſurgere in duobus, non poterit in quolibet reſurgere quidquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipſo.

Sed contra. Quidquid fuit in homine de veritate humanæ naturæ, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad reſurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum. Ergo quidquid fuit de veritate humanæ naturæ, reſurget in unoquoque.

Præterea. Si a corpore hominis ſubtrahatur aliquid quod eſt de veritate humanæ naturæ, in ipſo non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio tolletur in reſurrectione, præcipue ab electis, quibus promiſſum eſt Lucæ XXI. quod capillus capitis eorum non peribit. Ergo quidquid fuit de veritate naturæ humanæ, reſurget in homine.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum reſurget. Minus enim videntur pertinere ad reſurrectionem capilli quam alia membra. Sed quidquid fuit in capillis, totum reſurget, & ſi non in capillis, ſaltem in aliis partibus corporis, ut Auguſtinus dicit in littera. Ergo multo fortius quidquid fuit in aliis membris materialiter, totum reſurget.

2. Præterea. Sicut partes carnis ſecundum ſpeciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes ſecundum materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad reſurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non ſolum partes ſecundum ſpeciem, ſed omnes partes ſecundum materiam reſurgent.

3. Præterea. Ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei diviſio in partes. Sed diviſio in partes accidit corpori ex parte materiæ, cuius diſpoſitio eſt quantitas ſecundum quam dividitur. Ergo & totalitas corporis attenditur ſecundum partes materiæ. Si ergo non omnes partes materiæ reſurgent, non totum corpus reſurget, quod eſt inconveniens.

Sed contra. Partes ſecundum materiam non manent in corpore, ſed fluunt, & refluunt, ut patet per illud quod dicitur in I. de generatione (text. XXXV. & XXXVI.) Si ergo omnes partes ſecundum materiam reſurgent, vel erit corpus reſurgentis denſiſſimum, vel erit immoderatæ quantitatis.

Præterea. Quidquid eſt de veritate humanæ naturæ in uno homine, totum poteſt eſſe pars materiæ in alio homine qui eius carnibus veſcitur. Si ergo omnes partes ſecundum materiam reſurgent in aliquo, ſequitur quod reſurget in uno id quod eſt de veri-

veritate humanæ naturæ in alio ; quod eſt inconveniens.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem , quod, ſicut dicitur in II. de Anima (text. XXXVII. & XXXVIII.) anima habet ſe ad corpus non ſolum in habitudine formæ, & finis, ſed etiam in habitudine cauſæ efficientis: eſt enim comparatio animæ ad corpus , ſicut eſt comparatio artis ad artificiatum , ut dicit Philoſophus (Lib. VII. Moral. Endemiorum cap. v.) Quidquid autem explicite in artificiato oſtenditur , hoc totum implicite , & originaliter in ipſa arte continetur: & ſimiliter etiam quidquid in partibus corporis apparet , totum originaliter , & quodammodo implicite in anima continetur . Sicut ergo artis opus non eſſet perfectum, ſi artificiato aliquid deeſſet eorum quæ ars continet ; ita nec homo poſſet eſſe perfectus , niſi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus ad plenum proportionaliter reſponderet animæ. Cum ergo oporteat in reſurrectione corpus hominis eſſe animæ totaliter correſpondens, quia non reſurgit niſi ſecundum ordinem quem habet ad animam rationalem ; oporteat etiam hominem perfectum reſurgere, utpote quod ad ultimam perfectionem conſequendam reparatur: oportet quod omnia membra quæ nunc ſunt in corpore, in reſurrectione hominis reparentur.

Ad primum ergo dicendum , quod membra dupliciter poſſunt conſiderari in comparatione ad animam : vel ſecundum habitudinem materiæ ad formam , vel ſecundum habitudinem inſtrumenti ad agentem . Eadem eſt enim comparatio totius corporis ad totam animam , & partium ad partes , ut dicitur in II. de Anima (text. IX.) Si ergo membrum accipiatur ſecundum primam comparationem, finis eius non eſt operatio, ſed magis perfectum eſſe ſpeciei ; quod etiam poſt reſurrectionem requiretur. Si autem (a) membrum accipiatur ſecundum ſecundam comparationem , ſic finis eius eſt operatio; nec tamen ſequitur quod quando deficit operatio, fruſtra ſit inſtrumentum: quia inſtrumentum non ſolum ſervit ad exequendam operationem agentis , ſed ad oſtendendum virtutem ipſius: unde oportebit ut virtus potentiarum animæ inſtrumentis corporis demonſtretur , etſi numquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei ſapientia.

(a) *Al.* anima.

Ad ſecundum dicendum , quod inteſtina reſurgent in corpore, ſicut & alia membra; & plena erunt, non quidem turpibus ſuperfluitatibus , ſed nobilibus humiditatibus.

Ad tertium dicendum, quod actus quibus meremur , non ſunt proprie loquendo manus, vel pedis, ſed hominis totius; ſicut & operatio artis non attribuitur inſtrumento , ſed artifici, ut Philoſophus dicit (I. Ethic. cap. IX.) Quamvis ergo membrum quod ante pœnitentiam eſt mutilatum , non ſit cooperatum homini in ſtatu illo quo gloriam poſt meretur , tamen ipſe homo meretur ut totum præmietur, qui ex toto quod habet, Deo ſervit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum , quod anima habet ſe ad corpus animatum ſicut ars ad artificiatum , & ad partes eius ſicut ars ad ſua inſtrumenta : unde & corpus animatum organicum dicitur . Ars autem utitur inſtrumentis quibuſdam ad operis intenti executionem, & hæc inſtrumenta ſunt de prima intentione artis. Utitur etiam aliis inſtrumentis ad conſervationem principalium inſtrumentorum, & hæc ſunt de ſecunda intentione artis; ſicut ars militaris utitur gladio ad bellum, & vagina ad gladii conſervationem. Ita etiam in partibus corporis animati quædam ordinantur ad operationes animæ exequendas, ſicut cor, hepar, manus, & pes ; quædam autem ad conſervationem aliarum partium, ſicut folia ſunt ad cooperimentum fructuum : ita etiam capilli , & ungues ſunt in homine ad cuſtodiam aliarum partium : unde ſunt de ſecunda perfectione corporis humani , quamvis non de prima . Et quia homo reſurget in omni perfectione ſuæ naturæ , propter hoc oportet quod capilli, & ungues reſurgant in ipſo.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ ſuperfluitates expelluntur a natura quaſi ad nihil utiles, unde non pertinent ad perfectionem corporis humani ; ſecus autem eſt de aliis ſuperfluitatibus , quas ſibi natura retinet ad generationem capillorum , & unguium, quibus indiget ad membrorum conſervationem .

Ad ſecundum dicendum, quod ſemine non indigetur ad perfectionem individui , ſicut capillis, ſed ſolum ad perfectionem ſpeciei.

Ad tertium dicendum , quod capilli , & ungues nutriuntur , & augentur ; & ſic patet quod aliqua operatione participant, quod non poſſet eſſe, niſi eſſent partes aliquo modo

do ab anima perfectæ: & quia in homine non eſt niſi una anima, ſcilicet anima rationalis, conſtat quod ab anima rationali perfectæ ſunt, quamvis non uſque ad hoc quod operatione ſenſus participent, ſicut nec oſſa, de quibus conſtat quod reſurgent, (*a*) & ſunt de integritate individui.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quidquid pertinet ad integritatem humanæ naturæ in reſurgente, hoc totum in eo reſurget ratione prædicta: unde oportet quod illa humiditas corporis reſurgat in homine quæ ad integritatem eius pertinebat. Eſt autem in homine triplex humiditas. Quædam enim humiditas eſt in recedendo a perfectione huius individui, vel quia eſt in via corruptionis, & a natura abiicitur, ſicut urina, ſudor, (*b*) ſanies, & huiuſmodi; vel quia a natura ordinatur ad conſervationem ſpeciei in alio individuo, ſive per actum generantem, ſicut ſemen, vel per actum nutrientem, ſicut lac: & nulla talium humiditatum reſurget, eo quod non eſt de perfectione individui reſurgentis. Secunda humiditas eſt quæ nondum pervenit ad ultimam perfectionem quam natura operatur in individuo, ſed eſt ad illam ordinata a natura; & hæc eſt duplex. Quia quædam eſt quæ habet aliquam formam determinatam, ſecundum quam continetur inter partes corporis, ſicut ſanguis, & alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quæ ex eis (*c*) generantur; ſed tamen habent aliquas formas determinatas, ſicut & aliæ partes corporis: & ideo reſurgent cum aliis partibus. Quædam vero humiditas eſt in via tranſeundi de forma in formam, ſcilicet de forma humoris in formam membri: & talis humiditas non reſurget, quia poſt reſurrectionem partes corporis ſingulæ in ſuis formis ſtabilientur, ut una in aliam non tranſeat: & ideo non reſurget illa humiditas quæ eſt in ipſo actu tranſeundi de forma in formam. Hæc autem humiditas poteſt in duplici ſtatu accipi: vel ſecundum quod eſt in principio tranſmutationis, & ſic (*d*) vocatur *ros*, illa ſcilicet humiditas quæ eſt in foraminibus parvarum venarum: vel ſecundum quod eſt in progreſſu tranſmutationis, & incipit iam (*e*) dealbari, & ſic vocatur *cambium*. In neutro autem ſtatu reſurget. Tertium genus humiditatis eſt quod iam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui, quæ iam eſt dealbata, & incorporata membris: & hæc vocatur *gluten*; & cum ſit de ſubſtantia membrorum, reſurget, ſicut alia membra reſurgunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caro, & ſanguis in verbis illis Apoſtoli non accipiuntur pro ſubſtantia carnis, & ſanguinis, ſed pro operibus carnis, & ſanguinis, quæ ſunt opera peccati, vel opera animalis vitæ. Vel, ſecundum quod dicit Auguſtinus (in Enchirid. cap. xci.) caro, & ſanguis accipitur ibi pro corruptione, quæ nunc dominatur in carne, & ſanguine: unde etiam ſubditur in verbis Apoſtoli: *Neque corruptio incorruptionem.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut membra ſervientia generationi erunt poſt reſurrectionem ad integritatem humanæ naturæ, non ad operationem quæ nunc exercetur per membra illa; ita & humores erunt in corpore non ad reſtaurationem deperditi, ſed ad integritatem humanæ naturæ reparandam, & ad virtutis naturalis oſtenſionem.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſunt elementa in via generationis reſpectu corporum mixtorum, quia ſunt eorum materia, non autem ita quod ſemper ſint in tranſeundo in corpore mixto; ita etiam humores ſe habent ad membra: & propter hoc ſicut elementa in partibus univerſi habent formas determinatas, ratione quarum ſunt in perfectione univerſi, ſicut corpora mixta; ita & humores ſunt de perfectione corporis humani, ſicut & aliæ partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem, ſicut aliæ partes; nec elementa habent ita perfectas formas ſicut mixta. Sicut autem partes omnes univerſi perfectionem a Deo conſequuntur non æqualiter, ſed ſecundum ſuum modum unumquodque; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo ſicut partes perfectiores.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod unumquodque ſicut ſe habet ad eſſe, ita ad veritatem, ut in II Metaph (text. iv.) dicitur: quia illa res vera eſt quæ ita eſt ut videtur cognitori ſecundum actum: & propter hoc Avicenna dicit (tract. II. Metaph. cap. iv.) quod veritas uniuſcuiuſque rei eſt proprietas ſui eſſe quod ſtabilitum eſt ei: & ſe-

(a) *Al.* & non ſunt. (b) *Al.* fames. (c) *Nicolai* vegetantur. (d) *Al.* vocatus os. (e) *Ita tion mſ. ſed in Supplem. quæſt.* lxxx. *art.* 3. dealterari, & *mox* dealterata.

& ſecundum hoc aliquid dicitur eſſe de veritate humanæ naturæ, quia proprie pertinet ad eſſe humanæ naturæ, & hoc eſt quod participat formam humanæ naturæ; ſicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua eſt proprium eſſe auri. Ut ergo videatur quid ſit illud quod eſt de veritate humanæ naturæ, ſciendum, quod circa hoc eſt triplex opinio.

Quidam enim poſuerunt, quod nihil de novo eſſe incipit de veritate humanæ naturæ; ſed quidquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, totum fuit in ipſa inſtitutione humanæ naturæ de veritate eius, & hoc per ſeipſum multiplicatur ut ex eo poſſit ſemen decidi a generante, ex quo filius generetur: in quo etiam illa pars deciſa multiplicatur, & ad perfectam quantitatem pervenit per augmentum, & ſic deinceps; & ita multiplicatum eſt totum genus humanum. Unde ſecundum hanc opinionem quidquid ex alimento generatur, quamvis videatur ſpeciem carnis, aut ſanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanæ naturæ.

Alii vero dixerunt, quod aliquid de novo additur ad veritatem humanæ naturæ per tranſmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, conſiderata veritate humanæ naturæ in ſpecie, ad cuius conſervationem ordinatur actus generativæ virtutis. Si autem veritas humanæ naturæ in individuo conſideretur, ad cuius conſervationem, & perfectionem actus nutritivæ virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum quod ſit primo de veritate humanæ naturæ huius individui, ſed ſolum ſecundario. Ponunt enim quod veritas humanæ naturæ primo & principaliter conſiſtat in humido radicali, (a) quod ſcilicet eſt ex ſemine generatum, ex quo eſt prima conſtitutio corporis humani: quod autem convertitur de alimento in veram carnem, & ſanguinem, non eſt principaliter de veritate humanæ naturæ illius individui, ſed ſecundario; ſed poteſt eſſe principaliter de veritate humanę naturę alterius individui quod ex ſemine illius generatur. Semen enim ponunt eſſe ſuperfluum alimenti, vel cum admixtione alicuius quod eſt primo de veritate humanæ naturæ in generante, ut quidam dicunt; vel ſine admixtione eius, ut dicunt alii: & ſic quod eſt humidum nutrimentale in uno, ſit humidum radicale in alio.

Tertia opinio eſt, quod aliquid de novo incipit eſſe principaliter de veritate humanæ naturæ etiam in iſto individuo: quia non eſt diſtinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis ſignata de neceſſitate per totam vitam remaneat; ſed ad hoc indifferenter ſe habet quælibet pars ſignata accepta, quod maneat ſemper quantum ad id quod eſt ſpeciei in ea, ſed poteſt fluere, & refluere quantum ad id quod eſt materiæ in ipſa: & ſic humidum nutrimentale non diſtinguitur a radicali ex parte principii, ut dicatur radicale quod eſt ex ſemine generatum, nutrimentale quod generatur ex cibo; ſed magis diſtinguitur ex termino, (b) ut radicale dicatur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativæ, vel etiam nutritivæ virtutis; ſed nutrimentale, quia nondum pervenit ad hunc terminum, ſed eſt adhuc in via nutriendi.

Et hæ tres opiniones in II. Lib. diſtinct. xxx. (quæſt. II. art. I. in corp.) plenius (c) poſitæ, & inveſtigatæ ſunt: & ideo non debent hic repeti, niſi quantum ad propoſitum pertinet.

Sciendum eſt ergo, quod ſecundum has opiniones diverſimode ad hanc quæſtionem oportet reſpondere.

Prima enim opinio per viam multiplicationis quam ponit, poteſt ponere perfectionem veritatis humanæ naturæ & quantum ad numerum individuorum, & quantum ad debitam quantitatem uniuſcuiuſque individui abſque eo quod ex alimento generatum eſt: quod quidem non additur niſi ad reſiſtendum conſumptioni, quæ poſſet induci per actionem caloris naturalis, ſicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione conſumatur. Unde cum in reſurrectione oporteat naturam humanam in ſua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad conſumptionem humidi naturalis, nulla neceſſitas erit quod reſurgat aliquid in homine quod ex alimento ſit generatum; ſed reſurget tantum illud quod fuit de veritate humanæ naturæ individui, & per deciſionem, & multiplicationem ad prædictam perfectionem pervenit in numero & quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod generatur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui, & ad multiplicationem quæ ſit per generationem, neceſſe habet ponere aliquid de hoc in quod converſum eſt alimentum, reſurgere; non tamen totum, ſed ſolum quantum indigetur ad

(a) *In editione Nicolai deeſt* quod ſcilicet eſt ex ſemine generatum. (b) *Al.* quod radicale dicitur. (c) *Al.* percunctatæ. *Nicolai* pertractatæ.

ad perfectam reintegrationem naturæ humanæ in omnibus ſuis individuis: unde ponit hæc opinio, quod totum illud quod fuit in ſubſtantia ſeminis, reſurget in illo homine qui ex illo ſemine generatus eſt, quia hoc eſt principaliter de veritate humanæ naturæ in ipſo. De eo autem quod poſtea advenit per nutrimentum, tantum reſurget in eo, quantum eſt neceſſarium ad perfectionem quantitatis, & non totum: quia hoc non pertinet aliter ad veritatem humanæ naturæ niſi quatenus natura indiget eo ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit, & refluit, hoc ordine reparabitur quod illud quod fuit de ſubſtantia corporis hominis, totum reparabitur, & de eo quod ſecundo, & tertio, & deinceps advenit, quantum neceſſarium eſt ad quantitatem reintegrandam duplici ratione. Primo quia ſuper hoc quod advenit inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum reparetur; & ideo non ita principaliter pertinet ad veritatem humanæ naturæ ſicut præcedens. Secundo quia adiunctio extranei humidi ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem ſpeciei ſicut primum participabat, ut ponit exemplum Philoſophus in I. de generat. (text. lxxxviii.) de aqua permixta vino, quæ ſemper vini virtutem debilitat, ita quod in fine ipſum aquoſum reddit. Unde ſicut ſecunda aqua quamvis aſſumatur in ſpeciem vini, non tamen ita perfecte ſpeciem vini participat ſicut prima quæ in vinum aſſumebatur; ita quod de alimento ſecundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad ſpeciem carnis ſicut quod primo convertebatur: & ideo non ita pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nec ad reſurrectionem. Sic ergo patet quod hæc opinio ponit reſurgere totum id quod eſt de veritate humanæ naturæ principaliter, non autem totum quod eſt de veritate humanæ naturæ ſecundario.

Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a ſecunda, & quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quod ponit totum quod eſt ſub forma carnis, & oſſis, eadem ratione ad veritatem humanæ naturæ pertinere: quia non diſtinguit aliquid materiale ſignatum permanens in homine toto tempore vitæ eius, quod per ſe pertineat ad veritatem humanæ naturæ, & primo; & aliquid fluens, & refluens, quod pertineat ad veritatem humanæ naturæ ſolum propter quantitatis perfectionem, non propter primum eſſe ſpeciei, ſicut ſecunda opinio dicebat: ſed ponit omnes partes quæ non ſunt præter intentionem naturæ aggeneratæ, pertinere ad veritatem humanæ naturæ quantum ad id quod habent de ſpecie, quia ſic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia ſic fluunt, & refluunt indifferenter, ut ita etiam intelligamus contingere in partibus hominis unius ſicut contingit in tota multitudine civitatis, quia ſinguli ſubtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum ſuccedentibus: unde partes multitudinis fluunt, & refluunt materialiter, ſed formaliter manent, quia ad eadem officia, & ordines ſubſtituuntur alii, a quibus priores ſubtrahebantur: unde reſpublica una numero manere dicitur. Et ſimiliter etiam dum quibuſdam partibus fluentibus aliæ reparantur in eadem figura, & in eodem ſitu, omnes partes fluunt (*a*) & refluunt ſecundum materiam, ſed manent ſecundum ſpeciem; manet nihilominus unus homo numero. Sed convenit tertia cum ſecunda opinione, quia ponit quod partes ſecundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem ſpeciei ſicut quæ primo advenerunt: & ideo idem quod ponit reſurgere in homine ſecunda opinio, ponit tertia, ſed non penitus eadem ratione. Ponit enim, totum illud quod ex ſemine generatum eſt, reſurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanæ naturæ quam hoc quod poſtea advenit, ſed quia perfectius virtutem ſpeciei participat; quem ordinem ponebat ſecunda opinio in his quæ poſtea advenerunt ex alimento: in quo etiam hæc opinio (*b*) concordat cum alia, ſcilicet ſecunda.

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non eſt id quod eſt, ex ſua materia, ſed ex ſua forma: unde quamvis illud materiæ quod quandoque fuit forma carnis bovinæ, reſurgat in homine ſub forma carnis humanæ, non ſequitur quod reſurgat caro hominis: ita enim etiam poſſet concludi quod reſurgeret limus, de quo formatum eſt corpus Adæ. Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod coſta illa non fuit in Adam de perfectione individui, ſed ordinata ad multiplicationem ſpeciei: unde non reſurget in Adam, ſed in Eva, ſicut & ſemen non reſurget in generante, ſed in generato.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum pri-

(*a*) *Al.* & redeunt. (b) *In Supplement. loc. cit. art.* 4. concordat cum illa, *alibi omiſſi*.

primam opinionem facile eſt ad hoc reſpondere: quia carnes comeſtæ numquam ſunt de veritate humanæ naturæ in comedente; fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cuius carnes comeduntur: & ita reſurgent in primo, & non in ſecundo. Sed ſecundum ſecundam opinionem, & ſecundum tertiam unuſquiſque reſurget in illo in quo magis acceſſit ad perfectam participationem virtutis ſpeciei; & ſi æqualiter in utroque acceſſerit, reſurget in illo in quo primo fuit: quia in eo primo habuit ordinem ad reſurrectionem ex coniunctione ad animam rationalem illius hominis: & ideo ſi in carnibus comeſtis fuit aliqua ſuperfluitas quæ non pertineret ad veritatem humanæ naturæ in primo, reſurgere poterit in ſecundo; alias illud quod pertinebat ad reſurrectionem in primo, reſurget in eo, & non in ſecundo; ſed in ſecundo, loco eius ſumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem ſecundi converſum eſt; vel ſi nullo cibo umquam paſtus fuiſſet niſi carnibus humanis, divina virtus aliunde ſuppleret quantum indigetur ad perfectionem quantitatis, ſicut ſupplet in illis qui ante perfectam ætatem decedunt. Nec per hoc aliquid præiudicatur identitati in numero, ſicut nec præiudicatur per hoc quod partes ſecundum materiam fluunt, & refluunt.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum primam opinionem facile eſt ſolvere: quia ponit quod ſemen non eſt ex ſuperfluo alimenti, unde carnes comeſtæ non tranſeunt in ſemen, ex quo pueri generantur. Sed ſecundum alias duas opiniones dicendum eſt, quod non eſt poſſibile quod totum quod fuit in carnibus comeſtis, in ſemen convertatur: quia poſt multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem ſeminis, quod eſt ſuperfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comeſtis in ſemen convertitur, magis pertinet ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex ſemine naſcitur, quam in illo ex cuius carnibus ſemen eſt generatum; & ideo, ſecundum regulam prius datam, hoc quod in ſemen converſum eſt, reſurget in eo qui ex ſemine naſcitur; reſiduum autem materiæ reſurget in illo ex cuius carnibus comeſtis ſemen eſt generatum.

Ad quintum dicendum, quod embrya non pertinent ad reſurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo ſtatu iam multum advenit ſupra ſubſtantiam ſeminis de ſubſtantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur: & ideo ſi aliquis embryis veſcatur, & ex ſuperfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in ſubſtantia ſeminis, reſurget quidem in eo qui ex ſemine generatur, niſi in illo contineretur aliquid quod fuiſſet de ſubſtantia ſeminum in illis ex quorum carnibus comeſtis ſemen generatum eſt, quia hoc reſurgeret in primo, & non in ſecundo; reſiduum autem carnium comeſtarum, quod non eſt converſum in ſemen, conſtat quod non reſurgeret in primo, utrique divina potentia ſupplente quod deeſt. Prima autem opinio hac obiectione non arctatur, cum non ponat ſemen eſſe ex ſuperfluo alimenti; ſed aliæ multæ rationes ſunt contra eam, ut in II. Lib. diſt. xxx. (quæſt. II. art. 2.) patuit.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod illud quod eſt materialiter in homine, non habet ordinem ad reſurrectionem, niſi ſecundum quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia ſecundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod eſt in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanæ naturæ quantum ad id quod habet de ſpecie; ſed non totum conſiderata materiæ totalitate, quia tota materia quæ fuit in homine a principio vitæ uſque ad finem, excederet quantitatem debitam ſpeciei, ut tertia opinio dicit, quæ probabilior inter ceteras mihi videtur: & ideo totum quod eſt in homine, reſurget conſiderata totalitate ſpeciei, quia attenditur ſecundum quantitatem, figuram, ſitum, & ordinem partium; non autem reſurget totum conſiderata totalitate materiæ. Secunda autem opinio, & *prima* non utuntur hac *diſtinctione*; *ſed diſtinguunt* inter partes, quarum (*a*) utræque habent ſpeciem, vel materiam. Conveniunt autem hæ duæ opiniones in hoc quod utraque dicit, quod illud quod eſt ex ſemine generatum, totum reſurget etiam totalitate materiæ conſiderata. Differunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur, nihil reſurgere ponit prima opinio; ſecunda vero aliquid eius reſurgere ponit, & non totum, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut quidquid eſt in aliis partibus corporis, reſurget conſiderata totalitate ſpeciei, non autem conſiderata totalitate materiæ; ita etiam eſt de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento quod facit

(a) *Supplementum ubi ſupra art.* 5. utraque habet.

cit augmentum, & hoc computatur ut alia pars, conſiderata totalitate ſpeciei, quia obtinet alium locum, & ſitum in corpore, & ſubſtat aliis partibus dimenſionis; aliquid autem advenit quod non facit augmentum, ſed cedit in reſtaurationem deperditi in nutriendo, & non computatur ut alia pars totius ſecundum ſpeciem conſiderati, cum non obtineat alium locum, vel ſitum in corpore, (*a*) quam pars quæ defluxit tenebat; quamvis poſſit alia pars computari conſiderata totalitate materiæ; & ſimiliter eſt de capillis. Auguſtinus ergo loquitur de inciſionibus capillorum, (*b*) quæ erant partes facientes augmentum: & ideo oportet quod reſurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne ſit quantitas immoderata, ſed in aliis partibus, ut neceſſarium iudicabit divina providentia. Vel loquitur in caſu illo quando aliis partibus deficiet: tunc enim eorum defectus poterit ex ſuperfluitatibus capillorum reparari.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum tertiam opinionem eædem ſunt partes ſecundum ſpeciem, & ſecundum materiam. Non enim illa diſtinctione utitur Philoſophus in I. de gener. (text. xxxv. & deinc.) ad diſtinguendum diverſas partes, ſed ad oſtendendum quod eædem partes poſſunt conſiderari & ſecundum ſpeciem quantum ad id quod eſt formæ, & ſpeciei in ipſis, & ſecundum materiam quantum ad id quod ſubeſt formæ, & ſpeciei. Conſtat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, niſi inquantum eſt ſub tali forma: & ideo ratione eius habet ordinem ad reſurrectionem. Sed prima, & ſecunda opinio, quæ ponunt alias eſſe partes quæ ſunt ſecundum ſpeciem, & alias quæ ſunt ſecundum materiam, dicunt quod anima quamvis utraſque partes perficiat, tamen perficit partes ſecundum materiam mediantibus partibus ſecundum ſpeciem: & ideo non æqualiter habent ordinem ad reſurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium, & corruptibilium dimenſiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formæ ſubſtantialis: & ideo diviſio quæ eſt ſecundum huiuſmodi dimenſiones, proprie pertinet ad materiam; ſed quantitas completa, & terminata advenit materiæ poſt formam ſubſtantialem: unde diviſio quæ fit ſecundum dimenſiones terminatas, reſpicit ſpeciem, præcipue quando ad reſurrectionem ſpeciei pertinet determinatus ſitus partium, ſicut eſt in corpore humano.

ARTICULUS III.

Utrum omnes reſurgent in eadem ætate, ſcilicet iuvenili.

III. P. quæſt. xlvi. art. 9. ad 4. *& Lib. IV. contra Gent cap.* lxxxviii.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnes reſurgent in eadem ætate, ſcilicet iuvenili. Quia Deus reſurgentibus, præcipue beatis, nihil ſubtrahet quod ad perfectionem hominis pertinet. Sed ætas pertinet ad perfectionem hominis, cum ſenectus ſit venerabilis ætas. Ergo ſenes non reſurgent in ætate iuvenili.

2. Præterea. Ætas computatur ſecundum menſuram temporis præteriti. Sed impoſſibile eſt tempus quod fuit præteritum, non præteriiſſe. Ergo impoſſibile eſt eos qui maioris ætatis fuerunt, ad ætatem iuvenilem reduci.

3. Præterea. Illud quod magis fuit de veritate humanæ naturæ in unoquoque, maxime reſurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanæ naturæ pertinuiſſe: quia in fine propter virtutem ſpeciei debilitatam comparatur vino aquoſo corpus humanum, ut patet per Philoſophum in I. de gener. (text. lxxxviii.) Ergo ſi omnes debent in eadem ætate reſurgere, magis decet quod reſurgant in ætate puerili quam iuvenili.

Sed contra eſt quod dicitur Epheſ. iv. 13. *Donec occurramus omnes . . . in virum perfectum in menſuram ætatis plenitudinis Chriſti.* Sed Chriſtus reſurrexit in ætate iuvenili, quæ circa triginta annos incipit, ut Auguſtinus dicit (Lib. XXII. de Civit. Dei cap. xiii.) Ergo & alii in ætate iuvenili reſurgent.

Præterea. Homo in maxima perfectione naturæ reſurget. Sed natura humana perfectiſſimum ſtatum habet in ætate iuvenili. Ergo in illa ætate reſurgent omnes.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod omnes reſurgent eiuſdem ſtaturæ. Sicut enim homo menſuratur quantitate dimenſiva, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem menſuram, quia omnes in eadem ætate reſurgent. Ergo

(a) *Al.* quem pars quæ defluit. (b) *Supplementum* quia.

go quantitas dimenſionis in omnibus reducetur ad eamdem menſuram, ut in eadem ſtatura omnes reſurgant.

2. Præterea. Philoſophus dicit in II. de Anima (text. xli.) quod *omnium natura conſtantium terminus eſt, & ratio magnitudinis, & augmenti*. Sed ille terminus non eſt niſi ex virtute formæ, cui debet congruere quantitas, ſicut & omnia alia accidentia. Ergo cum omnes homines habeant eamdem formam ſpecificam, in omnibus debet eſſe ſecundum naturam eadem quantitatis menſura, niſi ſit error. Sed error naturæ corrigetur in reſurrectione. Ergo omnes reſurgent in eadem ſtatura.

3. Præterea. Quantitas reſurgentis non poterit eſſe proportionata virtuti naturali, quæ primo corpus formavit: nam alias qui non potuerunt ad maiorem quantitatem perduci virtute naturæ, numquam in maiori quantitate reſurgerent; quod falſum eſt. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per reſurrectionem, & materiæ de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora eſt eadem numero, ſcilicet virtus divina; cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, ſe habent æqualiter ad ſuſcipiendam actionem prædictæ virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur reſurrectio omnium hominum; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Quantitas naturalis ſequitur naturam uniuſcuiuſque individui. Sed in reſurrectione non variatur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis eius. Sed non eſt eadem quantitas naturalis omnium hominum. Ergo non omnes reſurgent in eadem ſtatura.

Præterea. Natura humana reparabitur per reſurrectionem ad gloriam, vel ad pœnam. Sed non erit eadem quantitas gloriæ, vel pœnæ in omnibus reſurgentibus. Ergo nec eadem quantitas naturæ.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod omnes reſurgent in ſexu virili. Quia dicitur Epheſ. iv. quod occurremus omnes in virum perfectum. Ergo non erit ibi niſi ſexus virilis.

2. Præterea. In futuro omnis ceſſabit prælatio, ut dicit Gloſſa I. Corinth. xv. Sed mulier naturali ordine ſubdita eſt viro. Ergo mulieres non reſurgent in ſexu muliebri, ſed virili.

3. Præterea. Illud quod eſt occaſionaliter, & præter intentionem naturæ inductum, non reſurget: quia in reſurrectione omnis error tolletur. Sed ſexus muliebris eſt præter intentionem naturæ inductus ex defectu virtutis formativæ in ſemine, quæ non poteſt perducere materiam concepti ad perfectionem virilem: unde dicit Philoſophus in XVI. de animalibus (videlicet Lib. II. de gener. animal. cap. iii.) quod femina eſt mas occaſionatus. Ergo ſexus muliebris non reſurget.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus XXII. de Civit. Dei (cap. xvii.) *Melius ſapere videntur qui utrumque ſexum reſurrecturum eſſe non dubitant*.

Præterea. Deus reparabit in reſurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipſe fecit mulierem de coſta viri, ut patet Geneſ. ii. Ergo ipſe ſexum femineum in reſurrectione reparabit.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod reſurgent in vita animali, ut ſcilicet utantur actu nutritivæ, & generativæ. Quia reſurrectio noſtra erit conformis reſurrectioni Chriſti. Sed Chriſtus poſt reſurrectionem legitur comediſſe, ut patet Ioan. ult. & Luc. ult. Ergo & homines poſt reſurrectionem comedent, & eadem ratione generabunt.

2. Præterea. Diſtinctio ſexuum ad generationem ordinatur, & ſimiliter inſtrumenta quæ deſerviunt virtuti nutritivæ, ordinantur ad comeſtionem. Sed homo cum omnibus huiuſmodi reſurget, ut ex ſupra dictis patet. Ergo utetur actibus virtutis generativæ, & nutritivæ.

3. Præterea. Totus homo beatificatur & ſecundum animam, & ſecundum corpus. Sed beatitudo, ſive felicitas ſecundum Philoſophum (X. Ethic. cap. vi. vel ix.) in propria operatione conſiſtit. Ergo oportet quod omnes potentiæ animæ, & omnia membra ſint in ſuis actibus in beatis poſt reſurrectionem; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. In beatis poſt reſurrectionem erit beata, & perfecta iucunditas. Sed talis iucunditas omnes delectationes includit: quia beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum congregatione completus (ex Boetio III. Lib. de Conſolat. proſa ii.) & perfectum eſt cui nihil deeſt. Cum ergo in actu virtutis generativæ, & nutritivæ ſit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt, & multo fortius in aliis qui minus ſpiritualia corpora habebunt.

Sed

Digitized by Google

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XXII. 30. *In reſurrectione neque nubent, neque nubentur.*

Præterea. Generatio ordinatur ad ſubveniendum defectui qui per mortem accidit, & ad multiplicationem humani generis, & comeſtio ad reſtaurationem deperditi, & ad augmentum quantitatis. Sed in ſtatu reſurrectionis iam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo præfinitam: quia uſque ad hoc generatio (*a*) deferetur, ut ex præcedenti diſtinctione (quæſt. 1. art. 3. in corp.) patet: ſimiliter etiam quilibet homo reſurget in debita quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis. Ergo fruſtra eſſet actus generativæ, & nutritivæ virtutis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod homo reſurget abſque omni defectu humanæ naturæ: quia ſicut Deus humanam naturam abſque defectu inſtituit, ita ſine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter. Uno modo quia nondum perfectionem ultimam eſt conſecuta; alio modo quia ab ultima perfectione iam receſſit: & primo modo deficit in pueris, ſecundo modo deficit in ſenibus: & ideo in utriſque reducetur humana natura per reſurrectionem ad ſtatum ultimæ perfectionis, qui eſt in iuvenili ætate, ad quam terminatur motus augmenti, & a qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quod ætas ſenectutis habet reverentiam, non propter conditionem corporis, quod in defectu eſt, ſed propter ſapientiam animæ, quæ ibi eſſe præſumitur ex temporis antiquitate: unde in electis manebit reverentia ſenectutis propter plenitudinem divinæ ſapientiæ, quæ in eis erit; ſed non manebit ſenectutis defectus.

Ad ſecundum dicendum, quod non loquimur de ætate quantum ad numerum annorum, ſed quantum ad ſtatum qui ex annis in corpore humano relinquitur: unde Adam dicitur in ætate iuvenili formatus propter talem corporis conditionem quam primo die formationis ſuæ habuit: & ideo ratio non eſt ad propoſitum.

Ad tertium dicendum, quod virtus ſpeciei dicitur eſſe perfectior in puero quam in iuvene quantum ad efficaciam agendi converſionem alimenti aliquo modo, ſicut etiam eſt perfectior in ſemine quam in homine completo; ſed in iuvenibus eſt perfectior quantum ad terminum complementi: unde illud quod maxime ad naturæ veritatem pertinuit, ad illam perfectionem reducetur quam habet in ætate iuvenili, non ad illam quam habet in ætate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digeſtionem.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in reſurrectione non reparabitur humana natura ſolum quantum ad idem ſpecie, ſed etiam quantum ad idem numero: & ideo in reſurrectione non ſolum attendendum quid competat naturæ ſpeciei, ſed quid competat naturæ individui. Natura autem ſpeciei habet aliquam quantitatem quam nec excedit, nec ab ea deficit abſque errore; quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, & non eſt accipienda ſecundum unam menſuram determinatam. Unumquodque autem individuum in ſpecie humana aſſequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis quæ competit naturæ individui, & ad hanc perducitur in termino augmenti, ſi non fuit aliquis error in operatione naturæ, per quem ſit aliquid additum, vel ſubtractum prædictæ quantitati: cuius quidem menſura accipitur ſecundum proportionem caloris extendentis, & humidi extenſibilis, quod non eſt eiuſdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes reſurgent in eadem quantitate, ſed quilibet reſurget in illa quantitate in qua fuiſſet in termino augmenti, ſi natura non erraſſet, vel defeciſſet: quod autem ſupereſt, vel quod deficit in homine, reſecabit, vel ſupplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod iam patet ex dictis quod non dicuntur omnes in eadem ætate reſurgere, quaſi omnibus competat eadem quantitas dimenſionis, ſed quia idem ſtatus perfectionis erit in omnibus: qui quidem ſtatus ſalvari poteſt in magna, & parva quantitate.

Ad ſecundum dicendum, quod quantitas huiuſmodi individui non ſolum reſpondet formæ ſpeciei, ſed etiam naturæ individui, ut ex dictis patet: & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod quantitas reſurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non eſt de natura corporis, nec

(*a*) *Al.* differetur.

nec omnibus ſecundum ſtatum illum in quo ſunt ante reſurrectionem; ſed naturæ quam primo individuum habebat. Tamen ſi virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quæ competit ſpeciei, divina virtus ſupplebit in reſurrectione defectum, ſicut patet de nanis: & eadem ratio eſt de illis qui immoderatæ magnitudinis fuerunt ultra debitum naturæ.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſicut, conſiderata natura individui, debetur quantitas diverſa diverſis hominibus; ita conſiderata natura individui, debetur diverſis diverſus ſexus: & hæc etiam diverſitas competit perfectioni ſpeciei, cuius diverſi gradus implentur per dictam diverſitatem ſexus, vel quantitatis. Et ideo ſicut reſurgent homines in diverſis ſtaturis, ita in diverſis ſexibus: & quamvis ſit differentia ſexuum, deerit tamen confuſio mutuæ viſionis: quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confuſio cauſetur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur omnes Chriſto occurrere in virum perfectum non propter ſexum virilem, ſed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus & viris, & mulieribus.

Ad ſecundum dicendum, quod mulier ſubditur viro propter imbecillitatem naturæ quantum ad vigorem animi, & quantum ad robur corporis; ſed poſt reſurrectionem non erit differentia in his ſecundum diverſitatem ſexuum, ſed magis ſecundum diverſitatem meritorum: & ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis feminæ generatio ſit præter intentionem naturæ particularis, eſt tamen de intentione naturæ univerſalis, quæ ad perfectionem humanæ ſpeciei utrumque ſexum requirit; nec ex ſexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod reſurrectio non erit neceſſaria homini propter primam perfectionem ipſius, quæ conſiſtit in integritate eorum quæ ad naturam ſpectant, quia ad hoc homo pervenire poteſt in ſtatu præſentis vitæ per actionem cauſarum naturalium; ſed neceſſitas reſurrectionis eſt ad conſequendam ultimam perfectionem, quæ conſiſtit in perventione ad finem ultimum, ut in præcedenti diſtinct. dictum eſt: & ideo illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel cauſandam, vel ſervandam, non erunt in reſurrectione; & huiuſmodi ſunt actiones animalis vitæ in homine, & actiones naturæ in elementis, & motus cæli: & ideo omnia hæc ceſſabunt in reſurrectione. Et quia comedere, & bibere, & dormire, & generare ad animalem vitam pertinent, cum ſint ad primam perfectionem naturæ ordinata, in reſurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comeſtio qua Chriſtus comedit, non fuit neceſſitatis, quaſi cibis indigeret humana natura poſt reſurrectionem; ſed fuit poteſtatis, ut oſtenderet ſe veram naturam humanam reſumpſiſſe, quam prius habuerat in ſtatu illo, quando cum diſcipulis comederat, & biberat. Hæc autem oſtenſio non erit neceſſaria in reſurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur diſpenſative Chriſtus manducaſſe eo modo loquendi quo Iuriſtæ dicunt, quod diſpenſatio eſt communis iuris relaxatio: quia Chriſtus intermiſit hoc quod eſt communiter reſurgentium, ſcilicet non uti cibis propter cauſam prædictam: & propter hoc ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod differentia ſexuum, & membrorum erit ad naturæ humanæ perfectionem reintegrandam & in ſpecie, & in individuo: unde non ſequitur quod ſit fruſtra, quamvis animales operationes deſint.

Ad tertium dicendum, quod prædictæ operationes non ſunt hominis inquantum eſt homo, ut etiam Philoſophus dicit: & ideo in eis non conſiſtit beatitudo humani corporis; ſed corpus humanum beatificabitur ex redundantia a ratione, a qua homo eſt homo, inquantum erit ei ſubditum.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, ſicut dicit Philoſophus in VII. & X. Ethic. (cap. 11. vel 111.) ſunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum faſtidium; vel etiam ægritudinales, inquantum homo eis inordinate delectatur, ac ſi eſſent veræ delectationes; ſicut homo habens infirmum guſtum delectatur in quibuſdam quæ ſanis non ſunt delectabilia: & ideo non oportet quod tales delectationes ſint de perfectione beatitudinis, ut Iudæi, & Saraceni, & quidam hæretici poſuerunt, qui vocantur Chiliatchæ, qui etiam ſecundum doctrinam Philoſophi, non videntur ſanum affectum habere. Solæ enim delectationes ſpirituales ſecundum ipſum ſunt ſimpliciter dele-

delectationes, & propter ſe quærendæ: & ideo ipſæ ſolæ ad beatitudinem requiruntur.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de conditionibus beatorum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. De impaſſibilitate.
Secundo. De ſubtilitate.
Tertio. De agilitate.
Quarto. De claritate corporum glorificatorum.

ARTICULUS I.

Utrum corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt paſſibilia.

IV. contr. Gent. cap. lxxxvi. *I. P. quæſt.* xcvii. *art.* 1. *in corp.*

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod corpora ſanctorum poſt reſurrectionem non erunt impaſſibilia. Omne enim mortale eſt paſſibile. Sed homo poſt reſurrectionem erit animal rationale mortale: hæc enim eſt diffinitio hominis, quæ numquam ab eo ſeparabitur. Ergo corpus erit paſſibile.

2. Præterea. Omne quod eſt in potentia ad formam alterius, eſt paſſibile ab illo: quia ſecundum hoc aliquid eſt paſſivum ab alio, ut dicitur in I. de generat. (text. lxxvii. & lxxviii.) Sed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt paſſibilia. Probatio mediæ. Quæcumque communicant in materia, unum eorum eſt in potentia ad formam alterius: materia enim ſecundum quod eſt ſub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc ſunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam; & ſic erunt paſſibilia.

3. Præterea. Contraria nata ſunt agere, & pati ad invicem, ut in I. de generat. (text. l.) dicit Philoſophus. Sed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt ex contrariis compoſita, ſicut & nunc ſunt. Ergo erunt paſſibilia.

4. Præterea. In corpore humano reſurget ſanguis, & alii humores, ut ſupra dictum eſt. Sed ex pugna humorum ad invicem generantur ægritudines, & huiuſmodi paſſiones in corpore. Ergo erunt corpora ſanctorum poſt reſurrectionem paſſibilia.

5. Præterea. Magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed paſſibilitas importat ſolum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum ſint futuri aliqui defectus in actu, ſicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Chriſto fuerunt; videtur quod nihil petibit perfectioni eorum, ſi corpora illa paſſibilia ponantur.

Sed contra. Omne paſſibile eſt corruptibile: quia paſſio magis facta abiicit a ſubſtantia. Sed corpora ſanctorum poſt reſurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur I. Corinth. xv. 42. *Seminatur in corruptione, reſurget in incorruptione.* Ergo erunt impaſſibilia.

Præterea. Fortius non patitur a debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus ſanctorum, de quibus dicitur I. Corinth. xv. 43. *Seminatur in infirmitate, ſurget in virtute.* Ergo erunt impaſſibilia.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod impaſſibilitas in omnibus erit æqualis. Quia I. Corinth. xv. dicit Gloſſa (vetus) quod æqualiter omnes habent quod pati non poſſunt. Sed ex hoc erit eis quod non poſſint pati, quod habent dotem impaſſibilitatis. Ergo impaſſibilitas erit æqualis in omnibus.

2. Præterea. Negationes non recipiunt magis, & minus. Sed impaſſibilitas eſt quædam negatio, vel privatio paſſibilitatis. Ergo non poteſt eſſe maior in uno quam in alio.

3. Præterea. Magis album dicitur quod eſt nigro impermixtius. Sed nulli corpori ſanctorum admiſcebitur aliquid de paſſibilitate. Ergo omnia erunt impaſſibilia æqualiter.

Sed contra. Merito debet reſpondere præmium proportionaliter. Sed ſanctorum quidam fuerunt aliis maioris meriti. Ergo cum impaſſibilitas ſit quoddam præmium, videtur quod in quibuſdam ſit maior quam in aliis.

Præterea. Impaſſibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit æqualis in omnibus, ut patet I. Corinth. xv. Ergo nec impaſſibilitas.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod impaſſibilitas ſenſum in actu a corporibus glorioſis excludat. Quia, ſicut dicit Philoſophus in II. de Anima (text. com. CXVIII. & etiam II.) ſentire quoddam pati eſt. Corpora autem glorioſa erunt impaſſibilia. Ergo non ſentient in actu.

2. Præterea. Immutatio naturalis præcedit immutationem animalem, ſicut eſſe naturale præcedit eſſe intentionale. Sed corpora glorioſa ratione impaſſibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quæ requiritur ad ſentiendum.

3. Præterea. Quandocumque fit ſenſus in actu cum nova receptione, fit novum iudicium. Sed ibi non erit novum iudicium, quia non erunt ibi cogitationes volubiles. Ergo non fiet ſenſus in actu.

4. Præterea. Quando anima eſt in actu unius potentiæ, remittitur actus alterius potentiæ. Sed anima ſumme erit intenta ad actum virtutis intellectivæ, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu ſenſitivæ.

Sed contra eſt quod dicitur Apocal. I. 7. *Videbit eum omnis oculus*. Ergo erit ibi ſenſus in actu.

Præterea. Secundum Philoſophum in I. de Anima (text. XIX.) animatum ab inanimato diſtinguitur ſenſu, & motu. Sed erit ibi motus in actu, quia *tamquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent*: Sap. III. 7. Ergo & ſenſus in actu.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod non ſint ibi omnes ſenſus in actu. Tactus enim eſt primus inter alios ſenſus, ut dicitur in Lib. de Anima (III. text. lxvi.) Sed corpora glorioſa carebunt actu ſenſus tactus: quia ſenſus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore prædominante in aliqua qualitatum activarum, vel paſſivarum, quarum eſt tactus diſcretivus; qualis immutatio tunc eſſe non poterit. Ergo non erit ibi omnis ſenſus in actu.

2. Præterea. Senſus guſtus deſervit actui virtutis nutritivæ. Sed, ſicut ſupra (quæſt. præc. art. 3. quæſtiunc. 5. in corp.) dictum eſt, poſt reſurrectionem huiuſmodi actus non erit. Ergo fruſtra eſſet ibi guſtus.

3. Præterea. Poſt reſurrectionem nihil corrumpetur: quia tota creatura veſtietur quadam virtute incorruptionis. Sed ſenſus odoratus in actu ſuo eſſe non poteſt, niſi aliqua corruptione facta: quia odor non ſentitur ſine aliqua fumali evaporatione, quæ in quadam reſolutione conſiſtit. Ergo ſenſus odoratus non erit ibi in ſuo actu.

4. Præterea. Auditus deſervit diſciplinæ, ut dicitur in Lib. de ſenſu & ſenſ. (cap. I. vel II.) Sed non erit poſt reſurrectionem beatis neceſſaria aliqua diſciplina per ſenſibilia: quia divina ſapientia replebuntur ex ipſius Dei viſione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Præterea. Viſio fit ſecundum quod in pupilla recipitur ſpecies rei viſæ. Sed hoc non poterit eſſe poſt reſurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi viſus in actu, qui tamen eſt omnium ſenſuum nobilior. Probatio mediæ. Illud quod eſt lucidum in actu, non eſt receptivum ſpeciei viſibilis: unde ſpeculum directe poſitum ſub radio ſolis non repræſentat ſpeciem corporis oppoſiti. Sed pupilla, ſicut & totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur in ea aliqua ſpecies colorati corporis.

6. Præterea. Secundum Perſpectivos, omne quod videtur, ſub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus glorioſis. Ergo non habebunt ſenſum viſus in actu. Probatio mediæ. Quandocumque aliquid videtur ſub angulo, oportet eſſe aliquam proportionem anguli ad diſtantiam rei viſæ: quia quod a remotiori videtur, minus videtur, & ſub minori angulo: unde poſſet eſſe ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus glorioſus videbit ſub angulo, oportet quod videat ſub terminata diſtantia; & ita quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus; quod videtur valde abſurdum; & ſic videtur quod ſenſus viſus actu non erit in corporibus glorioſis.

Sed contra. Potentia coniuncta actui eſt perfectior quam non coniuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes ſenſus in ſuo actu.

Præterea. Vicinius ſe habent ad animam potentiæ ſenſitivæ quam corpus. Sed corpus præmiabitur, vel punietur propter merita, & demerita animæ. Ergo & omnes ſenſus præmiabuntur in beatis, & punientur in malis ſecundum delectationem, & dolorem, vel triſtitiam quæ in operatione ſenſus conſiſtunt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod paſſio dupliciter dicitur. Uno modo

modo communiter ; & ſic omnis receptio paſſio dicitur, ſive illud quod recipitur, ſit conveniens recipienti, & perfectivum ipſius, ſive contrarium, & corruptivum: & ab huiuſmodi paſſionis remotione corpora glorioſa impaſſibilia non dicuntur, cum nihil quod eſt perfectionis, eis ſit auferendum. Alio modo dicitur proprie, quam ſic diffinit Damaſcenus in II. Lib. (de Fide orth. cap. XII.) *Paſſio eſt motus præter naturam*: unde immoderatus motus cordis paſſio eius dicitur; ſed moderatus dicitur eius operatio: cuius ratio eſt, quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens aſſimilat ſibi patiens: & ideo patiens inquantum huiuſmodi trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo proprie accipiendo paſſionem, non erit in corporibus ſanctorum reſurgentium potentialitas ad paſſionem: & ideo impaſſibilia dicuntur. Huius autem impaſſibilitatis ratio a diverſis diverſimode aſſignatur.

Quidam enim attribuunt eam conditioni elementorum, quæ aliter ſe habebunt tunc in corpore quam modo ſe habent. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi ſecundum ſubſtantiam; ſed qualitates activæ, & paſſivæ ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum: quia qualitates activæ, & paſſivæ ſunt de perfectione elementorum: unde ſi ſine eis repararentur, elementa in corpore reſurgentis eſſent minoris perfectionis quam modo ſunt. Et præterea, cum qualitates illæ ſint propria accidentia elementorum, ex forma, & materia ipſorum cauſata, videtur valde abſurdum quod cauſa manente effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt, quod manebunt qualitates, ſed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conſervationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur poſſe ſtare: quia ad mixtionem requiritur actio activarum, & paſſivarum qualitatum; & ſecundum prædominium unius, vel alterius mixta efficiuntur diverſæ complexionis; quod oportet ponere in corpore reſurgentis: quia erunt ibi carnes, & oſſa, & huiuſmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et præterea ſecundum hoc impaſſibilitas non poſſet poni dos in eis, quia non poneret aliquam diſpoſitionem in ſubſtantia impaſſibili, ſed ſolum prohibitionem paſſionis ab exteriori, ſcilicet divina virtute; quæ etiam poſſet idem facere de corpore hominis in ſtatu huius viæ.

Et ideo alii dicunt, quod in ipſo corpore erit aliquid prohibens paſſionem corporum glorioſorum, ſcilicet natura quinti corporis, quam ponunt venire in compoſitionem humani corporis ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam poſſint eſſe debita materia animæ rationalis; ſed tamen in ſtatu huius viæ, propter dominium naturæ elementaris, corpus humanum patitur ad ſimilitudinem aliorum elementorum; ſed in reſurrectione dominabitur natura quinti corporis; & ideo corpus humanum reddetur impaſſibile ad ſimilitudinem corporis cæleſtis. Sed hoc non poteſt ſtare: quia corpus quintum non venit materialiter ad compoſitionem corporis humani, ut in II. Lib. (diſt. XVII. quæſt. III. art. I.) oſtenſum eſt. Et præterea impoſſibile eſt dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis eſt virtus corporis cæleſtis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis eſt impaſſibilitas corporis glorioſi; cum immutationem corporis humani Apoſtolus attribuat virtuti Chriſti: quia qualis cæleſtis, tales & cæleſtes: I. Corinth. XV & Philip. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ ſecundum operationem qua etiam poſſit ſubiicere ſibi omnia*. Et præterea non poteſt natura cæleſtis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex eſſentialibus ſuis principiis paſſibilitas ineſt.

Et ideo aliter dicendum, quod omnis paſſio fit per victoriam agentis ſuper patiens; alias non traheret ipſum ad ſuos terminos. Impoſſibile eſt autem quod aliquid dominetur ſupra patiens, niſi inquantum debilitatur dominium formæ propriæ ſupra materiam patientis, loquendo de paſſione quæ eſt circa materiam, de qua nunc loquimur. Non enim poteſt materia ſubiici uni contrariorum ſine hoc quod tollatur dominium alterius ſuper ipſam, vel ſaltem diminuatur. Corpus autem humanum, & quidquid in eo eſt, perfecte erit ſubiectum animæ rationali, ſicut etiam ipſa perfecte ſubiecta erit Deo: & ideo in corpore glorioſo non poterit eſſe aliqua mutatio contra diſpoſitionem illam qua perficitur ab anima; & ideo corpora illa erunt impaſſibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Anſelmum (Lib. II. *Cur Deus homo* cap. XI.) mortale ponitur in diffinitione hominis a Philoſophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando poſſe eſſe immortalem, quia non viderunt homines niſi ſecundum huiuſmodi mortalitatis ſtatum. Vel poteſt dici, quod ſecundum Philoſophum in VIII. Metaph. (text. XIII.) quia diffe-

ren-

rentiæ eſſentiales ſunt nobis incognitæ, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad ſignificandum eſſentiales differentias, quæ ſunt accidentalium cauſæ: unde mortale non ponitur in diffinitione hominis quaſi ipſa mortalitas ad eſſentiam hominis pertineat, ſed quia illud quod eſt cauſa paſſibilitatis, & mortalitatis ſecundum præſentem ſtatum, ſcilicet compoſitio ex contrariis, eſt de eſſentia hominis; ſed tunc non erit cauſa eius propter victoriam animæ ſuper corpus.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt potentia: ligata, & libera: & hoc non ſolum eſt verum de potentia activa, ſed etiam paſſiva. Forma enim ligat potentiam materiæ, determinando ipſam ad unum, ſecundum quod dominatur ſuper eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma ſuper materiam, non perfecte poteſt ligare ipſam, quin recipiat interdum per aliquam paſſionem diſpoſitionem contrariam formæ. Sed in ſanctis poſt reſurrectionem omnino anima dominabitur ſupra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipſa erit immutabiliter Deo ſubiecta, quod non fuit in ſtatu innocentiæ: & ideo (*a*) in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quæ nunc ineſt quantum ad ſubſtantiam potentiæ, ſed erit ligata per victoriam animæ ſupra corpus, ut numquam in actum paſſionis exire poſſit.

Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares ſunt inſtrumenta animæ, ut patet in II. de Anima (text. xl.) quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ. Quando autem agens principale eſt perfectum, & non eſt aliquis defectus in inſtrumento, nulla actio procedit ab inſtrumento niſi ſecundum diſpoſitionem principalis agentis: & ideo in corporibus ſanctorum poſt reſurrectionem nulla actio, vel paſſio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quæ ſit contra diſpoſitionem animæ, quæ intendit conſervare corpus.

Ad quartum dicendum ſecundum Auguſtinum in epiſtola (cxlvi.) ad Conſentium (cap. ii.) quod valet divina potentia de iſta viſibili, atque tractabili natura corporum, quibuſdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates: unde ſicut ab igne fornacis Chaldæorum abſtulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illæſa ſervata ſunt; ſed manſit quantum ad aliquid, quia ille ignis ligna comburebat: ita auferet ab humoribus paſſibilitatem, & dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus eſt.

Ad quintum dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in ſanctis, nec in Chriſto fuerunt, inquantum importent aliquem defectum, ſed inquantum ſunt ſigna conſtantiſſimæ virtutis qua paſſi ſunt pro iuſtitia, & fide; ut ex hoc & ipſis, & aliis gaudium creſcat: unde dicit Auguſtinus XXII. de Civitate Dei (cap. xx.) *Neſcio quomodo ſic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices quæ pro Chriſti nomine pertulerunt: & fortaſſe videbimus. Non deformitas in eis, ſed dignitas erit*; [*b*] *& quædam quamvis in corpore non corporis, ſed virtutis pulchritudo fulgebit*. Nec tamen ſi aliqua martyribus amputata, & ablata ſunt membra, ſine ipſis membris erunt in reſurrectione mortuorum, quibus dictum eſt (Luc. xxi. 18.) *Capillus de capite veſtro non peribit*.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod impaſſibilitas poteſt dupliciter conſiderari: vel ſecundum ſe, vel ſecundam cauſam ſuam. Si ſecundum ſe conſideretur, quia ſolam privationem, vel negationem importat, non ſuſcipit magis, & minus, ſed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem conſideretur ſecundum cauſam ſuam, ſic erit maior in uno quam in alio. Cauſa autem eius eſt dominium animæ ſuper corpus; quod quidem dominium cauſatur ex hoc quod ſervitur Deo immobiliter: unde in illo qui perfectius fruitur, eſt maior impaſſibilitatis cauſa.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de impaſſibilitate ſecundum ſe, & non ſecundum cauſam ſuam.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis negationes, & privationes ſecundum ſe non intendantur, nec remittantur; tamen intenduntur, & remittuntur ex cauſis ſuis; ſicut dicitur eſſe locus magis tenebroſus qui habet plura, & maiora obſtacula lucis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua non ſolum intenduntur per receſſum a contrario, ſed etiam per acceſſum ad terminum, ſicut lux intenditur: (*c*) & propterea etiam impaſſibilitas eſt maior in uno quam in alio, quamvis in nullo aliquid paſſibilitatis remaneat.

SO-

(a) *Al.* in corporalibus. (b) Al. *&* *quidem*. (c) *Al.* & prima: Nicolai & præterea.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod aliquem ſenſum eſſe in corporibus beatorum, omnes ponunt: alias vita corporalis ſanctorum poſt reſurrectionem aſſimilaretur magis ſomno quam vigiliæ: quod non competit illi perfectioni, eo quod in ſomno corpus ſenſibile non eſt in ultimo actu vitæ, propter quod ſomnus dicitur vitæ dimidium in I. Ethic. [cap. XIII. vel XV.] Sed in modo ſentiendi diverſi diverſa opinantur.

Quidam enim dicunt, quod quia glorioſa corpora erunt impaſſibilia, & propter hoc non receptibilia peregrinæ impreſſionis, & multo minus quam corpora cæleſtia, non erit ibi ſenſus in actu per receptionem alicuius ſpeciei a ſenſibilibus, ſed magis extra mittendo. Sed hoc non poteſt eſſe: quia in reſurrectione natura ſpeciei manebit eadem in homine, & in omnibus partibus eius. Huiuſmodi autem eſt natura ſenſus, ut ſit potentia paſſiva, ut in II. de Anima (text. com. II. & CXXI.) probat Philoſophus: unde ſi in reſurrectione ſancti ſentirent extra mittendo, & non recipiendo, non eſſet ſenſus in eis virtus paſſiva, ſed activa; & ſic non eſſet eiuſdem ſpeciei cum ſenſu qui nunc eſt, ſed eſſet aliqua alia virtus eis data: ſicut enim materia numquam fit forma, ita potentia paſſiva numquam fit activa.

Et ideo alii dicunt, quod ſenſus in actu fiet per ſuſceptionem non quidem ab exterioribus ſenſibilibus, ſed per effluxum a ſuperioribus viribus; ut ſicut nunc ſuperiores vires accipiunt ab inferioribus, ita tunc e converſo inferiores accipient a ſuperioribus. Sed ille motus receptionis non facit vere ſentire: quia omnis potentia paſſiva ſecundum ſuæ ſpeciei rationem determinatur ad aliquod ſpeciale activum: quia potentia, inquantum huiuſmodi, habet ordinem ad illud reſpectu cuius dicitur: unde cum proprium activum in ſenſu exteriori ſit res exiſtens extra animam, & non intentio eius exiſtens in imaginatione, vel ratione, ſi organum ſentiendi non moveatur a rebus extra, ſed ex imaginatione, vel aliis ſuperioribus viribus, non erit vere ſentire. Unde non dicimus quod phrenetici, & alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativæ virtutis fit huiuſmodi fluxus ſpecierum ad organa ſentiendi, vere ſentiant, ſed quod videtur eis quod ſentiant.

Et ideo dicendum eſt cum aliis, quod ſenſus corporum glorioſorum erit per ſuſceptionem a rebus quæ ſunt extra animam.

Sed ſciendum, quod organa ſentiendi immutantur a rebus quæ ſunt extra animam dupliciter. Uno modo immutatione naturali, quando ſcilicet organum diſponitur eadem qualitate naturali qua diſponitur res extra animam quæ agit in ipſum; ſicut cum manus fit calida, & aduſta ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ. Alio modo immutatione ſpirituali, quando recipitur qualitas ſenſibilis in inſtrumento ſecundum eſſe ſpirituale, ideſt ſpecies, ſive intentio qualitatis, & non ipſa qualitas, ſicut pupilla recipit ſpeciem albedinis, & tamen ipſa non efficitur alba. Prima ergo receptio non cauſat ſenſum per ſe loquendo, quia ſenſus eſt ſuſceptivus ſpecierum in materia præter materiam, ideſt præter eſſe materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in II. de Anima (text. CXXI.) & hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas ſecundum eſſe ſuum materiale. Unde iſta receptio non erit in corporibus glorioſis, ſed ſecunda, quæ per ſe facit ſenſum in actu, & non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod iam patet ex dictis quod per hanc paſſionem quæ eſt in actu ſentiendi (quæ non eſt aliud quam receptio prædicta) non trahitur corpus extra naturalem ſuam qualitatem, ſed ſpiritualiter perficitur: unde impaſſibilitas glorioſorum corporum hanc paſſionem non excludit.

Ad ſecundum dicendum, quod omne paſſivum recipit actionem agentis ſecundum ſuum modum. Si ergo aliquid ſit quod natum ſit immutari ab activo, naturali, & ſpirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit immutationem ſpiritualem, ſicut eſſe naturale præcedit eſſe intentionale. Si autem natum ſit immutari tantum ſpiritualiter, non oportet quod immutetur naturaliter; ſicut eſt de aere, qui non eſt receptivus coloris ſecundum eſſe naturale, ſed ſolum ſecundum eſſe ſpirituale; & ideo hoc ſolum modo immutatur; ſicut e converſo corpora inanimata immutantur per qualitates ſenſibiles ſolum naturaliter, & non ſpiritualiter. In corporibus autem glorioſis non poterit eſſe aliqua immutatio naturalis: & ideo ibi erit ſpiritualis immutatio tantum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut erit nova receptio ſpeciei in organo ſentiendi, ita erit novum iudicium ſenſus communis, non autem novum iudicium intellectus de hoc, ſicut fit in eo qui videt aliquid quod prius ſcivit. Quod autem Auguſtinus dicit (Lib. XV.

XV. de Trin. cap. xvi.) quod non erunt ibi cogitationes volubiles, intelligitur de cogitationibus intellectivæ partis: unde non eſt ad propoſitum.

Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum eſt ratio alterius, occupatio animæ circa unum non impedit, nec remittit occupationes eius circa aliud; ſicut medicus dum videt urinam, non minus poteſt conſiderare regulas artis de coloribus urinarum, ſed magis: & quia Deus apprehendetur a ſanctis ut ratio omnium quæ ab eis agentur, vel cognoſcentur; ideo occupatio eorum circa ſenſibilia ſentienda, vel quæcumque alia contemplanda, aut agenda in nullo impedit divinam contemplationem, nec e converſo. Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in ſuo actu, quando alia vehementer operatur, quia una potentia de ſe non ſufficit ad tam intenſam operationem, niſi ei ſubveniatur per id quod erat aliis potentiis, vel membris influendum a principio vitæ: & quia in ſanctis erunt omnes potentiæ perfectiſſimæ, una poterit intenſe operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum præſtabitur actioni alterius potentiæ, ſicut & in Chriſto fuit.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in corporibus glorioſis erunt omnes potentiæ ſenſuum, non tamen erunt in actu niſi duo ſenſus, ſcilicet viſus, & tactus: nec hoc erit ex defectu ſenſuum, ſed ex defectu medii, & obiecti: nec tamen erunt fruſtra, quia erunt ad integritatem humanæ naturæ, & ad commendandam ſapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum: quia illud quod eſt medium in iſtis ſenſibus, eſt etiam in aliis medium. In viſu enim eſt medium aer, qui etiam eſt medium in auditu, & odoratu, ſicut patet in II. de Anima (text. lxxvi. lxxix. & cxii.) Similiter etiam guſtus habet medium coniunctum, ſicut & tactus, cum guſtus ſit quidam tactus, ut in eodem Libro (*a*) dicitur. Odor etiam erit ibi, qui eſt obiectum odoratus, cum Eccleſia cantet, quod odor ſuaviſſimus erunt corpora ſanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria: unde Auguſtinus dicit ſuper illud Pſalm. cxlix. (*b*) *Exaltationes Dei in gutture eorum*, quod corda, & linguæ non deſinent laudare Deum. Et idem etiam habetur per Gloſſam (*c*) ſuper illud, *In cymbalis bene ſonantibus &c.*

Et ideo ſecundum aliquos dicendum, quod etiam odoratus, & auditus erunt ibi in actu; ſed guſtus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo, vel potu ſumpto, ut patet ex dictis: niſi forte dicatur, quod erit guſtus in actu (*d*) per immutationem linguæ ab aliqua humiditate adiuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, ſunt illæ ex quibus conſtituitur animalis corpus: unde per qualitates tangibiles corpus animalis ſecundum ſtatum præſentem natum eſt immutari immutatione naturali, & ſpirituali ab obiecto tactus: & ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios ſenſus, quia habet plus de materiali immutatione adiunctum. Non tamen immutatio materialis ſe habet ad actum ſentiendi qui perficitur ſpirituali immutatione, niſi per accidens: & ideo in corporibus glorioſis, a quibus impaſſibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus ſpiritualis tantum, ſicut & in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere, nec gladius ſcindere potuiſſet, & tamen horum ſenſum habuiſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod guſtus, ſecundum quod eſt ſenſus alimenti, non erit in actu; ſi tamen erit, ſecundum quod eſt iudicium ſaporum, hoc eſſe poterit forte ſecundum modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quod quidam poſuerunt, quod odor nihil aliud eſt quam quædam fumalis evaporatio. Sed hæc poſitio non poteſt eſſe vera: quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepro ad cadaver ex locis remotiſſimis: nec eſſet poſſibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiam ſi totum reſolveretur in vaporem, & præcipue cum ſenſibilia in æquali diſtantia ad quamlibet partem immutent: unde odor immutat medium quandoque, & inſtrumentum ſentiendi ſpirituali immutatione ſine aliqua evaporatione pertingente ad organum; ſed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc eſt, quia odor in corporibus eſt humiditate aſperſus: unde oportet reſolutionem fieri ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus glorioſis erit odor in ultima ſua perfectione nullo

(a) *Al. deeſt* dicitur. (b) Al. *Exultationes*. (c) *Nicolai ex mſ.* ſuper illud (II. Eſdræ) *In cymbalis & pſalteriis, & cytharis*. Supplementum vero quæſt. lxxxii. art. 4. in corp. *In canticis, & cymbalis*. (d) *Al.* per intentionem.

nullo modo per humidum ſuppreſſus: unde immutabit ſpirituali immutatione, ſicut odor fumalis evaporationis facit; & ſenſus odoratus in ſanctis, quia nulla humiditate impeditur, cognoſcet non ſolum excellentias odorum, ſicut nunc in nobis contingit propter nimiam celebri humiditatem, ſed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum, quod erit in patria laus vocalis; quamvis quidam aliter dicant, quod ſola immutatione ſpirituali organum auditus immutabitur in beatis: nec erit propter diſciplinam, qua ſcientiam acquirat, ſed propter perfectionem ſenſus, & delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, in II. Libr. diſt. II. (quæſt. II. art. I. ad 5.) dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod intenſio luminis non impedit receptionem ſpiritualem ſpeciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani; ſicut patet quod quantumcumque illuminetur aer, poteſt eſſe medium in viſu; & quanto eſt magis illuminatus, tanto per ipſum clarius aliquid videtur, niſi ſit defectus ex debilitate viſus. Quod autem in ſpeculo ſuppoſito directe radio ſolis non appareat ſpecies corporis oppoſiti, non eſt propter hoc quod impediatur receptio, ſed propter hoc quod impeditur reverberatio: oportet enim ad hoc quod forma in ſpeculo appareat, quod fiat quædam reverberatio ad aliquod corpus obſcurum; & ideo plumbum vitro adiungitur in ſpeculo: hanc autem obſcuritatem radius ſolis repellit: unde non poteſt apparere ſpecies aliqua in ſpeculo. Claritas autem corporis glorioſi non aufert diaphaneitatem a pupilla, quia gloria non tollet naturam: unde magnitudo claritatis in pupilla magis faciet ad acumen viſus quam ad eius defectum.

Ad ſextum dicendum, quod quanto ſenſus eſt perfectior, tanto ex minori immutatione facta poteſt obiectum ſuum percipere. Quanto autem ſub minori angulo viſus a viſibili immutatur, tanto minor immutatio eſt: & inde eſt quod viſus perfectior magis a remoto aliquid videre poteſt quam viſus debilior, quia quanto a remotiori videtur, ſub minori angulo videtur. Et quia viſus corporis glorioſi erit perfectiſſimus, ex parviſſima immutatione poterit videre: unde ſub angulo multo minori videre poterit quam modo poſſit, & per conſequens multo magis a remoto.

ARTICULUS II.

Utrum ſubtilitas ſit proprietas corporis glorificati.

IV. cont. Gent. cap. XVI.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſubtilitas non ſit proprietas corporis glorificati. Proprietas enim gloriæ excedit proprietatem naturæ, ſicut claritas gloriæ claritatem ſolis, quæ eſt maxima in natura. Si ergo ſubtilitas eſt proprietas corporis glorioſi, videtur quod corpus glorioſum futurum ſit ſubtilius omni quod eſt ſubtile in natura; & ita erit ventis, aereque ſubtilius; quod eſt hæreſis a Gregorio in Conſtantinopolitana urbe damnata, ut ipſe narrat in XIV. Lib. Moralium (cap. XXIX. vel XXXI.)

2. Præterea. Sicut caliditas, & frigiditas ſunt quædam qualitates ſimplicium corporum, ſcilicet elementorum; ita & ſubtilitas. Sed calor, & aliæ qualitates elementorum non intenduntur in corporibus glorioſis magis quam nunc, immo magis ad medium reducentur. Ergo nec ſubtilitas in eis erit maior quam nunc ſit.

3. Præterea. Subtilitas in corporibus invenitur propter parvitatem materiæ: unde corpora quæ habent minus de materia ſub æqualibus dimenſionibus, dicimus magis ſubtilia, ut ignem aere, & aerem aqua, & aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus glorioſis quantum nunc eſt, nec dimenſiones erunt maiores, ut ex ſupra dictis patet. Ergo non erunt magis ſubtilia quam modo ſint.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. XV. 44. *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpirituale*, ideſt ſpiritui ſimile. Sed ſubtilitas ſpiritus excedit omnem ſubtilitatem corporis. Ergo corpora glorioſa erunt ſubtiliſſima.

Præterea. Corpora quanto ſunt ſubtiliora, tanto nobiliora. Sed corpora glorioſa ſunt nobiliſſima. Ergo erunt ſubtiliſſima.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ratione huius ſubtilitatis competat corpori quod ſit ſimul in eodem loco cum alio corpore non glorioſo. Quia, ut dicitur Philippen. III. 21. *reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ ſecundum operationem virtutis ſuæ, qua etiam poſſit ſubiicere ſi-*

bi omnia. Sed corpus Chriſti potuit ſimul eſſe cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quod intravit poſt reſurrectionem ad diſcipulos ianuis clauſis, ut dicitur Ioan. xx. Ergo & corpora glorioſa ratione ſubtilitatis poterunt eſſe cum aliis corporibus non glorioſis in eodem loco.

2. Præterea. Corpora glorioſa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quædam corpora nunc ratione ſuæ nobilitatis poſſunt ſimul eſſe cum aliis corporibus, ſcilicet radii ſolares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus glorioſis.

3. Præterea. Corpus cæleſte non poteſt dividi, ad minus quantum ad ſubſtantiam ſphærarum: unde dicitur Iob xxxvii. quod cæli velut ære ſolidiſſimi fuſi ſunt. Si ergo corpus glorioſum non poteſt ratione ſubtilitatis eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco, numquam ad cælum empyreum aſcendere poterit; quod eſt erroneum.

4. Præterea. Corpus quod non poteſt eſſe ſimul cum alio corpore, poteſt ex alterius obſtaculo impediri in motu ſuo, vel etiam includi. Sed hæc non poſſunt contingere corporibus glorioſis. Ergo poſſunt ſimul eſſe in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Præterea. Sicut ſe habet punctus ad punctum, ita linea ad lineam, & ſuperficies ad ſuperficiem, & corpus ad corpus. Sed duo puncta poſſunt eſſe ſimul, ut patet quando duæ lineæ ſe tangunt; & ſimiliter duæ lineæ in contactu duarum ſuperficierum; & duæ ſuperficies in contactu duorum corporum: quia contigua ſunt quorum ultima ſunt ſimul, ut patet VI. Phyſic. (text. 1.) Ergo non eſt contra naturam corporis, quin poſſit eſſe cum alio corpore in eodem loco. Sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioſo præſtabitur. Ergo corpus glorioſum ex ſuæ ſubtilitatis proprietate habebit quod poſſit eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra eſt quod Boetius dicit in Libro de Trin. (cap. 1.) *In numero differentiam varietas accidentium facit: nam tres homines neque genere, neque ſpecie, ſed ſuis accidentibus diſtant. Nam ſi vel animo cuncta ab his accidentia ſeparamus, tamen locus eſt cunctis diverſus, quem unum fingere nullo modo poſſumus*. Ergo ſi ponantur duo corpora eſſe in uno loco, erunt unum corpus numero.

Præterea. Corpora glorioſa maiorem convenientiam habebunt cum loco quam ſpiritus angelici. Sed ſpiritus angelici, ut quidam dicunt, non poſſent diſtingui numero, niſi eſſent in diverſis locis: & propter hoc ponunt, quod neceſſe eſt eos eſſe in loco, & quod ante mundum creari non potuerunt. Ergo multo magis debent dicere, quod duo corpora qualiacumque non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri poſſit quod duo corpora ſint in eodem loco. Non enim poteſt fieri per miraculum quod duo corpora ſint ſimul duo, & unum: quia hoc eſſet facere contradictoria eſſe ſimul. Sed ſi ponantur duo corpora eſſe ſimul, ſequeretur illa duo corpora eſſe unum. Ergo non eſt poſſibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediæ. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, & aliud B. Aut ergo dimenſiones A erunt eædem cum dimenſionibus loci, aut aliæ. Si aliæ, ergo erunt aliquæ dimenſiones ſeparatæ; quod non poteſt poni, quia dimenſiones quæ ſunt inter terminos loci, non ſunt in aliquo ſubiecto, niſi ſint in corpore locato. Si autem ſunt eædem, ergo eadem ratione dimenſiones B erunt eadem cum dimenſionibus loci. Sed quæcumque uni & eidem ſunt eadem, ſibi invicem ſunt eadem. Ergo dimenſiones A, & B ſunt eadem. Sed duorum corporum non poſſunt eſſe eædem dimenſiones, ſicut nec eadem albedo. Ergo A & B ſunt unum corpus: & erant duo: ergo ſunt ſimul unum, & duo.

2. Præterea. Contra communes animi conceptiones non poteſt aliquid miraculoſe fieri, ut ſcilicet pars non ſit minor toto: quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt. *Similiter* nec concluſiones geometricæ quæ a communibus conceptionibus infallibiliter deducuntur, ſicut quod triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis. Similiter nec aliquid poteſt fieri in linea contra diffinitionem lineæ: quia ſeparare diffinitionem a diffinito eſt ponere duo contradictoria eſſe ſimul. Sed duo corpora eſſe in eodem loco eſt contra concluſiones Geometriæ, & contra diffinitionem lineæ. Ergo non poteſt per miraculum fieri. Probatio mediæ. Concluſio eſt Geometriæ, quod duo circuli non tangant ſe niſi in puncto. Si autem duo corpora circularia eſſent in eodem loco, duo circuli deſignati in eis ſe tangerent ſecundum totum. Similiter etiam eſt contra diffinitionem lineæ quod infra duo puncta ſit pluſquam una linea recta; quod con-

Digitized by Google

contingeret, ſi duo corpora eſſent in eodem loco, quia infra duo puncta ſignata in diverſis ſuperficiebus loci eſſent duæ lineæ rectæ duorum corporum locatorum.

3. Præterea. Hoc non videtur poſſe fieri per miraculum, quod corpus incluſum in alio corpore non ſit in loco: quia ſic haberet locum communem, & non proprium; quod non poteſt eſſe. Sed hoc ſequeretur, ſi duo corpora eſſent in eodem loco. Ergo hoc non poteſt fieri per miraculum. Probatio mediæ. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum ſecundum quamlibet dimenſionem ſit maius alio: corpus minus erit incluſum corpore maiore, & locus corporis maioris erit locus eius communis, locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua ſuperficies corporis actu ſignata, quæ contineat ipſam, quod eſt de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Præterea. Locus proportionaliter reſpondet locato. Sed numquam poteſt per miraculum fieri quod idem corpus ſit ſimul in diverſis locis, niſi per aliquam converſionem, ſicut accidit in ſacramento altaris. Ergo nullo modo poteſt per miraculum fieri quod duo corpora ſint ſimul in eodem loco.

Sed contra eſt quod beata Virgo filium ſuum miraculoſe peperit. Sed in illo partu oportuit duo corpora eſſe ſimul in eodem loco: quia corpus pueri exiens clauſtra pudoris non fregit. Ergo poteſt miraculoſe fieri quod duo corpora ſint in eodem loco.

Præterea. Hoc idem poteſt oſtendi per hoc quod Dominus ad diſcipulos intravit ianuis clauſis: Ioan. xx.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio glorioſo in eodem loco. Quia ubi eſt maior ſubtilitas, ibi eſt minor reſiſtentia. Si ergo corpus glorioſum eſt ſubtilius quam non glorioſum, minus reſiſtet corpori glorioſo; & ita ſi corpus glorioſum poterit eſſe cum non glorioſo corpore in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioſo.

2. Præterea. Sicut corpus glorioſum eſt ſubtilius non glorioſo, ita unum glorioſum erit ſubtilius alio. Si ergo corpus glorioſum poterit eſſe ſimul cum non glorioſo, & corpus glorioſum magis ſubtile poterit eſſe cum glorioſo minus ſubtili.

3. Præterea. Corpus cæli eſt corpus ſubtile, & erit tunc glorificatum. Sed corpus alicuius ſancti eſſe poterit ſimul cum corpore cæli: quia poterunt ad terram deſcendere, & aſcendere pro ſuæ libito voluntatis. Ergo & duo corpora ſubtilia, vel glorioſa poterunt eſſe ſimul.

Sed contra. Corpora glorioſa erunt ſpiritualia, ideſt ſpiritibus quantum ad aliquid ſimilia. Sed duo ſpiritus non poſſunt eſſe in eodem loco, quamvis ſpiritus, & corpus poſſint eſſe in eodem loco, ut in I. Lib. diſt. xxxvii. (quæſt. 1. art. 1.) dictum eſt. Ergo nec duo corpora glorioſa poterunt eſſe in eodem loco.

Præterea. Duorum corporum ſimul exiſtentium unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore eſt ignobilitatis; quæ omnino a corporibus glorioſis aberit. Ergo non poterunt eſſe duo corpora glorioſa ſimul.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod ex ſua ſubtilitate removeatur a corpore glorificato neceſſitas exiſtendi in æquali loco. Corpora enim glorioſa erunt conformia corpori Chriſti, ut patet Philippen. iii. Sed corpus Chriſti non coarctatur hac neceſſitate ut ſit in loco æquali: unde continetur totum ſub parvis, vel magnis dimenſionibus hoſtiæ conſecratæ. Ergo & hoc idem erit in corporibus glorioſis.

2. Præterea. Philoſophus probat in IV. Phyſic. (text. liii.) quod ſi duo corpora ſunt in eodem loco, ſequitur quod maximum corpus obtineat minimum locum, quia diverſæ partes eius poterunt eſſe in eadem parte loci: non enim differt utrum duo corpora, vel quotcumque ſint in eodem loco. Sed corpus glorioſum erit ſimul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit eſſe in quovis parvo loco.

3. Præterea. Sicut corpus videtur ratione ſui coloris, ita commenſuratur loco ratione ſuæ quantitatis. Sed corpus glorioſum ita ſubiectum erit ſpiritui quod poterit videri, & non videri, præcipue ab oculo non glorioſo, pro ſuo libito voluntatis, ut patuit in Chriſto. Ergo ita quantitas ſubiicietur nutui ſpiritus quod poterit eſſe in magno, vel parvo loco, & habere magnam, vel parvam quantitatem ad libitum.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Phyſic. (text. xxx.) quod omne quod eſt in loco, eſt in loco æquali ſibi. Sed corpus glorioſum erit in loco. Ergo erit in loco æquali ſibi.

Præterea. Eædem ſunt dimenſiones loci, & locati, ut probatur in IV. Phyſic. (ut

ſup.) Si ergo locus eſſet maior locato, eſſet idem maius, & minus ſeipſo; quod eſt inconveniens.

QUAESTIUNCULA VI.

1. Ulterius. Videtur quod corpus glorioſum ratione ſuæ ſubtilitatis ſit impalpabile. Gregorius enim dicit in homilia in octava Paſchæ (homilia xxvi. in Evang.) *Corrumpi neceſſe eſt quod palpatur*. Sed corpus glorioſum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Præterea. Omne quod palpatur, reſiſtit palpanti. Sed quod poteſt eſſe ſimul cum aliquo, non reſiſtit ei. Cum ergo corpus glorioſum poſſit eſſe ſimul cum aliquo corpore, non erit palpabile.

3. Præterea. Omne corpus palpabile eſt tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non ſint in exceſſum, ſed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus glorioſis, videtur quod non ſint palpabilia.

Sed contra eſt quod Dominus cum corpore glorioſo reſurrexit, & tamen corpus palpabile habuit, ut patet Luc. xxiv. 39. *Palpate, & videte, quia ſpiritus carnem, & oſſa non habet, ſicut me videtis habere*. Ergo & corpora glorioſa erunt palpabilia.

Præterea. Hæc eſt hæreſis Eutychii Conſtantinopolitanorum Epiſcopi, ut Gregorius dicit XIV. Lib. Moral. (cap. xxix. vel xxxi.) qui dixit, quod corpus noſtrum in reſurrectionis gloria erit impalpabile.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod nomen ſubtilitatis a virtute penetrandi eſt aſſumptum: unde dicitur in II. de generat. (text. x.) quod *ſubtile eſt quod eſt* (*a*) *completivum partibus, & partium partibus*: quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, ſequitur ſuum tangens, & fluit undique ad ſuum capiens, & ſua ſubtilitate quamlibet eius partem minimam ſubintrat. Quod autem aliquod corpus ſit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex quantitatis parvitate, præcipue ſecundum profunditatem, & latitudinem, non autem ſecundum longitudinem: quia penetratio fit in profundum: unde longitudo penetrationi non obſtat. Secundo ex paucitate materiæ: unde rara ſubtilia dicimus. Et quia in corporibus raris forma prædominatur materia magis, ideo translatum eſt nomen ſubtilitatis ad illa corpora quæ optime ſubſtant formæ, & perficiuntur ab ea completiſſimo modo; ſicut dicimus ſubtilitatem eſſe in ſole, & luna, & aliis huiuſmodi; ſicut etiam aurum, vel aliquid huiuſmodi poteſt dici ſubtile, quando perfectiſſime completur in eſſe, & virtute ſuæ ſpeciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent, & materia, nomen ſubtilitatis ad eas transfertur non ſolum ratione ſuæ ſubſtantiæ, ſed etiam ratione ſuæ virtutis. Sicut enim ſubtile dicitur penetrativum, quia pertingit uſque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus ſubtilis, quia pertingit ad inſpicienda intrinſeca principia, & proprietates naturales rei latentes: & ſimiliter dicitur aliquis habere viſum ſubtilem, quia aliquod minimum poteſt viſu pertingere, & ſimiliter eſt de aliis ſenſibus: & ſecundum hoc etiam diverſi diverſimode ſubtilitatem corporibus glorioſis attribuerunt.

Quidam enim hæretici, ut Auguſtinus narrat (XIII. Lib. de Civit. Dei cap. xx.) attribuerunt ei ſubtilitatem ſecundum modum quo ſpirituales ſubſtantiæ ſubtiles dicuntur, dicentes, quod in reſurrectione corpus vertetur in ſpiritum, & ratione huius corpora reſurgentia Apoſtolus ſpiritualia nominat I. Corinth. xv. Sed hoc non poteſt ſtare. Primo quia corpus in ſpiritum tranſire non poteſt, cum non communicent in materia; quod etiam Boetius oſtendit in Libro de duabus naturis. Secundo quia ſi eſſet hoc poſſibile, corpore in ſpiritum converſo, non reſurgeret homo, qui ex anima, & corpore conſtat. Tertio quia ſi Apoſtolus ſic intelligeret, ſicut nominat corpora ſpiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quæ in animam ſunt converſa; quod patet eſſe falſum.

Unde quidam hæretici dixerunt, quod corpus in reſurrectione remanebit, ſed habebit ſubtilitatem ſecundum modum rarefactionis; ita quod corpora humana in reſurrectione erunt aeri, vel vento ſimilia, ut Gregorius narrat in XIV. Moral. (ubi ſup.) Sed hoc etiam non poteſt ſtare: quia Dominus poſt reſurrectionem corpus palpabile habuit, ut patet Luc. ult. quod præcipue ſubtile credendum eſt. Et præterea corpus humanum cum carnibus, & oſſibus reſurget, ſicut & corpus Domini, ut dicitur Luc. ult. 39. *Spiritus carnem, & oſſa non habet, ſicut me videtis habere*: & Iob xix. 26. dicitur: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum*. Natu-

(a) *Nicolai ex ms.*, *& Supplem.* repletivum.

Digitized by Google

Natura autem carnis, & oſſis prædictam raritatem non patitur. Et ideo aſſignandus eſt corporibus glorioſis alius ſubtilitatis modus, ut dicantur ſubtilia propter completiſſimam corporis perfectionem.

Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintæ eſſentiæ, quæ in eis tunc maxime dominabitur: quod non poteſt eſſe. Primo quia nihil de quinta eſſentia poteſt venire in compoſitionem corporis humani, ut in II. Lib. oſtenſum eſt diſtinct. XVII. (quæſt. II. art. I.) Secundo quia dato quod veniret in compoſitionem corporis humani, non poſſet intelligi quod dominaretur magis quam nunc ſupra naturam elementarem, niſi ita quod eſſet tunc in corporibus humanis plus ſecundum quantitatem de natura cæleſti, & ſic corpora humana non eſſent eiuſdem ſtaturæ, niſi forte minueretur in homine elementaris materia, quod repugnat integritati reſurgentium; vel ita quod natura elementaris indueret proprietates naturæ cæleſtis ex eius dominio in corpore, & ſic naturalis virtus eſſet cauſa proprietatis glorioſæ; quod abſurdum eſt.

Et ideo alii dicunt, quod dicta completio, ex quo corpora humana ſubtilia dicentur, erit ex dominio animæ glorificatæ, quæ eſt forma corporis, ſuper ipſum, ratione cuius corpus glorioſum ſpirituale dicitur, quaſi omnino ſpiritui ſubiectum. Prima autem ſubiectio qua corpus animæ ſubiicitur, eſt ad participandum eſſe ſpecificum, prout ſubiicitur ſibi ut materia formæ, & deinde ſubiicitur ei ad alia opera animæ, prout anima eſt motor; & ideo prima ratio ſpiritualitatis in corpore eſt ex ſubtilitate, & deinde ex agilitate, & aliis proprietatibus corporis glorioſi: & propter hoc Apoſtolus in ſpiritualitate tetigit dotem ſubtilitatis, ut Magiſtri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit in XIV. Moralium (ut ſup.) quod corpus glorioſum dicitur ſubtile per effectum ſpiritualis potentiæ.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta, quæ procedunt de ſubtilitate quæ eſt per rarefactionem.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod non poteſt dici, quod corpus glorioſum ratione ſubtilitatis ſuæ habeat quod poſſit eſſe cum alio corpore in eodem loco, niſi per ſubtilitatem auferatur ab eo illud (a) per quod prohibetur nunc eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco.

Dicunt autem quidam, quod prohibetur ab hoc in iſto ſtatu ratione corpulentiæ, per quam habet quod repleat locum: quæ quidem corpulentia ab eo per ſubtilitatis dotem tolletur. Sed hoc non poteſt ſtare propter duo. Primo quia corpulentia quam dos ſubtilitatis aufert, eſt ad defectum pertinens, puta aliqua inordinatio materiæ non perfecte ſubſtantis ſuæ formæ: totum enim quod ad integritatem corporis pertinet in corpore, reſurget tam ex parte formæ, quam ex parte materiæ. Quod autem aliquod corpus ſit repletivum loci, hoc habet per id quod eſt de integritate naturæ eius, & non ex aliquo defectu naturæ. Cum enim plenum opponatur vacuo, illud ſolum non replet locum quo poſito in loco, locus nihilominus remanet vacuus. Vacuum autem diffinitur in IV. Phyſic. (text. LVII.) quod eſt locus non plenus ſenſibili corpore. Dicitur autem aliquod corpus eſſe ſenſibile ex materia, & forma, & naturalibus accidentibus, quæ omnia ad integritatem naturæ, pertinent. Conſtat etiam quod corpus glorioſum erit ſenſibile etiam ſecundum tactum, ut patet in corpore Domini Luc. ult. nec enim deerit materia, aut forma, aut naturalia accidentia ſecundum calidum, & frigidum, & huiuſmodi. Unde patet quod corpus glorioſum non obſtante ſubtilitatis dote replebit locum. Inſania enim videretur dicere, quod locus ubi eſſet glorioſum corpus, eſſet vacuus. Secundo ratio eorum prædicta non valet: quia impedire coexiſtentiam corporis in eodem loco eſt (b) in plus quam replere locum. Si enim ponamus dimenſiones eſſe ſeparatas ſine materia, illæ dimenſiones non replent locum: unde quidam ponentes vacuum dixerunt, vacuum eſſe locum in quo ſunt huiuſmodi dimenſiones ſine aliquo corpore ſenſibili: & tamen iſtæ dimenſiones prohibentur ne ſint ſimul cum aliquo corpore in eodem loco, ut patet per Philoſophum in IV. Phyſic. [text. XLVII.] ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil eſt aliud quam dimenſiones ſeparatæ, ſit ſimul cum corpore naturali ſenſibili. Unde dato quod ſubtilitas glorioſi corporis auferret ab eo hoc quod eſt replere locum, non tamen ſequeretur quod propter hoc poſſet eſſe eum alio corpore in eodem loco: quia remoto eo quod in minus eſt, non propter hoc removetur quod in plus eſt. Ergo videtur [c] quod illud quod impedit corpus noſtrum nunc ne ſit ſimul cum alio corpore in eodem

(a) *Al. deeſt per.* (b) *in Supplem. deeſt* in *hic & infra*. (c) *Al.* quod impedit.

dem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem ſubtilitatis. Nihil enim poteſt prohibere corpus aliquod ne ſit ſimul ſituatum cum alio corpore in eodem [a] loco, niſi hoc quod in eo requirit diverſum ſitum: nihil enim eſt impedimentum identitati, niſi quod eſt cauſa diverſitatis. Hanc autem diſtinctionem ſitus non requirit aliqua corporis qualitas: quia corpori non debetur aliquis ſitus ratione ſuæ qualitatis: unde remoto a corpore ſenſibili quod ſit calidum, aut frigidum, aut grave, aut leve, nihilominus in eo remanet neceſſitas prædictæ diſtinctionis, ut patet per Philoſophum in IV. Phyſicorum, & etiam per ſe planum eſt. Similiter etiam materia non poteſt inducere neceſſitatem prædictæ diſtinctionis: quia materiæ non advenit ſitus niſi mediante quantitate dimenſiva. Similiter etiam neque forma ſitum habet niſi ex materia ſitum habente. Reſtat ergo quod neceſſitas diſtinctionis duorum corporum in ſitu cauſatur a natura quantitatis dimenſivæ, cui per ſe convenit ſitus, cadit enim in diffinitione eius, quia quantitas dimenſiva eſt quantitas habens ſitum: & inde eſt quod remotis omnibus aliis quæ ſunt in re, talis diſtinctionis neceſſitas invenitur in ſola quantitate dimenſiva. Si autem accipiatur linea ſeparata, oportet quod ſi ſunt duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, ſint diſtinctæ in ſitu; alias linea addita lineæ non efficeret maius, quod eſt contra communem animi conceptionem: & ſimiliter eſt de ſuperficiebus, & corporibus mathematicis. Et quia materiæ debetur ſitus, inquantum ſubſtat dimenſionibus, exinde prædicta neceſſitas ad materiam ſituatam derivatur, ut ſicut non eſt poſſibile eſſe duas lineas, vel duas partes lineæ, niſi ſint diſtinctæ ſecundum ſitum; ita (b) impoſſibile ſit eſſe duas materias, vel duas partes materiæ, niſi ſit diſtinctio ſitus. Et quia diſtinctio materiæ eſt [c] principium diſtinctionis individui, inde eſt quod Boetius dicit in Lib. de Trinit. quia *duobus corporibus unum locum fingere nullo modo poſſumus*; ut hanc ſaltem accidentium varietatem diſtinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioſo dimenſionem non aufert: unde nullo modo aufert ſibi prædictam neceſſitatem diſtinctionis ſitus ab alio corpore; & ita corpus glorioſum non habebit ratione ſuæ ſubtilitatis quod poſſit eſſe cum alio corpore; ſed poterit eſſe ſimul cum alio corpore ex operatione virtutis divinæ; ſicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate inſita quod ad adventionem eius ſanarentur infirmi, ſed hoc ſiebat virtute divina ad ædificationem fidei; ita faciet virtus divina ut corpus glorioſum poſſit eſſe ſimul cum alio corpore ad perfectionem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Chriſti non habuit ex dote ſubtilitatis quod poſſet eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco; ſed hoc factum eſt virtute Divinitatis poſt reſurrectionem, ſicut in nativitate. Unde Gregorius in homil. [xxvi. in Evang.] dicit: *Illud corpus Domini intravit ad diſcipulos ianuis clauſis, quod ad humanos oculos per nativitatem ſuam clauſo exiit utero Virginis*. Unde non oportet quod ratione ſubtilitatis hoc conveniat corporibus glorioſis.

Ad ſecundum dicendum, quod lumen non eſt corpus, ut in II. Lib. diſt. xiii. [quæſt. 1. art. 3.] dictum eſt: unde obiectio procedit ex falſis.

Ad tertium dicendum, quod corpus glorioſum tranſibit ſphæras cælorum ſine earum diviſione, non ex vi ſubtilitatis, ſed ex divina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus ſubveniet.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc etiam quod ad nutum eis Deus aderit in omnibus quæ volent, ſequitur quod non poſſint includi, vel incarcerari.

Ad quintum dicendum, quod ſicut in IV. Phyſic. (text. com. xlvii.) puncto non convenit eſſe locum. Unde ſi dicatur eſſe in loco, hoc non eſt niſi per accidens: quia corpus cuius eſt terminus, eſt in loco. Sicut autem locus totus reſpondet toti corpori, ita terminus loci reſpondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum eſſe unum terminum, ſicut & duas lineas *terminari ad* unum punctum: & ideo quamvis duo corpora non poſſint eſſe in eodem loco, tamen duobus terminis duorum corporum reſpondet idem terminus duorum locorum; & ſecundum hoc dicuntur ultima corporis ſe tangentium eſſe ſimul.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, propter hoc neceſſe eſt duo corpora in duobus locis eſſe, quia diverſitas materiæ requirit diſtinctionem in ſitu: & ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, deſtruitur eſſe diſtinctum utriuſque, & acquiritur utraque ſimul unum eſſe (d) indiſtinctum, ut pa-

(a) *Al.* deeſt loco. (b) *Al.* poſſibile eſt. (c) *Al.* primum. (d) *Al.* diſtinctum.

Digitized by Google

patet in mixtionibus. Non poteſt ergo eſſe quod corpora duo remaneant duo, & tamen ſint ſimul, niſi utrique conſervetur eſſe diſtinctum, quod (*a*) prius habebat, ſecundum quod utrumque erat ens indiviſum in ſe, & diviſum ab aliis. Hoc autem eſſe diſtinctum depeodet a principiis rei eſſentialibus ſicut a cauſis proximis, ſed a Deo ſicut a cauſa prima, ſicut ſupra diſtinct. XII. (quæſt. I. art. I. quæſtiunc. 3. ad 3.) dictum eſt, quod eſſe accidentis dependet a ſubiecto ſicut a cauſa proxima, ſed a Deo ſicut a cauſa prima. Et quia cauſa prima poteſt conſervare rem in eſſe ceſſantibus cauſis ſecundis, ut patet per primam propoſitionem Libri de cauſis, ideo divina virtute, & ea ſola fieri poteſt ut accidens ſit ſine ſubiecto, ut patet in ſacramento altaris: & ſimiliter divina virtute fieri poteſt, & ea ſola quod corpori remaneat eſſe diſtinctum ab alio corpore, quamvis eius materia non ſit diſtincta in ſitu ab alterius corporis materia; & ſic miraculoſe fieri poteſt quod duo corpora ſint in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa eſt ſophiſtica, quia procedit ex ſuppoſitione falſi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa ac ſi inter duas ſuperficies oppoſitas loci alicuius eſſet aliqua dimenſio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimenſio corporis locati advenientis: ſic enim ſequeretur quod dimenſiones duorum corporum locatorum fierent una dimenſio, ſi utraque unum fieret cum dimenſione loci. Hæc autem ſuppoſitio falſa eſt: quia ſecundum hoc quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimenſionibus loci, vel locati. Non enim poteſt eſſe quod aliqua duo fiant de novo unum niſi altero eorum immutato. Si autem, ut ſe rei veritas habet, loco non debentur aliæ dimenſiones quam dimenſiones locati, patet quod ratio nihil probat, ſed petit principium: quia ſecundum hoc nihil eſt aliud dictum, quod dimenſiones locati fiunt eædem cum dimenſionibus loci, niſi quod dimenſiones locati continentur infra terminos loci, & ſecundum eorum menſuram diſtant termini loci, ſicut diſtarent propriis dimenſionibus, ſi eas haberent; & ſic dimenſiones duorum corporum eſſe dimenſiones unius loci, nihil eſt aliud quam duo corpora eſſe in eodem loco; quod eſt principale propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod poſito quod duo corpora ſint in eodem loco per miraculum, non ſequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra diffinitionem lineæ, neque contra concluſiones aliquas Geometriæ. Sicut enim ſupra diſtinct. XII. (quæſt. I. art. I. quæſtiunc. 3. ad 3.) dictum eſt, quantitas dimenſiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet ſpecialem rationem individuationis, & diſtinctionis, ſcilicet ex ſitu partium, præter rationem individuationis, & diſtinctionis, quæ eſt ſibi, & omnibus aliis accidentibus communis, ſcilicet ex materia ſubiecta. Sic ergo una linea poteſt intelligi diverſa ab alia, vel quia eſt in alio ſubiecto (quæ conſideratio non eſt niſi de linea materiali) vel quia diſtat in ſitu ab alia; quæ conſideratio eſt etiam de linea mathematica, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non poteſt eſſe diſtinctio linearum niſi ſecundum ſitum diverſum; & ſimiliter nec punctorum, nec ſuperficierum, nec quarumcumque dimenſionum: & ſic Geometria non poteſt ponere quod una linea addatur alii tamquam diſtincta ab ea, niſi ſit diverſa in ſitu ab ea. Sed ſuppoſita diſtinctione ſubiecti ſine diſtinctione ſitus ex divino miraculo, ut dictum eſt, intelligentur diverſæ lineæ quæ non diſtant ſitu propter diverſitatem ſubiecti; & ſimiliter puncta diverſa; & ſic duæ lineæ deſignatæ in duobus corporibus quæ ſunt in eodem loco, trahuntur a diverſis punctis ad diverſa puncta, ut non accipiamus punctum ſignatum in loco, ſed in ipſo corpore locato, quia linea non dicitur trahi niſi a puncto quod eſt terminus eius: (*b*) & ſimiliter etiam duo circuli deſignati in duobus corporibus ſphæricis exiſtentibus in eodem loco, (*c*) ſunt duo, non propter diverſitatem ſitus (alias non poſſent ſe tangere ſecundum totum) ſed ſunt duo ex diverſitate ſubiectorum; & propter hoc ſe totaliter tangentes adhuc manent duo, ſicut etiam circulus ſignatus in corpore locato ſphærico tangit ſecundum totum alium circulum ſignatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum, quod Deus poſſet facere aliquod corpus (*d*) non eſſe in loco; & tamen illa poſitione facta non ſequitur quod aliquod corpus non ſit in loco: quia corpus maius eſt locus corporis minoris ratione illus ſuperficiei, quæ deſignatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quod unum corpus eſſe ſimul localiter in duobus locis non poteſt fieri per miraculum. Corpus enim Chri-

(a) *Al.* primum. (b) *Al.* & ſupra. (c) *Al.* quæ ſunt duo. (d) *Al.* quod non eſſet.

Chriſti non eſt in altari localiter, ut ſupra diſt. x. dictum eſt, quamvis miraculoſe poſſit fieri quod duo corpora ſint in eodem loco: quia eſſe in pluribus locis ſimul repugnat individuo ratione eius quod eſt eſſe indiviſum in ſe: ſequeretur enim quod eſſet diſtinctum in ſitu. Sed eſſe cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc quod eſt eſſe diviſum ab alio, ut ex dictis patet. Ratio autem unius perficitur in indiviſione, ut patet in IV. Metaph. (text. iv.) Sed diviſio ab aliis eſt de conſequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus ſit localiter ſimul in diverſis locis includit contradictionem, ſicut quod homo careat ratione; ſed duo corpora eſſe in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis patet: & ideo non eſt ſimile.

SOLUTIO IV.

* Ad quartam quæſtionem dicendum, quod corpus glorioſum ratione ſuæ proprietatis non habet quod poſſit eſſe cum alio corpore glorioſo in eodem loco, ſicut nec ut ſit ſimul cum corpore non glorioſo. Divina autem virtute fieri poſſet ut duo corpora glorioſa eſſent ſimul, vel duo non glorioſa, ſicut glorioſum, & non glorioſum. Sed tamen non eſt conveniens quod corpus glorioſum ſit ſimul cum alio corpore glorioſo: tum quia in eis ſervabitur debitus ordo, qui diſtinctionem requirit: tum quia unum corpus glorioſum non ſe apponet alteri. Et ſic numquam duo corpora glorioſa erunt ſimul.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac ſi corpori glorioſo ineſſet ratione ſuæ ſubtilitatis quod poſſet eſſe ſimul in eodem loco cum alio corpore; quod falſum eſt.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod corpus cæli, & alia corpora æquivoce dicentur glorioſa inquantum participabunt aliquid gloriæ, & non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod corpus non comparatur ad locum niſi mediantibus dimenſionibus propriis, ſecundum quas corpus locatum circumſcribitur ex contactu corporis locantis: unde quod corpus aliquod ſit in minori loco quam ſit ſua quantitas, hoc non poteſt eſſe, niſi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor ſeipſa; quod quidem non poteſt intelligi niſi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eamdem materiam, ut ſcilicet materia quæ primo ſubeſt magnæ quantitati, poſtea ſubſit parvæ: & hoc quidam poſuerunt in corporibus glorioſis, dicentes, quod quantitas eorum ſubeſt eis ad nutum; ita quod cum voluerint, poſſunt habere magnam quantitatem, & cum voluerint, parvam. Sed hoc non poteſt eſſe: quia nullus motus qui fit ſecundum aliquid intrinſecum rei, poteſt eſſe ſine paſſione abiiciente a ſubſtantia: & ideo in corporibus incorruptibilibus, ſcilicet cæleſtibus, eſt ſolus motus localis, qui non eſt ſecundum aliquid intrinſecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impaſſibilitati corporis glorioſi, & incorruptibilitati. Et præterea ſequeretur quod corpus glorioſum quandoque eſſet rarius, & quandoque ſpiſſius: quia cum nihil dividi poſſit ab eo de materia ſua, quandoque eadem materia eſſet ſub parvis dimenſionibus, & quandoque ſub magnis; & ita rareſieret, & denſaretur; quod non poteſt eſſe. Alio modo poteſt intelligi quod quantitas corporis glorioſi efficiatur minor ſeipſa per variationem ſitus, ita ſcilicet quod partes corporis glorioſi ſubintrent ſe invicem, & ſic redeat ad quantumcumque parvam quantitatem: & hoc quidam poſuerunt, dicentes, quod ratione ſuæ ſubtilitatis corpus glorioſum habebit quod poſſit eſſe ſimul cum alio corpore non glorioſo in eodem loco: & ſimiliter poteſt una pars eſſe intra aliam intantum quod totum corpus glorioſum poterit intrare per minimum porum unius corporis: & ſic ponunt quod corpus *Chriſti* exivit de utero virginali, & intravit *ianuis* clauſis ad diſcipulos. Sed hoc non poteſt eſſe: tum quia corpus glorioſum non habebit quod ſit cum alio corpore ſimul ratione ſubtilitaris; tum quia etiam ſi haberet ut ratione ſubtilitatis eſſet cum alio corpore, non tamen cum corpore glorioſo, ut multi dicunt; tum quia repugnaret rectæ diſpoſitioni corporis humani, quæ requirit determinatum ſitum, & diſtantiam partium. Unde nec per miraculum umquam hoc fiet. Et ideo dicendum, quod corpus glorioſum ſemper erit in loco ſibi æquali.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Chriſti in ſacramento altaris non eſt localiter, ut ſupra diſt. x. dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod probatio Philoſophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione ſubintraret aliam. Sed talis

ſub-

ſubintratio partium corporis glorioſi in invicem non poteſt eſſe, ut dictum eſt: & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in viſum. Quod autem agat in viſum, vel non agat, nihil variat in ipſo corpre: & ideo non eſt inconveniens, ſi poſſit, quando vult, videri; & quando vult, non videri. Sed eſſe in loco non eſt actio aliqua procedens ab eo ratione ſuæ quantitatis, ſicut videri ratione ſui coloris: & ideo non eſt ſimile.

SOLUTIO VI.

Ad ſextam quæſtionem dicendum, quod omne corpus palpabile eſt tangibile; ſed non convertitur. Omne enim corpus eſt tangibile quod habet qualitates quibus natus eſt immutari ſenſus tactus; unde aer, & ignis, & omnia huiuſmodi ſunt corpora tangibilia. Sed palpabile ulterius addit quod reſiſtat tangenti: unde aer, qui nequaquam reſiſtit tranſeunti per eum, ſed eſt facillimæ diviſionis, tangibilis quidem eſt, ſed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus, ſcilicet ex qualitatibus tangibilibus, & ex hoc quod reſiſtit tangenti, ut non pertranſeatur: quia qualitates tangibiles ſunt calidum, & frigidum, & huiuſmodi; quæ non inveniuntur niſi in corporibus gravibus, & levibus, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc ſunt corruptibilia. Ideo corpora cæleſtia, quæ ſunt ſecundum naturam incorruptibilia, ſunt ſenſibilia quidem viſu, ſed non tangibilia, & ſic etiam nec palpabilia: & hoc eſt quod Gregorius dicit (loc. cit.) quod corrumpi neceſſe eſt omne quod palpatur. Corpus ergo glorioſum habet ex natura ſua qualitates quæ ſunt natæ immutare tactum; ſed tamen quia corpus eſt omnino ſubiectum ſpiritui, in poteſtate eius eſt ut ſecundum eas immutet tactum, vel non immutet. Similiter etiam ſecundum naturam ſubiecti competit ut reſiſtat cuilibet alteri corpori tranſeunti, ita quod non poſſit eſſe cum eo ſimul in eodem loco; ſed miraculoſe hoc poteſt divina virtute contingere ad nutum ipſius quod ſit cum alio corpore in eodem loco, & ſic non reſiſtet ei tranſeunti. Unde ſecundum naturam ſuam palpabile eſt corpus glorioſum; ſed ex virtute ſupernaturali hoc ei competit ut cum non vult, non palpetur a corpore non glorioſo: & ideo Gregorius dicit (ubi ſupra) quod Dominus palpandam carnem præbuit, quam ianuis clauſis introduxit, ut profecto oſtenderet poſt reſurrectionem corpus ſuum eſſe & eiuſdem naturæ, & alterius gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas corporis glorioſi non eſt ex natura componentium, ſecundum quam omne quod palpatur, neceſſe eſt corrumpi, ut ex dictis patet: & ideo ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis aliquo modo fieri poſſit quod corpus glorioſum ſit cum alio corpore in eodem loco, tamen corpus glorioſum habet in poteſtate ſua reſiſtere cuilibet tangenti cum voluerit; & ſic palpari poteſt.

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus glorioſis non erunt reductæ ad medium rei ſecundum æque diſtantiam ab extremis acceptum, ſed ad medium proportionis, ſecundum quod optime competit complexioni humanæ in ſingulis partibus: & ideo tactus illorum corporum eſt delectabiliſſimus: quia potentia ſemper delectatur in convenienti, & triſtatur in exceſſu.

ARTICULUS III.

Utrum corpora glorioſa ſint futura agilia.

IV. contr. Gent. cap. LXXXVI.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod corpora glorioſa non ſint futura agilia. Illud enim quod de ſe eſt agile ad motum, non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferuntur poſt reſurrectionem in nubibus obviam Chriſto in aere ab Angelis, ut dicit Gloſſa (interlinealis) I. ad Theſſal. IV. Ergo corpora glorioſa non erunt agilia.

2. Præterea. Nullum corpus quod movetur cum labore, & pœna, poteſt dici agile. Sed corpora glorioſa hoc modo movebuntur, cum motor eorum, ſcilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum, alias moverentur ſemper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea. Inter operationes animalis, ſenſus eſt nobilior, & prior quam motus. Sed non aſſignatur corporibus glorioſis aliqua proprietas quæ perficiat ea ad ſentiendum. Ergo nec eis debet attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Præterea. Natura dat diverſis inſtrumenta diverſæ diſpoſitionis ſecundum diverſas virtutes ipſorum: unde non eiuſdem diſpoſitionis inſtrumenta dat animali tardo, vel veloci. Sed Deus multo ordinatius ope-

ratur quam natura. Cum ergo corpus glorioſum habeat membra eiuſdem diſpoſitionis in figura, & quantitate ſicut modo, videtur quod non habeat aliam agilitatem quam modo habet.

Sed contra eſt quod patet I. Corinth. xv. 43. *Seminatur in infirmitate, ſurget in virtute*, ideſt mobile, & vivum. Sed mobilitas non poteſt dicere niſi agilitatem ad motum. Ergo corpora glorioſa erunt agilia.

Præterea. Tarditas maxime videtur ſpiritualitati repugnare. Sed corpora glorioſa erunt ſpiritualia, ut dicitur I. Corinth. xv. Ergo erunt agilia.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod agilitate ſua numquam utentur, ita quod moveantur. Quia ſecundum Philoſophum (VIII. Phyſic. text. xiv.) motus eſt actus imperfecti. Sed in illis corporibus nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Præterea. Omnis motus eſt propter indigentiam; quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicuius finis. Sed corpora glorioſa non habebunt aliquam indigentiam: ut Auguſtinus dicit * (Lib. de cant. novo cap. x.) *Ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles*. Ergo non movebuntur.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Cæli & mundi (text. lxii. lxiv. lxvi.) quod participat divinam bonitatem ſine motu, nobilius participat illam quam quod participat eam cum motu. Sed corpus glorioſum nobilius participat divinam bonitatem quam aliquod aliud corpus. Cum ergo quædam alia corpora omnino ſine motu remaneant, ſicut corpora cæleſtia, videtur quod multo fortius corpora humana.

4. Præterea. Auguſtinus dicit, quod anima ſtabilita in Deo ſtabilier & corpus ſuum conſequenter. Sed anima ita erit in Deo ſtabilita quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Præterea. Quanto corpus eſt nobilius, tanto debetur ei locus nobilior: unde corpus Chriſti, quod eſt nobiliſſimum, habet locum eminentiorem inter cetera loca, ut patet Hebr. vii. 26. *Excelſior cælis factus*, Gloſſa (interlin.) „ loco, & dignitate: “ & ſimiliter unumquodque corpus glorioſum habebit eadem ratione locum ſibi convenientem ſecundum menſuram ſuæ dignitatis. Sed locus conveniens eſt de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo poſt reſurrectionem gloria ſanctorum numquam varietur neque in plus, neque in minus, quia tunc erunt omnino in termino; videtur quod corpora eorum numquam de loco ſibi determinato recedent, & ita non movebuntur.

Sed contra eſt quod dicitur Iſai. xl. 31. *Current, & non laborabunt; ambulabunt, & non deficient*: & ſimiliter Sap. iii. 7. dicitur: *Tamquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent*. Ergo erit aliquis motus corporum glorioſorum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod moveantur in inſtanti. Auguſtinus enim dicit (Lib. XII. de Civit. Dei cap. xxx.) quod ubicumque voluerit ſpiritus, ibi erit & corpus. Sed motus voluntatis ſecundum quem ſpiritus vult alicubi eſſe, eſt in inſtanti. Ergo & motus corporis erit in inſtanti.

2. Præterea Philoſophus (text. lxxiii.) probat, quod ſi fieret motus per vacuum, oporteret aliquid moveri in inſtanti: quia vacuum non reſiſtit aliquo modo mobili, reſiſtit autem plenum; & ſic nulla proportio eſſet motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno, in velocitate, cum proportio motuum in velocitate ſit ſecundum proportionem reſiſtentiæ quæ eſt in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet eſſe proportionales velocitates: quia omne tempus omni tempori proportionale eſt. Sed ſimiliter nullum ſpatium plenum poteſt reſiſtere corpori glorioſo, quod poteſt eſſe cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat, ſicut nec vacuum alteri corpori. Ergo ſi movetur, in inſtanti movebitur.

3. Præterea. Virtus animæ glorificatæ quaſi improportionaliter excedit virtutem animæ non glorificatæ. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in inſtanti.

4. Præterea. Omne quod movetur æqualiter cito ad propinquum, & diſtans, movetur in inſtanti. Sed motus corporis glorioſi eſt talis: quia ad quantumcumque diſtans ſpatium movetur tempore imperceptibili: unde Auguſtinus dicit in quæſtionibus de reſur-

EX EDIT. P. NICOLAI. * Non de Cantico novo, ut prius, nec XIII. de Trinit. cap. vii. ſicut in Supplemento quæſt. lxxxiv. art. 2. Sed colligitur ex Manuali cap. xxxiii. *In edit. Patavina ann. 1712. loc. cit. Supplementi hæc habentur*. Lib. de Spir. & anima cap. lxiii. & Lib. XIII. de Trinit. cap. vii. tom. iii. & in Manuali cap. xxxiii. tom. ix.

a

reſurrectione (Lib. XXII. de Civ. Dei cap. xxx. & epiſt. xlix. quæſt. 1.) quod corpus glorioſum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius ſolis. Ergo corpus glorioſum movetur in inſtanti.

5. Præterea. Omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel movetur in inſtanti. Sed corpus glorioſum poſt reſurrectionem non movebitur in tempore: quia tempus iam non erit, ut dicitur Apocal. x. Ergo motus ille erit in inſtanti.

Sed contra. In motu locali ſpatium, & motus, & tempus ſimul dividuntur, ut demonſtrative probatur in VI. Phyſic. (text. xviii.) Sed ſpatium quod tranſit corpus glorioſum per ſuum motum, eſt diviſibile. Ergo & motus diviſibilis, & tempus diviſibile. Inſtans autem non dividitur. Ergo & motus ille non erit in inſtanti.

Præterea. Non poteſt eſſe aliquid ſimul totum in uno loco, & partim in illo, & partim in alio: quia ſequeretur quod altera pars eſſet in duobus locis ſimul; quod eſſe non poteſt. Sed omne quod movetur, partim eſt in termino a quo, & partim in termino ad quem, ut demonſtratum eſt in VI. Phyſic. Omne autem quod motum eſt, totum eſt in termino ad quem eſt motus. Ergo non poteſt eſſe quod ſimul moveatur, & motum ſit. Sed omne quod movetur in inſtanti, ſimul movetur, & motum eſt. Ergo motus localis corporis glorioſi non poterit eſſe in inſtanti.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod corpus glorioſum erit omnino ſubiectum animæ glorificatæ, non ſolum ut nihil in eo ſit quod reſiſtat voluntati ſpiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ, ſed etiam ut ſit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam ſubiectionem: quæ quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Anima autem coniungitur corpori non ſolum ut forma, ſed ut motor; & utroque modo oportet quod corpus glorioſum animæ glorificatæ ſit ſumme ſubiectum. Unde ſicut per dotem ſubtilitatis ſubiicitur ei totaliter, inquantum eſt forma corporis, dans eſſe ſpecificum; ita per dotem agilitatis ſubiicitur ei inquantum eſt motor, ut ſcilicet ſit expeditum, & habile ad obediendum ſpiritui in omnibus motibus, & actionibus animæ. Quidam tamen cauſam iſtius agilitatis attribuunt quintæ eſſentiæ, quæ tunc in corporibus glorioſis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum eſt, quod non videtur conveniens: unde melius eſt quod attribuatur animæ, a qua gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora glorioſa dicuntur ferri baiulis Angelis, & etiam in nubibus, non quaſi eis indigeant, ſed ad reverentiam deſignandam quæ corporibus glorioſis & ab Angelis, & ab omnibus creaturis deferetur.

Ad ſecundum dicendum, quod quanto virtus animæ moventis dominatur magis ſupra corpus, tanto minor eſt labor in motu, qui etiam ſit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva eſt fortior, vel qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum ſpiritui moventi, minus laborant in motu: & quia poſt reſurrectionem anima perfecte dominabitur corpori tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis glorioſi ex redundantia gloriæ ab anima in ipſum; non erit aliquis labor in motu ſanctorum: & ſic dici poſſunt corpora ſanctorum agilia.

Ad tertium dicendum, quod per dotem agilitatis corpus glorioſum redditur habile non ſolum ad motum localem, ſed ad ſenſum, & ad omnes alias operationes animæ exequendas.

Ad quartum dicendum, quod ſicut natura dat velocioribus animalibus inſtrumenta diverſæ diſpoſitionis in figura, & quantitate; ita Deus dabit corporibus ſanctorum aliam diſpoſitionem quam nunc habeant, non quidem in figura, & quantitate, ſed in proprietate gloriæ, quæ dicitur agilitas.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod corpora glorioſa aliquando moveri neceſſarium eſt ponere: quia & ipſum corpus Chriſti motum eſt in aſcenſione, & ſimiliter corpora ſanctorum quæ de terra reſurgent, ad cælum empyreum aſcendenr. Sed etiam poſtquam cælos aſcenderint, veriſimile eſt quod aliquando moveantur pro ſuæ libito voluntatis, ut illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam ſapientiam commendabilem oſtendant, & ut etiam viſus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diverſarum, in quibus Dei ſapientia eminenter relucebit: ſenſus enim non poteſt eſſe niſi præſentium, quamvis magis a longinquo poſſit ſentire corpora glorioſa quam non glorioſa, ut ſupra dictum eſt. Nec tamen

per motum aliquid deperiet eorum beatitudini, quæ conſiſtit in viſione Dei, quem ubique præſentem habent, ſicut & de Angelis dicit Gregorius (hom. XXXIV. in Evang.) quod intra Deum currunt quocumque mittantur.

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis non variat aliquid eorum quæ ſunt intranea rei, ſed eſt ſecundum id quod eſt extra rem, ſcilicet locum: unde illud quod movetur motu locali, eſt perfectum quantum ad ea quæ ſunt intra rem, ut dicitur in VIII. Phyſic. (text. l.) quamvis habeat imperfectionem reſpectu loci: quia dum eſt in uno loco, eſt in potentia ad alium locum: quia non poteſt eſſe actu in pluribus locis ſimul, hoc enim ſolius Dei eſt. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriæ, ſicut nec defectus quod creatura eſt ex nihilo; & ideo manebunt huiuſmodi defectus in corporibus glorioſis.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis dicitur indigere aliquo & ſimpliciter, & ſecundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis illo ſine quo non poteſt conſervari in eſſe, vel in ſua perfectione; & ſic motus in corporibus glorioſis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad hæc omnia ſufficiet eis ſua beatitudo. Sed ſecundum quid indiget aliquis illo ſine quo non poteſt aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo; (a) & ſic motus erit in beatis propter indigentiam: non enim poterunt manifeſtare virtutem motivam in ſeipſis in experimento, niſi moveantur: huiuſmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus glorioſis eſſe.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, ſi corpus glorioſum non poſſet etiam ſine motu participare divinam bonitatem multo altius quam corpora cæleſtia; quod falſum eſt: unde corpora glorioſa non movebuntur ad conſequendam perfectam divinæ bonitatis participationem, hanc enim habent per gloriam; ſed ad demonſtrandam (b) virtutem animæ. Per motum autem corporum cæleſtium non poſſet demonſtrari virtus eorum niſi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem, & corruptionem; quod non competit illi ſtatui, ut ex dictis patet: & ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod motus localis nihil diminuit de ſtabilitate ab anima ſtabilita in Deo, cum non ſit ſecundum aliquid intrinſecum rei, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod locus congruus unicuique corpori glorioſo (c) deputatus ſecundum gradum ſuæ dignitatis pertinet ad præmium accidentale; non tamen oportet quod diminuatur aliquid de præmio, quantumcumque ſit extra locum illum: quia locus ille non pertinet ad præmium, ſecundum quod actu continet corpus locatum, cum nihil influat in glorioſum corpus, ſed magis recipiat ſplendorem ab eo, ſed ſecundum quod eſt debitus pro meritis: unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui eſt extra locum illum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod circa hoc eſt multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus glorioſum tranſit de uno loco in alium ſine hoc quod pertranſeat medium, ſicut & voluntas de uno loco transfertur ad alium ſine hoc quod pertranſeat medium; & propter hoc poteſt corporis glorioſi motus eſſe *in inſtanti*, ſicut etiam voluntatis. Sed hoc non poteſt ſtare: quia corpus glorioſum numquam perveniet ad nobilitatem naturæ ſpiritualis, ſicut numquam deſinet eſſe corpus. Et præterea, cum voluntas dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur eſſentialiter de loco in locum, quia neutro illorum locorum eſſentialiter continetur, ſed dirigitur in unum locum poſtquam fuerat directa per intentionem ad alium; & pro tanto dicitur moveri de loco ad locum.

Et ideo alii dicunt, quod corpus glorioſum habet de proprietate naturæ ſuæ, quia corpus eſt, quod pertranſeat medium, & ita quod moveatur in tempore; ſed virtute gloriæ, qua habet quamdam infinitatem ſupra virtutem naturæ, habet quod poſſit non pertranſire medium, & ſic in inſtanti moveri. Sed hoc non poteſt eſſe: quia implicat in ſe contradictionem, quod patet ſic. Sit aliquod corpus quod moveatur de A in B, & corpus motum ſit (d) Z, quod Z quamdiu eſt totum in A, non movetur; ſimiliter nec quando eſt totum in B, quia tunc motum eſt. Ergo ſi aliquando movetur, oportet quod neque ſit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nuſquam eſt, vel eſt partim in A, & partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, aut partim in C, & partim in A, ſeu in B. Sed (e) non poteſt

(a) *Al.* & ſic motus ſi erit in beatis propter indigentiam. non poterunt &c. (b) *Al.* virtutem animæ per motum corporum cæleſtium. (c) *Al.* deputetur. (d) *Al. hic, & deinceps* tertium. (e) *Al. deeſt* non.

Digitized by Google

eſt poni, quod nuſquam ſit: quia ſic eſſet aliqua quantitas dimenſiva non habens ſitum; quod eſt impoſſibile: neque poteſt poni, quod ſit partim in A, & partim in B, & non ſit in medio aliquo modo: quia cum B ſit locus diſtans ab A, ſequeretur, medio interiacente, quod pars Z, quæ eſt in B, non eſſet continua parti quæ eſt in A. Ergo reſtat quod ſit vel totum in C, vel partim in eo, & partim in alio loco, quod ponetur medium inter C & A, puta D; & ſic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B, niſi prius ſit in omnibus mediis: niſi dicatur, quod pervenit de A in B, & numquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipſa ſuceeſſio locorum eſt motus localis. Eadem ratio eſt de qualibet mutatione quæ habet duos terminos contrarios, quorum utrumque eſt aliquid poſitive. Secus autem eſt de illis mutationibus quæ habent unum terminum tantum poſitivum, & alterum puram privationem: quia inter affirmationem & negationem ſive privationem non eſt aliqua determinata diſtantia. Unde quod eſt in negatione, poteſt eſſe propinquius, vel remotius ab affirmatione, & e contrario, ratione alicuius quod cauſet alterum eorum, vel diſponat ad eam; & ſic dum id quod movetur, eſt totum ſub negatione, mutatur ad affirmationem, & e converſo: unde etiam in eis mutans præcedit mutatum eſſe, ut probatur in VI. Phyſic. (text. lii.) Nec eſt ſimile de motu Angeli: quia eſſe in loco æquivoce dicitur de corpore, & de Angelo, ut in I. Libro diſt. xxxvii. (quæſt. iii. art. i.) dictum eſt. Et ſic patet quod nullo modo poteſt eſſe quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium niſi tranſeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt, ſed tamen dicunt quod corpus glorioſum movetur in inſtanti. Sed ex hoc ſequitur quod corpus glorioſum in eodem inſtanti ſit in duobus locis, vel pluribus, ſcilicet in termino ultimo, & in omnibus locis mediis; quod non poteſt eſſe. Sed ad hoc dicunt, quod quamvis ſit idem inſtans ſecundum rem, tamen differt ratione, ſicut punctus ad quem terminantur diverſæ lineæ. Sed hoc non ſufficit: quia inſtans menſurat hoc quod eſt in inſtanti ſecundum rem, non ſecundum hoc quod conſideratur: unde diverſa conſideratio inſtantis non facit quod inſtans poſſit menſurare illa quæ non ſunt ſimul tempore, ſicut nec diverſa conſideratio puncti poteſt facere quod ſub uno puncto loci contineantur quæ ſunt diſtantia ſitu.

Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus glorioſum movetur in tempore, ſed imperceptibili propter brevitatem; & quod tamen unum corpus glorioſum poteſt in minori tempore idem ſpatium pertranſire quam aliud: quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, in infinitum eſt diviſibile.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod parum deeſt, quaſi nihil deeſſe videtur, ut dicitur in III. Phyſic. (text. lvi.) & ideo dicimus, Statim facio, quod poſt modicum tempus fiet: & per hunc modum loquitur Auguſtinus, quod ubicumque erit voluntas, ibi erit corpus ſtatim. Vel dicendum, quod voluntas numquam erit inordinata in beatis: unde numquam volent corpus ſuum eſſe alicubi in aliquo inſtanti in quo non poſſit ibi eſſe; & ſic quodcumque inſtans voluntas determinabit, in illo corpus erit in illo loco quem voluntas determinat.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propoſitioni quam Philoſophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes quod non oportet eſſe proportionem totius motus ad totum ſecundum proportionem reſiſtentis medii ad aliud medium reſiſtens; ſed oportet quod ſecundum proportionem mediorum per quæ tranſitur, attendatur proportio retardationum quæ accidit in motibus ex reſiſtentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis, & tarditatis ex victoria moventis ſupra mobile, etiam ſi nihil reſiſtat ex parte medii, ſicut patet in corporibus cæleſtibus, in quibus non invenitur aliquid quod obſtet motui ipſorum; & tamen non moventur in inſtanti, ſed in tempore determinato ſecundum proportionem potentiæ moventis ad mobile. Et ita patet quod etiam ſi ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in inſtanti, ſed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione prædicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur. Sed hæc ratio, ut Commentator dicit ibidem, procedit ex falſa imaginatione, qua quis imaginatur quod tarditas quæ cauſatur ex reſiſtentia medii, ſit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem ſecundum proportionem moventis ad mobile, ſicut una linea additur lineæ, ratione cuius accidit in lineis quod non remanet eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem, ut ſic etiam non ſit eadem pro-

por-

portio totius motus ad totum motum ſenſibilem, quæ eſt retardationum contingentium ex reſiſtentia media: quæ quidem imaginatio falſa eſt: quia quælibet pars motus habet tantum de velocitate, quantum totus motus; non autem quælibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimenſiva, quantum habet tota linea: unde tarditas, vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem eius, quod de lineis non convenit; & ſic tarditas addita motui non facit aliam partem motus, ſicut in lineis accidebat, quod additum eſt pars totius lineæ.

Et ideo ad intelligendam probationem Philoſophi, ut Commentator ibidem exponit, ſciendum eſt, quod oportet accipere totum pro uno, ſcilicet reſiſtentiam mobilis ad virtutem moventem, & reſiſtentiam medii per quod eſt motus, & cuiuſcumque alterius reſiſtentis; ita quod accipiatur quantitas (*a*) tarditatis totius motus ſecundum proportionem virtutis moventis ad mobile reſiſtens (*b*) quocumque modo, vel ex ſe, vel ex alio extrinſeco. Oportet enim quod ſemper mobile reſiſtat aliquo modo moventi, cum movens, & motum, agens, & patiens, inquantum huiuſmodi, ſint contraria. Quandoque autem invenitur reſiſtere mobile moventi ex ſeipſo, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium, ſicut patet in motibus violentis; vel ſaltem quia habet locum contrarium loco qui eſt in intentione moventis, cuiuſmodi reſiſtentia invenitur etiam corporum cæleſtium ad ſuos motores. Quandoque autem mobile reſiſtit virtuti moventis ex alio tantum, & non ex ſeipſo, ſicut patet in motu naturali gravium, & levium: quia per ipſam formam eorum inclinantur ad motum talem: eſt enim forma impreſſio generantis, quod eſt motor per ſe gravium, & levium. Ex parte autem materiæ non invenitur aliqua reſiſtentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci: quia locus non debetur materiæ niſi ſecundum quod ſub dimenſionibus conſiſtens perficitur forma naturali: unde non poteſt eſſe reſiſtentia niſi ex parte medii: quæ quidem reſiſtentia eſt motui eorum connaturalis. Quandoque autem eſt reſiſtentia ex utroque, ſicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non eſt reſiſtentia niſi ex parte mobilis, ſicut accidit in corporibus cæleſtibus, tunc tempus motus menſuratur ſecundum proportionem motoris ad mobile; & in talibus non procedit ratio Philoſophi: quia a moto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus eſt reſiſtentia ex parte medii tantum, accipitur menſura temporis ſecundum impedimentum quod eſt ex medio ſolum: unde ſi ſubtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit; & ſic vel movebitur in inſtanti, vel æquali tempore movebitur ſecundum vacuum ſpatium & plenum: quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione ſe habebit ad tempus in quo movetur per vacuum. Poſſibile autem eſt imaginari aliud corpus in eadem proportione ſubtilius corpore quo ſpatium plenum erat; quo ſi aliud ſpatium æquale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, ſicut primo per vacuum: quia quanto additur ad ſubtilitatem medii, tanto ſubtrahitur de quantitate temporis, & quanto eſt magis ſubtile, minus reſiſtit. Sed in aliis motibus in quibus eſt reſiſtentia ex ipſo mobili, & ex medio, quantitas temporis eſt accipienda ſecundum proportionem moventis potentiæ ad reſiſtentiam mobilis, & medii ſimul: unde dato quod totaliter medium ſubtrahatur, vel non impediat, non ſequitur quod motus ſit in inſtanti, ſed quod tempus motus menſuretur tantum ex reſiſtentia mobilis. Nec erit inconveniens, ſi per idem tempus moveatur per vacuum, & per plenum, aliquo ſubtiliſſimo corpore imaginato: quia determinata ſubtilitas medii quanto eſt maior, nata eſt facere tarditatem minorem in motu: unde poteſt imaginari tanta ſubtilitas quod erit nata facere minorem tarditatem quam ſit illa tarditas quam facit reſiſtentia mobilis; & ſic reſiſtentia medii nullam tarditatem adiiciet ad motum.

Patet ergo quod quamvis medium non reſiſtat corporibus glorioſis ſecundum hoc quod poſſunt eſſe cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in inſtanti: quia ipſum corpus mobile reſiſtet virtuti moventi ex hoc ipſo quod habet determinatum ſitum, ſicut de corporibus cæleſtibus dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virtus animæ glorificatæ excedat inæſtimabiliter virtutem animæ non glorificatæ, non tamen excedit in infinitum: quia utraque virtus eſt finita, unde non ſequitur quod moveat in inſtanti. Si tamen eſſet ſimiliter infinitæ virtutis, non ſequeretur quod moveret

(a) *Al.* retarditatis. (b) *Al.* quocumque movetur.

Digitized by Google

veret in inſtanti, niſi (*a*) ſuperaretur totaliter reſiſtentia quæ eſt ex parte mobilis. Quamvis autem reſiſtentia qua mobile reſiſtit moventi per contrarietatem quam habet ad motum talem ratione inclinationis ad contrarium motum, poſsit a movente infinitæ virtutis totaliter ſuperari, tamen reſiſtentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non poteſt totaliter ſuperari, niſi auferatur ab ea eſſe in tali loco, vel in tali ſitu. Sicut enim album reſiſtit nigro ratione albedinis, & tanto magis, quanto albedo magis diſtat a nigredine; ita corpus reſiſtit alicui loco per hoc quod habet locum oppoſitum: & tanto eſt maior reſiſtentia, quanto eſt diſtantia maior: non autem poteſt a corpore removeri quod ſit in aliquo loco, vel ſitu, niſi auferatur ei ſua corporeitas, per quam debetur ei locus, vel ſitus: unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo poteſt moveri in inſtanti, quantacumque ſit virtus movens. Corpus autem glorioſum numquam ſuam corporeitatem amittet: unde numquam in inſtanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum, quod par celeritas in verbis Auguſtini eſt intelligenda quantum ad hoc quod eſt imperceptibilis exceſſus unius reſpectu alterius, ſicut & tempus totius motus eſt imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quod quamvis poſt reſurrectionem non ſit tempus quod eſt numerus motus cæli, tamen erit tempus conſurgens ex numero prioris, & poſterioris in quolibet motu.

ARTICULUS IV.

Utrum corporibus glorioſis claritas conveniet.

III. P. quæſt. Ixv. *art.* 3. *ad* 1. *& IV. cont. Gent. cap.* lxxxvi.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod corporibus glorioſis claritas non conveniet. Quia, ſicut dicit Avicenna in VI. de naturalibus (part. 1. cap. II.) omne corpus luminoſum conſtat ex partibus perviis. Sed partes corporis glorioſi non erunt perviæ, cum in aliquibus dominetur terra, ſicut in carnibus, & oſſibus. Ergo corpora glorioſa non erunt lucida.

2. Præterea. Omne corpus lucidum occultat illud quod eſt poſt ſe: unde unum luminare per aliud eclipſatur: flamma etiam ignis prohibet videri quod eſt poſt ſe. Sed corpora glorioſa non occultabunt illud quod intra ea continetur: quia, ut dicit Gregorius (Lib. XVIII. Moral. cap. XXVII. vel XXX.) ſuper illud Iob (XXVIII.) *Non adæquabitur ei aurum, & vitrum*, „ ibi (ſcilicet „ in cæleſti patria) uniuſcuiuſque mentem „ ab alterius oculis membrorum corpulentia „ non abſcondet, patebitque corporalibus o„ culis ipſa etiam corporis harmonia. “ Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Præterea. Lux, & color contrariam diſpoſitionem requirunt in ſubiecto: quia lux eſt extremitas perſpicui in corpore non terminato, ſed color in corpore terminato, ut patet in Libro de ſenſu & ſenſato (cap. III. vel lect. VI. apud D. Thomam) Sed corpora glorioſa erunt colorata: quia, ut Auguſtinus dicit XIX. de Civit. Dei [XXII. cap. XIX.] pulchritudo corporis eſt partium convenientia cum quadam coloris ſuavitate. Pulchritudo autem corporibus glorificatis deeſſe non poterit. Ergo corpora glorioſa non erunt lucida.

4. Præterea. Si claritas erit in corporibus glorioſis, oportet quod ſit æqualis in omnibus partibus corporis, ſicut omnes partes erunt eiuſdem impaſſibilitatis, ſubtilitatis, & agilitatis. Sed hoc non eſt conveniens: quia una pars habet maiorem diſpoſitionem ad claritatem quam alia, ſicut oculi quam manus, & ſpiritus quam oſſa, & humores quam caro, vel (*b*) nervus. Ergo videtur quod non debeant corpora illa eſſe lucida.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XIII. 43. *Fulgebunt iuſti ſicut ſol in regno Patris eorum:* & Sap. III. 7. *Fulgebunt iuſti, & tamquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent.*

Præterea. I. Corinth. XV. 43. dicitur: *Seminatur in ignobilitate, ſurget in gloria*: quod ad claritatem pertinet, ut patet per ſequentia, ubi corporum reſurgentium gloriam comparat claritati ſtellarum. Ergo corpora ſanctorum reſurgent lucida.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod claritas corporis glorioſi non poſſit videri ab oculo non glorioſo. Oportet enim eſſe proportionem viſibilis ad viſum. Sed oculus non glorificatus non eſt proportionatus ad videndum claritatem gloriæ, cum ſit alterius generis quam claritas naturæ. Ergo corporis glorioſi claritas non videbitur ab oculo non glorioſo.

2. Præ-

(a) *Al.* ſepararetur. (b) *Al.* vermis.

2. Præterea. Claritas corporis glorioſi erit maior quam claritas ſolis nunc ſit: quia etiam claritas ſolis erit tunc maior quam nunc, ut dicitur, & multo maior ea erit claritas corporis glorioſi, propter quod ſol, & totus mundus claritatem maiorem accipiet. Sed oculus non glorioſus non poteſt inſpicere ſolem in rota propter magnitudinem claritatis. Ergo multo minus poterit inſpicere claritatem corporis glorioſi.

3. Præterea. Viſibile oppoſitum oculis videntis neceſſe eſt videri, niſi ſit læſio aliqua in oculo. Sed claritas corporis glorioſi oppoſita oculis non glorioſis non neceſſario videtur ab eis; quod patet de diſcipulis, qui corpus Domini poſt reſurrectionem viderunt, claritatem eius non intuentes. Ergo claritas illa non eſt viſibilis ab oculo non glorioſo.

Sed contra eſt quod dicit Gloſſa (interlin.) Phil. III. ſuper illud, *Configuratum corpori claritatis ſuæ*: „ Aſſimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione. " Sed claritas illa viſa fuit ab oculis diſcipulorum non glorificatis. Ergo & claritas corporis glorificati ab oculis non glorioſis viſibilis erit.

Præterea. Impii videntes gloriam iuſtorum ex hoc torquebuntur in iudicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. V. Sed non plene viderent gloriam ipſorum, niſi claritatem corporum eorum inſpicerent. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod corpus glorioſum neceſſario videatur a non glorioſo corpore. Quia corpora glorioſa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifeſtat ſe, & alia. Ergo corpora glorioſa neceſſario videbuntur.

2. Præterea. Omne corpus quod occultat alia corpora poſt ſe exiſtentia, de neceſſitate viſu percipitur ex hoc ipſo quod alia quæ ſunt poſt, occultantur. Sed corpus glorioſum occultabit a viſu alia corpora poſt ſe exiſtentia, quia erit corpus coloratum. Ergo de neceſſitate videbitur.

3. Præterea. Sicut quantitas eſt de his quæ inſunt corpori, ita qualitas per quam videtur. Sed quantitas non ſuberit voluntati, ut corpus glorioſum poſſit eſſe maioris quantitatis, vel minoris. Ergo nec qualitas per quam viſibile eſt, ut poſſit non videri.

Sed contra eſt quod corpus noſtrum glorificabitur in conformitate corporis Chriſti. Sed corpus Chriſti poſt reſurrectionem non neceſſario videbatur, immo diſparuit ab oculis diſcipulorum in Emaus, ut Luc. ult. Ergo & corpus glorificatum non neceſſario videbitur.

Præterea. Ibi erit ſumma obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri, vel non videri ſecundum voluntatem animæ.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod corpora ſanctorum fore lucida poſt reſurrectionem ponere oportet [a] propter auctoritatem Scripturæ quæ hoc promittit. Sed cauſam huiuſmodi claritatis quidam attribuunt quintæ eſſentiæ, quæ tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc eſt abſurdum, ut ſæpe dictum eſt, ideo melius eſt ut dicatur quod claritas illa cauſabitur ex redundantia gloriæ animæ in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, ſed per modum recipientis; & ita claritas quæ eſt in anima ſpiritualis, recipitur in corpore ut corporalis: & ideo ſecundum quod anima erit maioris claritatis ſecundum maius meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apoſtolum I. Corinth. XV. & ita in corpore glorioſo cognoſcetur gloria animæ, ſicut in vitro cognoſcitur color corporis quod continetur in vaſe vitreo, ut Gregorius dicit [loc. cit.] ſuper illud Iob XXVIII. *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum*.

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus glorioſum, ſed magis ex merito virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod Gregorius comparat corpora glorioſa auro, & vitro: auro propter claritatem, vitro propter hoc quod translucebunt: unde videtur quod erunt ſimul clara, & pervia. Quod enim aliquod clarum non ſit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis cauſatur ex denſitate partium lucidarum: denſitas enim repugnat pervietati. Sed tunc cauſabitur claritas ex alia cauſa, ut dictum eſt. Denſitas autem corporis glorioſi pervietatem non tollet ab eis, ſicut nec denſitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt, quod comparantur vitro, non quia ſint pervia, ſed propter hanc ſimilitudinem, quod ſicut illud quod in vitro

(a) *Ita Nicolai ex mſ. & Supplementum.* *Al.* propter auctoritatem. Scriptura autem hoc promittit.

tro clauditur, apparet; ita animæ gloria, quæ in corpore glorioſo claudetur, non latebit. Sed primum melius eſt, quia magis ſalvatur dignitas corporis glorioſi, & magis conſonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollet, ſed perficiet: unde color qui debetur corpori ex natura ſuarum partium, remanebit in eo; ſed ſuperaddetur claritas ex gloria animæ: ſicut etiam videmus corpora colorata ex ſui natura ſplendore ſolis reſplendere, vel ex aliqua alia cauſa extrinſeca, vel intrinſeca.

Ad quartum dicendum, quod ſicut claritas gloriæ redundat ab anima in corpus ſecundum ſuum modum, & eſt ibi alio modo quam ſit in anima; ita in quamlibet partem corporis redundabit ſecundum ſuum modum: unde non eſt inconveniens quod diverſæ partes habeant diverſimode claritatem; ſecundum quod ſunt diverſimode diſpoſitæ ex ſua natura ad ipſam. Nec eſt ſimile de aliis dotibus corporis, reſpectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diverſam diſpoſitionem.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod claritas corporis glorioſi non poteſt videri ab oculo non glorioſo, niſi forte per miraculum. Sed hoc non poteſt eſſe, niſi claritas æquivoce diceretur: quia lux ſecundum id quod eſt, nata eſt movere viſum, & viſus ſecundum id quod eſt, natus eſt recipere lucem; ſicut verum ſe habet ad intellectum, & bonum ad affectum. Unde ſi eſſet aliquis viſus qui non poſſet percipere aliquam lucem omnino, vel ille viſus diceretur æquivoce, vel lux illa: quod non poteſt in propoſito dici: quia ſic per hoc quod dicitur, corpora glorioſa ſutura eſſe lucida, nihil nobis notificaretur; ſicut qui dicit canem eſſe in cælo, nihil notificat ei qui non novit niſi canem qui eſt animal. Et ideo dicendum eſt, quod claritas corporis glorioſi naturaliter ab oculo non glorioſo videri poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas gloriæ erit alterius generis quam claritas naturæ quantum ad cauſam, ſed non quantum ad ſpeciem: unde ſicut claritas naturæ ratione ſuæ ſpeciei eſt proportionata viſui, ita claritas glorioſa.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut corpus glorioſum non poteſt pati aliquid paſſione naturæ, ſed ſolum paſſione animæ; ita ex proprietate gloriæ non aget niſi actione animæ. Claritas autem intenſa non offendit viſum, inquantum agit actione animæ, ſed ſecundum hoc magis delectat; offendit autem, inquantum agit actione naturæ calefaciendo, & diſſolvendo organum viſus, & diſgregando ſpiritus: & ideo claritas corporis glorioſi, quamvis excedat claritatem ſolis, tamen de ſui natura non offendit viſum, ſed demulcet, propter quod claritas illa comparatur claritati iaſpidis, Apoc. XXI.

Ad tertium dicendum, quod claritas corporis glorioſi provenit ex merito voluntatis: & ideo voluntati ſubdetur, ut ſecundum eius imperium videatur, vel non videatur: & in poteſtate corporis glorioſi erit oſtendere claritatem ſuam, vel occultare. Et hæc fuit opinio Præpoſitivi.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod viſibile videtur ſecundum quod agit in viſum. Ex hoc autem quod aliquid agit, vel non agit in aliquod extrinſecum, non eſt aliqua mutatio in ipſo: unde ſine mutatione alicuius proprietatis quæ ſit de perfectione corporis glorificati, poteſt contingere quod videatur, & non videatur: unde in poteſtate animæ glorificatæ erit quod corpus ſuum videatur, vel non videatur, ſicut & quælibet alia actio corporis in animæ poteſtate erit: alias non eſſet corpus glorioſum inſtrumentum ſumme obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediet corpori glorioſo, ut poſſit eam oſtendere, vel occultare.

Ad ſecundum dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipſius, niſi inquantum immutat viſum: quia viſus non poteſt immutari ſimul a duobus coloribus, ut utrumque perfecte inſpiciat. Color autem corporis glorioſi erit in poteſtate animæ, ut per ipſum immutet viſum, vel non immutet: & ideo erit in poteſtate eius ut occultet corpus quod eſt poſt ſe, vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quod quantitas eſt inhærens ipſi corpori glorioſo; nec poſſet quantitas immutari ad imperium animæ ſine mutatione intrinſeca corporis glorioſi, quæ impaſſibilitati eius repugnaret: & ideo non eſt ſimile de quantitate, & viſibilitate: quia etiam qualitas illa per quam eſt viſibile, non poterit ſubtrahi ad imperium animæ; ſed actio illius qualitatis ſuſpendetur,

Digitized by Google

tur, & ſic occultabitur corpus ad imperium animæ.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad damnatos: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. De qualitate corporum ipſorum.
Secundo. De igne quo cruciabuntur.
Tertio. De conditionibus animarum (*a*) eorumdem, poſt quam fuerint ſeparatæ.

ARTICULUS I.

Utrum damnatorum corpora cum ſuis deformitatibus reſurgant.

IV. cont. Gent. cap. lxxxix.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod damnatorum corpora cum ſuis deformitatibus reſurgant. Illud enim quod in pœnam peccati inductum eſt, deſiſtere non debet niſi peccato remiſſo. Sed membrorum defectus, qui accidunt per mutilationem, in pœnam peccati inducti ſunt, & ſimiliter etiam omnes aliæ deformitates corporales. Ergo a damnatis, qui peccatorum remiſſionem non ſunt (*b*) conſecuti, in reſurrectione non removebuntur.

2. Præterea. Sicut reſurrectio ſanctorum erit ad ultimam perfectionem, ſic & reſurrectio ipſorum erit ad ultimam miſeriam. Sed ſanctis reſurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere poſſit. Ergo nec impiis reſurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum, vel miſeriam pertineat. Huiuſmodi autem ſunt deformitates Ergo &c.

3. Præterea. Sicut ad defectum paſſibilis corporis pertinet deformitas, ita tarditas. Sed a corporibus damnatorum reſurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra. I. Corinth. xv. 53. *Mortui reſurgent incorrupti*: Gloſſa (partim interl. partim collat. ex Ambroſiaſtro:) „Mortui, ideſt peccatores, vel generaliter omnes mortui ſurgent incorrupti, ideſt ſine aliqua diminutione membrorum." Ergo mali reſurgent ſine deformitatibus.

Præterea. In damnatis non erit aliquid quod ſenſum doloris in eis impediat. Sed ægritudo impedit ſenſum doloris, inquantum per eam debilitantur organa ſentiendi: ſimiliter defectus membri impediret ne eſſet univerſalis dolor in corpore. Ergo ſine iſtis defectibus damnati reſurgent.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compoſitum ex contrariis neceſſe eſt corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis compoſita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non eſſent eiuſdem ſpeciei, & per conſequens eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Præterea. Corpora damnatorum ſi incorruptibilia ſunt futura, hoc non erit per naturam, cum ſint futura eiuſdem naturæ cuius & nunc ſunt; nec etiam erit per gratiam, vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo nullo modo erunt incorruptibilia.

3. Præterea. Illis qui ſunt in ſumma miſeria, ſubtrahere maximam pœnarum videtur inconveniens. Sed maxima pœnarum eſt mors, ut patet per Philoſophum in III. Ethic. cap. ix. (vel xiv.) Ergo a damnatis qui ſunt in ſumma miſeria, mors removeri non debet: ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra eſt quod dicitur Apoc. ix. 6. *In diebus illis quærent homines mortem, & non invenient eam; & deſiderabunt mori, & fugiet mors ab illis.*

Præterea. Damnati punientur in anima, & corpore pœna perpetua: Matth. xxv 46. *Ibunt hi in ſupplicium æternum.* Sed hoc eſſe non poſſet, ſi eorum corpora corruptibilia eſſent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſint futura impaſſibilia. Quia ſecundum Philoſophum in VI. Topic. cap. x. *omnis paſſio magis facta abiicit a ſubſtantia*. Sed a finito ſi ſemper aliquid abiiciatur, neceſſe eſt illud tandem conſumi, ut dicitur in III. Phyſ. (text. lix.) Ergo ſi corpora damnatorum erunt paſſibilia, & ſemper patientur, quandoque deficient, & corrumpentur; quod falſum eſſe oſtenſum eſt. Ergo erunt impaſſibilia.

2. Præterea. Omne agens aſſimilat ſibi patiens. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea ſibi aſſimilabit. Sed non conſumit aliter ignis corpora, niſi inquantum ea ſibi aſſimilans reſolvit. Ergo ſi cor-

(*a*) *Al.* ipſorum eorumdem. (*b*) *Al.* conſecuturi.

ſi corpora damnatorum erunt paſſibilia ab igne, quandoque conſumentur ; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Animalia quæ in igne ſine corruptione vivere dicuntur, ut de ſalamandra dicitur, ab igne non affliguntur : animal enim dolore corporis non affligitur, niſi corpus aliquo modo lædatur. Ergo corpora damnatorum in igne ſine conſumptione remanere poſſunt, ſicut & animalia prædicta, ut Auguſtinus in Lib. de Civit. Dei (XXI. cap. III. & IV.) dicere videtur, quod nullam afflictionem ibi ſuſtinebunt ; quod non eſſet, niſi eorum impaſſibilia corpora eſſent. Ergo &c.

4. Præterea. Si corpora damnatorum ſunt paſſibilia, dolor qui ex eorum paſſione provenit, ut videtur, ſuperare debet omnem præſentem corporum dolorem, ſicut & ſanctorum iucunditas ſuperabit omnem præſentem iucunditatem. Sed propter immenſitatem doloris quandoque contingit in præſenti ſtatu quod anima a corpore ſeparatur. Ergo multo fortius ſi corpora illa futura ſunt paſſibilia, ex immenſitate doloris anima a corpore ſeparabitur, & ſic corpora corrumpentur; quod falſum eſt. Ergo corpora illa erunt impaſſibilia.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. XV. 52. *Et nos immutabimur*: Gloſſa: „ Nos „ boni tantummodo immutabimur in glo- „ riam immutabilitatis, & impaſſibilitatis. " Ergo corpora damnatorum non erunt impaſſibilia.

Præterea. Sicut corpus cooperatur animæ ad meritum, ita corpus operatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem prædictam non ſolum anima, ſed & corpus poſt reſurrectionem præmiabitur. Ergo & in reſurrectione ſimiliter damnatorum corpora punientur; quod non eſſet, ſi impaſſibilia forent. Ergo erunt paſſibilia.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in corpore humano poteſt eſſe deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicuius membri, ſicut mutilatos turpes dicimus, deeſt enim eis debita proportio partium ad totum; & de tali deformitate nulli dubium eſt quod in corporibus damnatorum non erit: quia omnia corpora tam bonorum, quam malorum integra reſurgent, ut ſupra dictum eſt cum de integritate corporum reſurgentium ageretur. Alio modo deformitas contingit ex indebita partium diſpoſitione, vel indebita quantitate, vel qualitate, vel ſitu, quæ etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur ; & de talibus deformitatibus, & ſimilibus defectibus, ſicut ſunt febres, & huiuſmodi ægritudines, quæ interdum ſunt deformitatis cauſæ, Auguſtinus indeterminatum, & ſub dubio relinquit in Ench. (cap. XCII.) ut Magiſter in littera dicit. Sed apud doctores modernos eſt ſuper hoc duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod huiuſmodi deformitates, & defectus in corporibus damnatorum remanebunt, conſiderantes eorum damnationem, qua ad ſummam miſeriam deputantur, cui nihil incommoditatis ſubtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici : in reparatione enim corporis reſurgentis magis attenditur naturæ perfectio quam conditio quæ prius fuit: unde & qui infra perfectam ætatem decedunt, in ſtatura iuvenilis ætatis reſurgent, ut ſupra dictum eſt : unde & illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in reſurrectione ſine illis defectibus, vel deformitatibus repararentur, niſi peccati meritum impediret: & ita ſi aliquis cum defectibus, vel deformitatibus reſurget, hoc erit in pœnam: modus autem pœnæ eſt ſecundum menſuram culpæ. Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis ſubiectus, aliquas deformitates, vel defectus habeat quas non habuit aliquis damnandus peccatis gravioribus irretitus. Unde ſi ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis reſurgat, ſine quibus conſtat quod reſurget alius gravius puniendus, qui eas in hac vita non habuit ; modus pœnæ non reſponderet quantitati culpæ, ſed magis videretur aliquis puniri pro pœnis quas in hoc mundo paſſus fuit; quod eſt abſurdum.

Et ideo alii rationabilius dicunt, quod auctor qui naturam condidit, in reſurrectione naturam corporis integre reparabit : unde quidquid defectus, vel turpitudinis ex corruptione, vel debilitate naturæ, ſive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in reſurrectione removebitur, ſicut febris, lippitudo, & ſimilia; defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter conſequuntur, ſicut ponderoſitas, paſſibilitas, & ſimilia, in corporibus damnatorum erunt : quos defectus ab electorum corporibus gloria reſurrectionis excludit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum pœna in quolibet foro infligatur ſecundum conditionem illius fori, pœnæ quæ in hac vita temporali infliguntur pro aliquo pec-

 cato,

eato, temporales ſunt, & ultra vitæ terminum non ſe extendunt: & ideo quamvis peccatum non ſit remiſſum damnatis, non tamen oportet quod eaſdem pœnas ibi ſuſtineant quas in hoc mundo ſunt paſſi; ſed divina iuſtitia requirit ut ibi pœnis gravioribus in æternum crucientur.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt ſimilis ratio de bonis, & malis, eo quod aliquid poteſt eſſe pure bonum, non autem pure malum: unde ultima ſanctorum felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus ſint immunes; ſed ultima malorum miſeria non excludit omne bonum: quia malum, ſi integrum ſit, corrumpit ſeipſum, ut Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap XI. vel XIV.) Unde oportet quod miſeriæ damnatorum ſubſternatur bonum naturæ in ipſis, quod eſt opus conditoris perfecti, qui ipſam naturam in perfectione ſuæ ſpeciei reparabit.

Ad tertium dicendum, quod tarditas eſt de illis defectibus qui naturaliter ſequuntur principia humani corporis, non autem deformitas: & ideo de eis non eſt ſimilis ratio, ut ex dictis patet.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod cum in omni motu oporteat eſſe aliquod principium motus, dupliciter motus aliquis, vel mutatio a mobili removetur. Uno modo per hoc quod deeſt principium motus; alio modo per hoc quod principium motus impeditur. Corruptio autem mutatio quædam eſt: unde dupliciter poteſt contingere ut corpus quod ex conditione ſuorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur; & hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim cælum ſit primum alterans per motum ſuum localem, & omnia alia agentia ſecunda in virtute ipſius agant, & quaſi ab ipſo mota, oportet quod ceſſante motu cæli, nihil ſit agens quod poſſit corpus per alterationem aliquam tranſmutare a ſua naturali proprietate: & ideo poſt reſurrectionem, ceſſante motu cæli, nulla qualitas erit ſufficiens ut corpus humanum alterare poſsit a ſua naturali qualitate; corruptio autem eſt terminus alterationis, ſicut & generatio: unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt: & hoc deſervit divinæ iuſtitiæ, ut perpetuo viventes, perpetuo puniantur, quod divina iuſtitia requirit, ut infra dicetur; ſicut & nunc corruptibilitas corporum deſervit divinæ providentiæ, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur; & hoc modo corpus Adæ incorruptibile fuit: quia contrariæ qualitates in corpore hominis exiſtentes, continebantur per gratiam innocentiæ ne ad diſſolutionem corporis agere poſſent, & multo plus continebuntur in corporibus glorioſis, quæ erunt omnino ſubiecta ſpiritui: & ſic in corporibus beatorum poſt reſurrectionem communem coniungentur duo prædicti modi incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria ex quibus corpora componuntur, ſunt duo principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens eſt motus cæleſtis: unde ſuppoſito motu cæleſti, neceſſe eſt ut corpus ex contrariis compoſitum corrumpatur, niſi ſit aliqua cauſa potior impediens. Sed motu cæli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non ſufficiunt ad corruptionem faciendam etiam ſecundum naturam, ut patet ex dictis. Ceſſationem autem motus cæli Philoſophi non cognoverunt: unde pro infallibili habebant quod corpus compoſitum ex contrariis corrumpatur ſecundum naturam.

Ad ſecundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam, non quod ſit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, ſed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mors ſit ſimpliciter maxima pœnarum ſecundum quid, tamen nihil prohibet mortem eſſe in pœnarum remedium, & per conſequens ablationem mortis in pœnarum augmentum. Vivere enim, ut dicitur in V. Ethic. (cap. IX. vel XI.) videtur omnibus delectabile eſſe, eo quod omnia eſſe appetunt. Non oportet autem, ut ibidem dicitur, accipere malam vitam, neque corruptam, neque quæ eſt in triſtitiis. Sicut ergo vivere ſimpliciter eſt delectabile, non autem vita quæ eſt in triſtitiis; ita & mors quæ eſt privatio vitæ, ſimpliciter eſt pœnoſa, & maxima pœnarum, inquantum ſubtrahit primum bonum, ſcilicet eſſe, cum quo omnia alia ſubtrahuntur; ſed inquantum privat malam vitam, & quæ eſt in triſtitiis, eſt in remedium pœnarum quas terminat, & per conſequens mortis ſubtractio eſt in augmentum pœnarum quas perpetuas facit. Si autem dicatur mors eſſe pœna-

pœnalis propter corporalem dolorem quem ſentiunt morientes, non eſt dubium quod multo maiorem dolorem damnati continue ſuſtinebunt: unde in perpetua morte eſſe dicuntur, ſicut ſcriptum eſt in Pſal. XLVIII. 15. *Mors depaſcet eos*.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod principalis cauſa quare corpora damnatorum ab igne non conſumuntur, erit divina iuſtitia, quia eorum corpora ad perpetuam pœnam ſunt addicta. Sed divinæ iuſtitiæ ſervit etiam naturalis diſpoſitio ex parte corporis patientis, & ex parte agentium: quia cum pati ſit recipere quoddam, duplex eſt modus paſſionis, ſecundum quod aliquid in aliquo recipi poteſt dupliciter. Poteſt enim aliqua forma recipi in altero aliquo ſecundum eſſe naturale materialiter, ſicut calor recipitur ab igne in aere; & ſecundum hunc modum receptionis eſt unus modus paſſionis, qui dicitur paſſio naturæ. Alio modo aliquid recipitur in altero ſpiritualiter per modum intenſionis cuiuſdam, ſicut ſimilitudo albedinis recipitur in aere, & in pupilla; & hæc receptio ſimilatur illi receptioni qua anima recipit ſimilitudines (*a*) rerum: unde ſecundum hunc modum receptionis eſt alius modus paſſionis, qui vocatur paſſio animæ. Quia ergo poſt reſurrectionem, & motu cæli ceſſante, non poterit aliquod corpus alterari a ſua naturali qualitate, ut dictum eſt, nullum corpus pati poterit paſſione naturæ: unde quantum ad hunc modum paſſionis corpora damnatorum impaſſibilia erunt, ſicut & incorruptibilia. Sed ceſſante motu cæli, adhuc manebit paſſio quæ eſt per modum animæ; quia & aer a ſole illuminabitur, & colorum differentias ad viſum deferet: unde & ſecundum hunc modum paſſionis corpora damnatorum paſſibilia erunt. Et quia in tali paſſione ſenſus perficitur, ideo in corporibus damnatorum ſenſus pœnæ erit ſine mutatione naturalis diſpoſitionis. Corpora vero glorioſa, etſi recipiant aliquid, & quodammodo patiantur in ſentiendo, non tamen paſſibilia erunt: quia nihil recipient per modum afflictivi, vel læſivi, ſicut recipient corpora damnatorum, quæ ob hoc paſſibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de illa paſſione per quam tranſmutatur patiens a ſua naturali diſpoſitione. Talis autem paſſio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo agentis eſt dupliciter in patiente. Uno modo per eumdem modum quo eſt in agente, ſicut eſt in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, & ignis generat ignem. Alio modo per modum diverſum a modo quo eſt in agente, ſicut eſt in omnibus agentibus æquivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente eſt forma ſpiritualiter, quæ in patiente materialiter recipitur; ſicut forma quæ eſt in domo facta per artificem, eſt materialiter in ipſa, & in mente artificis eſt ſpiritualiter: quandoque vero e converſo eſt materialiter in agente, & recipitur ſpiritualiter in patiente, ſicut albedo materialiter eſt in pariete a quo recipitur ſpiritualiter in pupilla, & in medio deferente; & ſimiliter eſt in propoſito: quia ſpecies quæ materialiter eſt in igne, recipitur ſpiritualiter in corporibus damnatorum; & ſic ignis aſſimilabit ſibi damnatorum corpora, nec tamen ea conſumet.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Philoſophum in Lib. de proprietatibus elementorum (cap. 1.) nullum animal in igne vivere poteſt. Galenus enim in Lib. (*b*) de ſimplici medicina dicit, quod nullum corpus eſt quod tandem ab igne non conſumatur, quamvis quædam corpora ſint quæ ad horam in igne ſine læſione permaneant, ut patet de ebeno: unde quod inducitur de ſalamandra, non eſt omnino ſimile: quia non poſſet perſeverare finaliter in igne ſine corruptione, ſicut corpora damnatorum (*c*) in inferno. Nec tamen oportet quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non læduntur, propter hoc ab igne non affligantur: quia ſenſibile non ſolum natum eſt delectare, vel affligere ſenſum, ſecundum quod agit actione naturæ confortando, vel corrumpendo organum, ſed etiam ſecundum quod agit actione ſpirituali: quia quando ſenſibile eſt in debita proportione ad ſentientem, delectat; e contrario autem quando ſe habet in ſuperabundantia, vel defectu: unde & colores medii, & voces conſonantes ſunt delectabiles, & inconſonantes offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quod dolor non ſeparat animam a corpore ſecundum quod manet tantum in potentia animæ, cuius eſt dolere, ſed ſecundum quod ad paſſionem animæ mutatur corpus a ſua naturali diſpoſitione, ſecundum modum quo videmus quod ex ira corpus calefit, & ex timore frigeſcit.

Sed

(a) *Al.* eorum, (b) *Nicolai* de ſimplicibus medicamentis. (c) *Al.* additur ab igne.

Sed poſt reſurrectionem corpus non poterit tranſmutari a ſua naturali diſpoſitione, ut ex dictis patet: unde quantuſcumque ſit dolor, animam a corpore non ſeparabit.

ARTICULUS II.

Utrum ignis inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, ſit ignis corporeus.

IV. cont. Gent. cap. xc. *& quodl.* II. *art.* 13.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ignis inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, non ſit ignis corporeus. Dicit enim Damaſcenus in IV. Lib. (*a*) in fine: *Tradetur diabolus, & dæmones eius, & homo eius, ſcilicet Antichriſtus, & impii, & peccatores in ignem æternum, non materialem, qualis eſt qui apud nos eſt, ſed qualem utique novit Deus*. Sed omne corporeum eſt materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Præterea. Animæ damnatorum a corpore ſeparatæ ad ignem inferni deferuntur. Sed Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad litteram (cap. XXXII.) *Spiritualem arbitror eſſe locum*, ſcilicet ad quem anima defertur poſt mortem, *non corporalem*. Ergo ignis ille non eſt corporeus.

3. Præterea. Ignis corporeus in modo ſuæ actionis non ſequitur modum culpæ in eo qui igne crematur, ſed magis modum humidi, vel ſicci: in eodem enim igne corporeo videmus affligi iuſtum, & impium. Sed ignis inferni in modo ſuæ actionis ſequitur modum culpæ in eo qui punitur: unde Gregorius in IV. Dial (cap. XLIII.) *Unus quidem eſt gehennæ ignis, ſed non uno modo omnes cruciat peccatores: uniuſcuiuſque enim quantum exigit culpa, tantum ſentietur pœna* Ergo ignis ille non eſt corporeus.

Sed contra eſt quod dicitur in IV. Dial. (cap. XXV.) *Ignem gehennæ corporeum eſſe non ambigo, in quo certum eſt corpora cruciari*.

Præterea. Sap. v. 21. dicitur: *Pugnabit orbis terrarum contra inſenſatos*. Sed non totus orbis contra inſenſatos pugnaret, ſi ſolummodo ſpirituali pœna, & non corporali punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ignis ille non ſit eiuſdem ſpeciei cum igne iſto corporeo quem videmus. Auguſtinus enim dicit, & habetur in littera: *Ignis æternus cuiuſmodi ſit, arbitror ſcire neminem, niſi forte cui ſpiritus divinus oſtendit*. Sed naturam iſtius ignis omnes, vel fere omnes ſciunt. Ergo ille ignis non eſt eiuſdem naturæ, vel ſpeciei cum iſto.

2. Præterea. Gregorius dicit XV. Libr. Moral. (cap. XIV. vel XVII.) exponens illud Iob XX. *Devorabit eum ignis, qui non ſuccenditur*: „Ignis corporeus ut eſſe valeat, „corporeis indiget fomentis: (*b*) nec valet, niſi ſuccenſus eſſet, & niſi refotus, „ſubſiſtere. At contra gehennæ ignis, cum „ſit corporeus, & in ſe miſſos reprobos corporaliter exurat, nec ſtudio humano ſuccenditur, nec lignis nutritur, ſed creatus „ſemel durat inextinguibilis, (*c*) & ſuccenſione non indiget, & ardore non caret." Ergo non eſt eiuſdem naturæ cum corporeo igne quem videmus.

3. Præterea. Æternum, (*d*) & corruptibile non ſunt unius rationis, cum nec etiam in genere conveniant, ſecundum Philoſophum in X. Metaph. [text. ult.] Sed ignis iſte eſt corruptibilis, ille autem æternus: Matth. XXV 41. (*e*) *Ite maledicti in ignem æternum*. Ergo non ſunt eiuſdem ſpeciei.

4 Præterea. De natura huius ignis qui apud nos eſt, eſt ut luceat. Sed ignis inferni non lucet: unde dicitur Iob XVIII. 5. *Nonne lux impii extinguetur?* Ergo non eſt eiuſdem naturæ cum iſto igne.

Sed contra. Secundum Philoſophum in I. Topic. (cap. V.) omnis aqua omni aquæ eſt idem ſpecie. Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni idem eſt in ſpecie.

Præterea. Sap. XI. 17. dicitur: *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur*. Sed omnes homines peccant per res ſenſibiles huius mundi. Ergo iuſtum eſt ut per eaſdem puniantur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ignis ille non ſit ſub terra. Quia Iob XVIII. 18. de homine damnato dicitur: *Et de orbe transferet eum Deus*. Ergo ille ignis quo damnati punientur, non eſt ſub terra, ſed extra orbem.

2. Præterea. Nullum violentum, & per acci-

(a) Al. *In fine tradetur*. (b) *Al.* nec videtur, niſi ſuccenſus eſſet, & niſi refotus ſubſiſteret. (c) *Al.* ſucceſſione. (d) *Al.* et concupiſcibile. (e) Vulgata, *Diſcedite a me*.

accidens poteſt eſſe ſempiternum. Sed ignis *ille* erit in inferno in ſempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, ſed naturaliter. Sed ſub terra non poteſt eſſe ignis niſi per violentiam. Ergo ignis inferni non eſt ſub terra.

3. Præterea. In igne inferni omnia corpora damnatorum poſt diem iudicii cruciabuntur. Sed corpora illa locum replebunt. Ergo, cum futura ſit maxima multitudo damnatorum: quia *ſtultorum infinitus eſt numerus:* Eccle. I. 15. oportet maximum eſſe ſpatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur infra terram eſſe tantam concavitatem, cum partes terræ naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit ſub terra.

4. Præterea. Sap. XI. 17. dicitur: *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur.* Sed mali ſuper terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non oportet eſſe ſub terra.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. XIV. 9. *Infernus ſubtus conturbatus eſt in occurſum* (*a*) *tui.* Ergo ignis inferni ſub nobis eſt.

Præterea. Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. XLII.) *Quid obſtet non video,* (*b*) *ut infernus ſub terra eſſe credatur.*

Præterea. Ionæ II. ſuper illud, *Proieciſti me in corde* (*c*) *maris*, Gloſſa interlinealis: „ideſt, in inferno:“ pro quo dicitur in Evangelio Matth. XII. 40. *In corde terræ:* quia ſicut cor eſt in medio animalis, ita infernus eſſe in medio terræ perhibetur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod de igne inferni fuit multiplex poſitio.

Quidam enim Philoſophi, ut Avicenna, reſurrectionem non credentes, ſolius animæ poſt mortem pœnam eſſe crediderunt: & quia eis inconveniens videbatur ut anima, cum ſit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum eſſe, quo mali punirentur, volentes quod quidquid dicitur de pœna animarum poſt mortem futura per aliqua corporalia, metaphorice dicatur. Sicut enim bonorum animarum delectatio, & iucunditas non erit in aliqua re corporali, ſed ſpirituali tantum, quod erit in conſecutione finis ſui; ita afflictio malorum erit ſpiritualis tantum, in hoc ſcilicet quod triſtabuntur de hoc quod ſeparantur a fine, cuius ineſt eis deſiderium naturale. Unde ſicut omnia quæ de delectatione animarum poſt mortem dicuntur, quæ videntur ad delectationem corporalem pertinere, ſicut quod reficiantur, quod rideant, & huiuſmodi; ita etiam quidquid de harum afflictione dicitur quod in corporalem punitionem ſonare videtur, per ſimilitudinem debet intelligi, ſicut quod igne ardeant, vel fœtoribus affligantur, & cetera huiuſmodi. Spiritualis enim delectatio, & triſtitia, cum ſit ignota multitudini, oportet quod per delectationem, & triſtitias corporales figuraliter manifeſtetur, ut homines moveantur magis ad deſiderium, vel timorem. Sed quia in pœna damnatorum non ſolum erit pœna damni, quæ reſpondet averſioni quæ fuit in culpa, ſed etiam pœna ſenſus, quæ reſpondet converſioni; ideo non ſufficit prædictum modum punitionis ponere: & ideo etiam ipſe Avicenna (in Metaph. tract. IX. cap. VII.) alterum modum ſuperaddit, dicens, quod animæ malorum poſt mortem non per corpora, ſed per corporum ſimilitudines punientur, ſicut in ſomnis propter ſimilitudines prædictas in imaginatione exiſtentes videtur homini quod torqueatur pœnis diverſis: & hunc etiam modum punitionis videtur ponere Auguſtinus in XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXXII.) ſicut ibidem manifeſte patet. Sed hoc videtur inconveniens dictum eſſe. Imaginatio enim potentia quædam eſt utens organo corporali: unde non poteſt eſſe quod viſiones imaginativæ fiant in anima ſeparata a corpore, ſicut in anima ſomniantis: unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evaderet, dixit, quod animæ ſeparatæ a corpore utebantur quaſi pro organo aliqua parte cæleſtis corporis, cui corpus humanum oportet eſſe conforme ad hoc quod perficiatur anima rationali, quæ eſt ſimilis motoribus cæleſtis corporis, in hoc ſecutus quodammodo opinionem antiquorum Philoſophorum, qui poſuerunt animas redire ad compares ſtellas. Sed hoc eſt omnino abſurdum ſecundum doctrinam Philoſophi: quia anima utitur determinato organo corporali, ſicut ars determinatis inſtrumentis: unde non poteſt tranſire de corpore in corpus, quod Pythagoras poſuit, ut dicitur in I. de Anima [text. LIII.] Qualiter autem ad dictum Auguſtini ſit reſpondendum, infra [in reſp. ad 2.] dicetur. Quidquid autem dicatur de igne qui animas ſeparatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum poſt reſurrectionem, oportet dicere quod ſit corporeus: quia corpori non poteſt convenienter pœna aptari niſi corporea. Unde Gre-

(a) Vulgata *adventus tui*. (b) *Al. additur* niſi. (c) *Al.* Gloſſa *maris*, Intelligitur, id eſt etc.

Gregorius in IV. Dial. (cap. xxviii. & xxix.) ex hoc ipſo probat inferni ignem eſſe corporeum, quod reprobi poſt reſurreſtionem in eum detrudentur. Auguſtinus etiam, ut in littera, manifeſte confitetur ignem illum quo corpora cruciabuntur, corporeum eſſe; & de hoc ad præſens eſt quæſtio. Qualiter autem animæ damnatorum ab igne iſto corporeo puniantur, infra (diſt. l. quæſt. ii. art. 3.) dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus non negat ſimpliciter ignem illum materialem eſſe, ſed quod non eſt materialis talis qualis apud nos eſt, eo quod quibuſdam proprietatibus ab hoc igne diſtinguitur. Vel dicendum, quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, ſed quadam ſpirituali actione agit in ea ad punitionem, ut ex dictis patet; ideo non dicitur materialis, non quantum ad ſubſtantiam, ſed quantum ad punitionis effectum in corporibus, & multo amplius in animabus.

Ad ſecundum dicendum, quod dictum Auguſtini poteſt hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animæ deferentur poſt mortem, non eſſe corporeus, quia anima in eo corporaliter non exiſtit, per modum ſcilicet quo corpora exiſtunt in loco, ſed alio modo[a] ſpirituali, ſicut Angeli in loco ſunt. Vel dicendum, quod Auguſtinus loquitur opinando, & non determinando, ſicut frequenter facit in Libro illo.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille erit inſtrumentum divinæ iuſtitiæ punientis. Inſtrumentum autem non ſolum agit in virtute propria, & per proprium modum, ſed etiam in virtute principalis agentis, & ſecundum quod eſt regulatum ab eo: unde quamvis ignis ſecundum propriam virturem non habeat quod aliquos cruciet magis, vel minus ſecundum modum peccati; habet tamen hoc ſecundum quod eius actio modificatur ex ordine divinæ iuſtitiæ; ſicut etiam ignis fornacis modificatur ex induſtria fabri in ſua actione ſecundum quod competit ad effectum artis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ignis propter hoc quod eſt maximæ virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in II. Meteor. (cap. viii.) unde & ignis dupliciter invenitur, ſcilicet in propria materia, prout eſt in ſphæra ſua; vel in materia aliena, ſive terreſtri, ut patet in carbone ſive aerea, ſicut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, ſemper idem eſt in ſpecie quantum ad naturam ignis pertinet. Poteſt autem eſſe diverſitas in ſpecie quantum ad corpora quæ ſunt materia ignis: unde flamma, & carbo differunt ſpecie, & ſimiliter lignum ignitum, & ferrum ignitum. Nec differt quantum ad hoc ſive ignita ſint per violentiam, ut in ferro apparet, ſive ex principio intrinſeco naturali, ut accidit in ſulphure. Quod ergo ignis inferni quantum ad hoc quod habet de natura ignis, ſit eiuſdem ſpeciei cum igne qui apud nos eſt, manifeſtum eſt; utrum autem ille ignis ſit in propria materia exiſtens, (b) aut in aliena, & ſi in aliena, in qua materia ſit, nobis ignotum eſt: & ſecundum hoc poteſt ab igne qui apud nos eſt, ſpecie differre materialiter conſideratus. Quaſdam tamen proprietates differentes habet ab igne iſto, ſicut quod (c) ſuccenſione non indiget, nec lignis nutritur. Sed iſtæ differentiæ non oſtendunt diverſitatem in ſpecie quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur quantum ad id quod eſt materiale in illo igne, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad ſecundum dicendum, quod ignis iſte qui apud nos eſt, lignis nutritur, & ab homine ſuccenditur, quia eſt artificialiter, & per violentiam in alienam materiam introductus; ſed ignis ille lignis non indiget quibus foveatur, quia vel eſt in propria materia exiſtens, vel eſt in materia aliena non per violentiam, ſed per naturam a principio intrinſeco: unde non eſt ab homine accenſus, ſed a Deo, qui naturam illam inſtituit: & hoc eſt quod dicitur Iſai. xxx. 33. *Flatus Domini ſicut torrens ſulphuris ſuccendens eam.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut corpora damnatorum erunt eiuſdem ſpeciei cuius & modo ſunt, quamvis nunc ſint corruptibilia, tunc autem incorruptibilia ex ordine divinæ iuſtitiæ, & propter quietem motus cæli; ita eſt etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad quartum dicendum, quod lucere non convenit igni ſecundum quemlibet modum exiſtendi, quia in propria materia exiſtens non lucet: unde non lucet in propria ſphæra, ut Philoſophi dicunt. Similiter etiam in aliqua materia aliena ignis exiſtens non lucet

(a) *Forte* ſpeciali. (b) *Al.* ſi aut in aliena, in qua &c. (c) *Al.* ſuccenſione.

cet, ſicut cum eſt in materia opaca terreſtri, ut in ſulphure. Similiter eſt etiam quando ex aliquo groſſo fumo eius claritas obſcuratur. Unde quod ignis inferni non lucet, non eſt ſufficiens argumentum ad hoc quod non ſit eiuſdem ſpeciei.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit, & habetur in littera, *in qua parte mundi infernus ſit, ſcire neminem arbitror, niſi cui divinus ſpiritus revelavit*: unde & Gregorius in IV. Dialog. (cap. XLII.) ſuper hac quæſtione interrogatus, reſpondet: *Hac de re temere diffinire non audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum eſſe putaverunt; alii vero hunc ſub terra eſſe exiſtimant*. Et hanc opinionem probabiliorem eſſe oſtendit dupliciter. Primo ex ipſa nominis ratione, ſic dicens: *Si idcirco infernum dicimus, quia inferius iacet, quod terra* (a) *ad cælum eſt, hoc eſſe infernus debet ad terram*. Secundo autem ex hoc quod dicitur Apoc. v. 3. *Nemo poterat neque in cælo, neque in terra, neque ſubtus terram aperire librum*: ut hoc quod dicitur *in cælo*, referatur ad Angelos, hoc quod dicitur *in terra*, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *ſubtus terram* referatur ad animas exiſtentes in inferno. Auguſtinus etiam in XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XXXIV.) duas rationes tangere videtur, quare congruum ſit quod infernus ſit ſub terra. Una eſt, ut quoniam defunctorum animæ amore carnis peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipſi carni mortuæ ſolet exhiberi, ut ſcilicet ſub terra recondantur. Alia eſt quod ſicut eſt gravitas in corporibus, ita triſtitia in ſpiritibus, & lætitia ſicut lævitas: unde ſicut ſecundum corpus, ſi ponderis ſui ordinem teneant, inferiora ſunt omnia graviora; ita ſecundum ſpiritum inferiora ſunt omnia triſtiora: & ſic ſicut conveniens locus gaudio electorum eſt cælum empyreum; ita conveniens locus triſtitiæ damnatorum eſt infimum terræ. Nec debet movere quod Auguſtinus ibidem dicit, quod inferi ſub terris eſſe dicuntur, vel creduntur: quia in Lib. retractationum (Lib. II. cap. XXIV.) hoc retractans dicit: *Mihi videor dicere debuiſſe magis quod ſub terris ſunt inferi, quam rationem reddere cur ſub terris eſſe dicantur, ſive credantur*.

Quidam tamen Philoſophi poſuerunt, quod locus inferni erit ſub orbe (b) terreſtri, tamen ſupra terræ ſuperficiem ex parte oppoſita nobis; & hoc videtur Iſidorus ſenſiſſe, cum dixit, quod ſol, & luna in ordine quo creati ſunt, ſtabunt, ne impii in tormentis poſiti fruantur luce eorum: quæ ratio nulla eſſet, ſi infernus infra terram eſſe dicatur. Qualiter tamen hæc verba poſſint exponi, patebit infra diſt. XLVIII. Pythagoras vero poſuit locum pœnarum in ſphæra ignis, quam in medio totius orbis eſſe dicit, ut patet per Philoſophum in II. Cæl. & mund. Sed tamen convenientius his quæ in Scriptura dicuntur, eſt ut ſub terra eſſe dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Iob, *De orbe transferret eum* Deus, intelligendum eſt de orbe terrarum, ideſt de hoc mundo: & hoc modo exponit Gregorius dicens (Lib. XIV. Moral cap. XIV.) *De orbe quippe transfertur, cum ſuperno apparente iudice de hoc mundo tollitur, in quo perverſe gloriatur*. Nec eſt intelligendum quod orbis hic accipiatur pro univerſo, quaſi extra totum univerſum ſit locus pœnarum.

Ad ſecundum dicendum, quod in loco illo conſervatur ignis in æternum ex ordine divinæ iuſtitiæ, quamvis ſecundum naturam ſuam non poſſit extra locum ſuum aliquod elementum durare in æternum, præcipue ſtatu generationis, & corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortiſſimæ caliditatis: quia calor eius erit undique congregatus propter frigus terræ undique ipſum circumſtans.

Ad tertium dicendum, quod infernus numquam deficiet in amplitudine, quin ſufficiat ad damnatorum corpora capienda: infernus enim Prov. XXX. (c) inter tria inſatiabilia ponitur. Nec eſt inconveniens quod intra viſcera terræ tanta concavitas conſervetur divina virtute, quæ damnatorum omnium corpora poſſit capere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur, *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur*, non eſt neceſſarium niſi in principalibus inſtrumentis peccandi. Quia enim homo in anima peccat, & corpore, in utroque punitur; non autem oportet quod in quo loco quis peccat, in eodem puniatur, cum alius ſit locus qui viatoribus, & damnatis debetur. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de pœnis quibus homo punitur in via, ſecundum quod quælibet culpa ſuam pœnam habet annexam, prout quiſque inordinatus animus ſibi ipſi eſt pœna, ut dicit Auguſtinus.

(a) Al. *a cælo*. (b) *Al.* triſtis. (c) *Al.* in terra inſatiabili ponitur.

ARTICULUS III.

Utrum in anima ſeparata remaneant potentiæ ſenſitivæ.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in anima ſeparata remaneant potentiæ ſenſitivæ. Auguſtinus enim (alius Auctor) in Libro de ſpiritu, & anima (cap. xv.) ſic dicit: *Recedit anima a corpore ſecum* (*a*) *trahens omnia, ſenſum ſcilicet, & imaginationem, & rationem, & intellectum, & intelligentiam, concupiſcibilitatem, & iraſcibilitatem*. Sed ſenſus, & imaginatio, & vis iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt vires ſenſitivæ. Ergo & in anima ſeparata vires ſenſitivæ remanent.

4. Præterea. Auguſtinus (Gennadius) dicit in Libro de eccleſ. dogmatibus (cap. xiv.) *Solum hominem credimus habere animam ſubſtantivam, quæ exuta corpore vivit, & ſenſus ſuos, atque ingenia vivaciter tenet*. Ergo anima exuta corpore habet potentias ſenſitivas.

3. Præterea. Potentiæ animæ vel eſſentialiter ei inſunt, ut quidam dicunt, vel ad minus ſunt naturales proprietates ipſius. Sed illud quod eſſentialiter ineſt alicui, non poteſt ab eo ſeparari, neque ſubiectum aliquod deſeritur a proprietatibus naturalibus. Ergo impoſſibile eſt quod anima ſeparata a corpore aliquas potentias amittat.

4. Præterea. Non eſt totum integrum cui aliqua partium deeſt. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ipſius. Si ergo aliquas potentias anima poſt mortem amittit, non erit anima integra poſt mortem; quod eſt inconveniens.

5. Præterea. Potentiæ animæ magis comparantur ad meritum quam etiam corpus; cum corpus ſit ſolum inſtrumentum actus, potentiæ vero principia agendi. Sed neceſſe eſt ut corpus ſimul præmietur cum anima propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius eſt neceſſe quod potentiæ animæ ſimul præmientur cum ipſa: ergo anima ſeparata eas non amittit.

6. Præterea. Si anima, cum ſeparatur a corpore, potentiam ſenſitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat: non enim poteſt dici, quod in materiam aliquam reſolvatur, cum non habeat materiam partem ſui. Sed illud quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero, ut ſupra dictum eſt. Ergo anima non habebit in reſurrectione eamdem numero potentiam ſenſitivam. Sed ſecundum Philoſophum (Lib. II. de Anima text. ix.) ſicut ſe habet anima ad corpus, ita ſe habent potentiæ ad partes corporis, ut viſus ad oculum. Si autem non eſſet eadem anima quæ redibit ad corpus, non eſſet idem homo. Ergo eadem ratione nec eſſet idem oculus numero, ſi non habet eamdem numero potentiam viſivam; & ſimili ratione nec aliqua alia pars numero eadem reſurgeret; & per conſequens nec totus homo idem numero erit. Ergo non poteſt eſſe quod anima ſeparata potentias ſenſitivas amittat.

7. Præterea. Si potentiæ ſenſitivæ corrumperentur corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore debilitarentur. Hoc autem non contingit: quia, ut dicitur in I. de Anima (text. lxv.) *Si ſenex accipiat oculum iuvenis, videbit utique ſicut & iuvenis*. Ergo nec corrupto corpore potentiæ ſenſitivæ corrumpentur.

Sed contra. Auguſtinus (Gennadius) in Lib. de eccl. dogmatibus (cap. xvi.) dicit: *Duabus* [*b*] *ſubſtantiis conſtat homo, anima tantum, & carne; anima cum ratione ſua, & carne cum ſenſibus ſuis*. Potentiæ ergo ſenſitivæ ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, in anima non manent potentiæ ſenſitivæ.

Præterea. Philoſophus in XII. Met. [text. xvii.] de ſeparatione animæ loquens ſic dicit: *Si autem aliquid remanet, in poſtremo quærendum eſt de hoc: in quibuſdam enim non eſt impoſſibile. Verbi gratia, ſi anima eſt talis diſpoſitionis, non tota, ſed intellectus* [*tota enim foret impoſſibile*] *quærendum eſt de hoc*. Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non ſeparetur, ſed ſolum potentiæ intellectivæ, non enim ſenſitivæ, vel vegetativæ.

Præterea. In II. de Anima (text. xxi.) Philoſophus dicit de intellectu loquens: *Hoc ſolum contingit ſeparari, ut perpetuum a corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifeſtum eſt ex his quod non ſeparabiles ſunt, ut quidam dicunt*. Ergo potentiæ ſenſitivæ non manent in anima ſeparata.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in anima ſeparata remaneant etiam actus ſenſitivarum potentiarum. Dicit enim Auguſtinus (alius Auctor) in Lib. de ſpiritu, & anima [cap. xv.] *Anima recedens a corpore ex his*, ſcilicet imaginatione, concupiſcibilitate, iraſcibilitate, *ſecundum merita afficitur ad delectationem, ſive ad dolorem*.

(a) Al. *trahens ſenſum &c.* (b) Al. *Duabus ſubſtantiis conſtat homo, anima tantum, & carne*.

tem. Sed imaginatio, & concupiſcibilis, & iraſcibilis ſunt ſenſitivæ potentiæ. Ergo ſecundum ſenſitivas potentias anima ſeparata afficietur, & ita ſecundum eas in aliquo actu erit.

2. Præterea. Auguſtinus ſuper Geneſ. ad litteram in Lib. XII. (cap. xxiv.) dicit, quod *corpus non ſentit, ſed anima per corpus:* * & infra: *Quædam autem anima non per corpus, immo ſine corpore ſentit*: ut eſt timor, & huiuſmodi. Sed illud quod animæ ſine corpore convenit, poteſt ineſſe animæ a corpore ſeparatæ. Ergo tunc actu anima ſentire poterit.

3. Præterea. Inſpicere ſimilitudines corporum, ſicut in ſomnis accidit, ad viſionem imaginativam pertinet, quæ eſt in ſenſitiva parte. Sed huiuſmodi ſimilitudines corporum inſpicere, ſicut in ſomnis accidit, convenit animæ ſeparatæ: unde Auguſtinus XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xxxii.) ſic dicit: *Neque enim video cur habeat anima ſimilitudinem corporis ſui cum iacente ſine ſenſu corpore, nondum tamen penitus mortuo videt talia, qualia multi ex illa ſubductione vivis redditi narraverunt; & non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit*. Non enim hoc poteſt intelligi, quod anima ſimilitudinem corporis habeat, niſi ſecundum quod eam inſpicit: unde & præmiſit de iacentibus ſine ſenſu, quod gerunt quamdam ſimilitudinem corporis ſui, per quam poſſunt ad loca corporalia ferri, & talia, qualia vident, ſimilitudinibus ſenſuum experiri. Ergo anima ſeparata poteſt exire in actum ſenſitivarum potentiarum.

4. Præterea. Memoria eſt potentia ſenſitivæ partis, ut probatur in Lib. de memoria & reminiſcentia (cap. xix.) Sed animæ ſeparatæ actu memorabuntur eorum quæ in hoc mundo geſſerunt: unde & diviti epuloni dicitur Luc. xvi. 25. *Recordare quia recepiſti bona in vita tua*. Ergo anima ſeparata exibit in actum potentiæ ſenſitivæ.

5. Præterea. Secundum Philoſophum in III. de Anima (text. xlii.) iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt in parte ſenſitiva. Sed in iraſcibili, & concupiſcibili ſunt gaudium, & triſtitia, amor, & odium, timor, & ſpes, & huiuſmodi affectiones, quas ſecundum fidem noſtram ponimus in animabus ſeparatis. Ergo animæ ſeparatæ non carebunt actibus ſenſitivarum potentiarum.

Sed contra. Illud quod eſt commune animæ, & corpori, non poteſt remanere in anima ſeparata. Sed omnes operationes potentiarum ſenſitivarum ſunt communes animæ, & corpori; quod patet ex hoc quod nulla potentia ſenſitiva aliquem actum habet niſi per organum corporale. Ergo anima ſeparata carebit actibus ſenſitivarum potentiarum.

Præterea. Philoſophus dicit in Lib. de Anima (I. text. lxvi.) *Corrupto corpore anima neque reminiſcitur, neque amat:* & eadem ratio eſt de omnibus aliis actibus ſenſitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima ſeparata in aliquem actum alicuius potentiæ ſenſitivæ.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod anima ſeparata pati non poſſit ab igne corporeo. Auguſtinus enim XII. ſuper Geneſ. ad litteram [cap. xxxii.] dicit: *Non ſunt corporalia, ſed corporalibus ſimilia, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur ſeu bene, ſeu male*. Ergo anima ſeparata igne corporeo non punitur.

2. Præterea. Auguſtinus in eodem Libr. (cap. xvi.) dicit, quod agens ſemper eſt nobilius patiente. Sed impoſſibile eſt aliquod corporeum eſſe nobilius anima ſeparata. Ergo non poteſt ab aliquo corpore pati.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in I. de generatione (text. liv.) & ſecundum Boetium in Lib. de duabus naturis (paulo poſt med.) illa ſolum agunt, & patiuntur ad invicem quæ in materia communicant. Sed anima, & ignis corporeus non communicant in materia: quia ſpiritualium, & corporalium non eſt materia communis: unde nec poſſunt invicem tranſmutari, ut Boetius in eodem Lib. dicit. Ergo anima ſeparata ab igne corporeo non patitur.

4. Præterea. Omne quod patitur recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, eſt in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non eſt in eo materialiter, ſed ſpiritualiter. Sed formæ rerum in anima ſpiritualiter exiſtentes ſunt perfectiones ipſius. Ergo etſi ponatur quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non

Xx 2 erit

EX EDIT. P. NICOLAI. * Hæc aliter in Supplemento quæſt. x. art. 2. *Et ita quædam anima non per corpus, ſed ſine corpore ſentit*: ubi *quædam* intelligendum eſt in plurali. *Editio Patavina ann. 1712. legit* *non præter vocem* immo, *pro qua habet* ſed.

erit in eius pœnam, ſed magis in eius perfectionem.

5. Si dicatur, quod hoc ipſo anima punitur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in IV. Dialog. (ubi ſupra) contra. Si anima videt ignem inferni, non poteſt videre niſi viſione intellectuali, cum non habeat organa quibus viſio ſenſitiva, vel imaginaria perficitur. Sed viſio intellectualis non videtur quod poſſit eſſe cauſa triſtitiæ: delectationi enim quæ eſt in conſiderando, non eſt triſtitia contraria, ſecundum Philoſophum. Ergo ex tali viſione anima non punitur.

6. Si dicatur, quod anima patitur ab igne corporeo, quia tenetur ab eo, ſicut nunc tenetur a corpore, dum in corpore vivit; contra. Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore inquantum ex ea & corpore fit unum, ſicut ex materia, & forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo ſupra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Præterea. Omne agens corporeum agit per contactum. Sed non poteſt eſſe aliquis contactus animæ, & ignis corporei: quia contactus fit ſolum inter corpora quæ habent ultima ſimul. Ergo anima ab igne corporeo non patitur.

8. Præterea. Agens organicum non agit in remota, niſi per hoc quod agit in media: unde per determinatam diſtantiam agere poteſt proportionatam ſuæ virtuti. Sed animæ, vel ad minus dæmones, de quibus eſt eadem ratio, quandoque ſunt extra locum inferni, quandoque etiam in hoc mundo hominibus apparent, nec tamen a pœna ſunt immunes: ſicut enim gloria ſanctorum numquam interrumpitur, ita nec pœna damnatorum: nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur, nec iterum eſt credibile aliquid corporeum de natura elementi eſſe tantæ virtutis ut ad tantam diſtantiam actionem ſuam diffundat. Ergo non videtur quod pœnas quas animæ damnatorum ſuſtinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra. Eadem eſt ratio in animabus ſeparatis, & dæmonibus, quod ab igne corporeo pati poſſint. Sed dæmones ab eo patiuntur, cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum proiicientur poſt reſurrectionem, quem oportet eſſe corporeum: & hoc patet ex ſententia Domini Matth. xxv. 41. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & angelis eius*. Ergo & animæ ſeparatæ igne corporeo pati poſſunt.

Præterea. Pœna debet reſpondere culpæ. Sed anima per culpam corpori ſe ſubiecit per pravam concupiſcentiam. Ergo iuſtum eſt ut in pœna rei corporeæ ſubiiciatur per paſſionem.

Præterea. Maior eſt unio formæ ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diverſitas naturæ ſpiritualis, & corporalis non impedit quin anima ſit forma corporis. Ergo non impedit quin poſſit a corpore pati

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod circa hoc eſt multiplex opinio.

Quidam enim æſtimantes potentias omnes eſſe in anima ad modum quo color eſt in corpore, dicunt, quod anima a corpore ſeparata omnes ſuas potentias ſecum trahit. Si enim aliqua ei deeſſet, oporteret animam tranſmutatam eſſe ſecundum naturales proprietates, quæ ſubiecto manente non poſſunt variari. Sed dicta æſtimatio falſa eſt. Cum enim potentia ſit ſecundum quam potentes dicimur agere, vel pati; eiuſdem autem ſit agere, & poſſe agere; oportet quod eiuſdem ſit potentia, ſicut ſubiecti, quod eſt agens, vel patiens. Unde Philoſophus in principio de ſomno, & vigil. dicit, quod cuius eſt potentia, eius eſt actio. Videmus autem manifeſte quaſdam operationes, quarum potentiæ animæ ſunt principia, non eſſe animæ proprie loquendo, ſed coniuncti, quia non explentur niſi mediante corpore, ut videre, audire, & huiuſmodi: unde oportet quod iſtæ potentiæ ſint coniuncti ſicut ſubiecti, animæ autem ſicut principii influentis, ſicut forma eſt principium proprietatum compoſiti. Quædam vero operationes exercentur ab anima ſine organo corporali, ut intelligere, conſiderare, & velle: unde cum hæ actiones ſint animæ proprie, & potentiæ quæ ſunt harum principia, non ſolum erunt animæ ut principii, ſed ut ſubiecti. Quia ergo manente proprio ſubiecto manere oportet & proprias paſſiones, & corrupto eo corrumpi, oportet illas potentias quæ in ſuis actibus non utuntur organo corporali, remanere in anima ſeparata; illas autem quæ utuntur, corrumpi corpore corrupto: & huiuſmodi ſunt potentiæ omnes quæ pertinent ad animam ſenſibilem, & vegetabilem.

Et propter hoc quidam potentias animæ ſenſibiles diſtingunt: dicunt enim, has eſſe duplices: quaſdam quæ ſunt actus organorum quæ ſunt ab anima refluxæ in corpus; & hæ cum corpore corrumpuntur: quaſdam

vero

vero originales harum quæ ſunt in anima, quia per eas anima corpus ſenſificat ad videndum, & audiendum, & ad huiuſmodi; & hæ originales potentiæ manent in anima ſeparata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per ſuam eſſentiam non mediantibus aliquibus aliis potentiis eſt origo illarum potentiarum quæ ſunt actus organorum, ſicut & forma quælibet ex hoc ipſo quod per eſſentiam ſuam materiam informat, eſt origo proprietatum quæ compoſitum naturaliter conſequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiæ quæ organa perficiunt, ab eſſentia animæ effluerent, eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab eſſentia animæ effluerent illæ mediæ potentiæ, & ſic in infinitum: ſi enim ſtatur alicubi, melius eſt ut in primo ſtetur.

Unde alii dicunt, quod potentiæ ſenſitivæ, & aliæ ſimiles non manent in anima ſeparata niſi ſecundum quid, ſcilicet ut in radice, per modum ſcilicet quo principiata ſunt in principiis ſuis. In anima enim ſeparata manet efficacia influendi iterum huiuſmodi potentias, ſi corpori uniatur. Nec oportet hanc efficaciam eſſe aliquid ſuperadditum ipſi eſſentiæ animæ, ut dictum eſt. Et hæc opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Auguſtini intelligendum eſt, quod anima ſecum trahat quaſdam illarum potentiarum in actu, ſcilicet intelligentiam, & & intellectum, quaſdam vero radicaliter, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſenſus quos anima ſecum trahit, non ſunt iſti exteriores ſenſus, ſed interiores, qui ſcilicet ad partem intellectivam pertinent: quia intellectus interdum ſenſus appellatur, ut patet per Baſilium ſuper Proverbia (cap. 1. verſ. 111.) & per Philoſophum in VI. Ethic. (cap. v.) Vel ſi intelligit de ſenſibus exterioribus, dicendum ſicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut iam ex dictis patet, potentiæ ſenſitivæ non comparantur ad animam ſicut naturales paſſiones ad ſubiectum, ſed ſicut ad originem: unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod potentiæ animæ dicuntur partes eius potentiales. Talium autem totorum iſta eſt natura, quod tota virtus totius conſiſtit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; ſicut in anima virtus animæ perfecte conſiſtit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde cum in anima ſeparata remaneant vires intellectivæ partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis ſenſitivæ potentiæ actu non remaneant; ſicut nec potentia Regis remanet diminuta mortuo præpoſito, qui eius potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quod corpus cooperatur ad meritum quaſi pars eſſentialis hominis qui meretur; ſic autem non cooperantur potentiæ ſenſitivæ, cum ſint de genere accidentium: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſextum dicendum, quod potentiæ animæ ſenſitivæ non dicuntur eſſe actus organorum quaſi formæ eſſentiales ipſorum, niſi ratione animæ cuius ſunt; ſed ſunt actus eorum ſicut perficientes ea ad proprias operationes, ſicut calor eſt actus ignis perficiens ipſum ad calefaciendum: unde ſicut idem ignis numero remaneret, etiam ſi alius numero calor in eo eſſet, ſicut patet de frigore aquæ, quod non redit idem numero poſtquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente; ita & organa erunt eadem numero, quamvis potentiæ eædem numero non ſint.

Ad ſeptimum dicendum, quod Philoſophus loquitur de huiuſmodi potentiis ſecundum quod radicaliter in anima conſiſtunt: quod patet ex hoc quod dicit, quod *ſenium non eſt in patiendo* (*a*) *animam, ſed id in quo eſt*, ſcilicet corpus: ſic enim propter corpus neque debilitantur, neque corrumpuntur animæ virtutes.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quidam diſtinguunt duplices actus ſenſitivarum potentiarum: quoſdam exteriores, quos per corpus exercet; & hi non remanent in anima ſeparata: quoſdam vero intrinſecos quos anima per ſeipſam exercet; & hi erunt in anima ſeparata. Hæc autem poſitio deſcendere videtur ab opinione Platonis, qui ponit animam corpori coniungi ſicut quamdam ſubſtantiam perfectam, in nullo a corpore dependentem, ſed ſolum ſicut motorem mobili: quod patet ex traſcorporatione quam ponebat. Quia autem ſecundum ipſum nihil movebat niſi motum, & ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet ſeipſum, poſuit quod anima erat ſe ipſam movens: & ſecundum hoc erat duplex motus animæ: unus quo movebatur a ſeipſa; alius quo movebatur corpus ab ea: & ſic anima habebat actum qui eſt videre primo in

(*a*) *Al. ad animam*.

in ſe ipſa, ſecundum quod movebat ſeipſam, & ſecundo in organo corporali, ſecundum quod movebat corpus. Hanc autem poſitionem Philoſophus deſtruit in I. de Anima (text. xxxvi. uſque ad text. xlv.) oſtendens quod anima non movet ſeipſam, & quod nullo modo movetur ſecundum iſtas operationes quæ ſunt videre, ſentire, & huiuſmodi; ſed quod iſtæ operationes ſunt motus coniuncti tantum. Unde oportet dicere, quod actus ſenſitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima ſeparata, niſi forte ſicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quod Liber ille negatur a quibuſdam eſse Auguſtini: dicitur enim fuiſſe cuiuſdam Ciſtercienſis, qui eum ex dictis Auguſtini compilavit, & quædam de ſuo addidit: unde quod ibi ſcribitur, pro auctoritate habendum non eſt. Si tamen auctoritas debeat ſuſtineri, dicendum, quod non debet intelligi quod anima ſeparata ex imaginatione, & aliis huiuſmodi potentiis afficiatur, quaſi ipſa affectio ſit actus prædictarum potentiarum, ſed quia ex his quæ anima per imaginationem, & alias huiuſmodi potentias commiſit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum, vel in malum; ut ſic imaginatio, & huiuſmodi potentiæ non intelligantur elicere illam affectionem, ſed elicuiſſe in corpore meritum affectionis illius.

Ad ſecundum dicendum, quod anima dicitur ſentire per corpus, non quaſi actus ſentiendi ſit animæ ſecundum ſe, ſed quia eſt totius coniuncti ratione animæ, eo modo loquendi quo dicimus, quod calor calefaciat. Quod autem ſubiungitur, quod quædam anima ſentit ſine corpore, ut timorem, & huiuſmodi, intelligendum eſt ſine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus ſenſuum propriorum: non enim timor, & huiuſmodi paſſiones ſine motu corporali contingunt. Vel poteſt dici, quod Auguſtinus loquitur ſecundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, ſicut fere per totum illum Librum. Patet enim quod non eſt ſimilis ratio de anima dormientis, & de anima ſeparata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales ſimilitudines imprimuntur; quod de anima ſeparata dici non poteſt. Vel dicendum, quod ſimilitudines rerum ſunt in anima & quantum ad potentiam ſenſitivam, & imaginativam, & intellectivam, ſecundum maiorem & minorem abſtractionem a materia, & materialibus conditionibus. Tenet ergo ſimilitudo Auguſtini quantum ad hoc quod ſicut ſimilitudines rerum corporalium ſunt in anima ſomniantis, vel exceſſum mentis patientis imaginaliter; ita ſunt in anima ſeparata intellectualiter: non autem quod in anima ſeparata ſint imaginaliter.

Ad quartum dicendum, quod ſicut in I. Lib. diſt. iii. (quæſt. iv. art. 1. ad 2.) dictum eſt, memoria dupliciter ſumitur. Quandoque prout eſt potentia ſenſitivæ partis, ſecundum ſcilicet quod concernit præteritum tempus; & hoc modo actus memoriæ in anima ſeparata non erit: unde dicit Philoſophus in I. de Anima (text. lxvi.) quod hoc corrupto, ſcilicet corpore, anima non reminiſcitur. Alio modo accipitur memoria prout eſt pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, ſecundum ſcilicet quod ab omni differentia temporis abſtrahit, cum non ſit tantum præteritorum, ſed etiam præſentium, & futurorum, ut Auguſtinus dicit; & ſecundum hanc memoriam anima ſeparata memorabitur.

Ad quintum dicendum, quod ſicut in III. Lib. diſtinct. xxvi. (quæſt. 1. art. 2.) dictum eſt, amor, gaudium, & triſtitia, & huiuſmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem ſecundum quod ſunt paſſiones appetitivæ ſenſibilis; & ſic non erunt in anima ſeparata: hoc enim modo non explentur ſine determinato motu cordis. Alio modo ſecundum quod ſunt actus voluntatis, quæ eſt in parte intellectiva; & hoc modo erunt in anima ſeparata, ſicut & delectationem, quæ quodammodo eſt paſſio ſenſitivæ partis, ſecundum alium modum accipiendi ponit Philoſophus de Deo, dicens *in VII. Ethic.* (cap. 1.) quod Deus una ſimplici operatione gaudet.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſuppoſito ex prædictis quod ignis inferni non ſit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, ſed verus ignis corporeus, oportet dicere, quod anima ab igne corporeo pœnas patietur, cum Dominus ignem illum diabolo, & angelis eius paratum eſſe dicat Matth. xxv. qui ſunt incorporei, ſicut & illa. Sed quomodo pati poſſit, multipliciter aſſignatur.

Quidam enim dixerunt, quod hoc ipſum quod eſt ignem videre, ſit animam ab igne pati: unde Gregorius in IV. Dialog. (cap. xlii.) dicit: *Ignem eo ipſo patitur anima quo videt*. Sed iſtud non videtur ſufficere: quia quodlibet viſum ex hoc quod videtur, eſt per-

perfectio videntis, unde non poteſt in eius pœnam cædere inquantum eſt viſus; ſed quandoque eſt punitivum, vel contriſtans per accidens, inquantum ſcilicet apprehenditur ut nocivum: unde oportet quod præter hoc quod anima illum ignem videt, ſit aliqua comparatio animæ ad idem, ſecundum quam ignis animæ noceat.

Unde alii dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non poſſit animam exurere, tamen anima apprehendit ipſum ut nocivum ſibi, & ad talem apprehenſionem afficitur timore, & dolore, ut in eis impleatur quod dicitur (Pſalm. XIII. 5.) *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor.* Unde Gregorius in IV. Dialog. (ut ſup.) dicit, quod quia anima cremari ſe conſpicit, crematur. Sed hoc iterum non videtur ſufficere: quia ſecundum hoc paſſio animæ ab igne non eſſet ſecundum rei veritatem, ſed ſecundum apparentiam tantum: quamvis enim poſſit eſſe vera paſſio triſtitiæ, vel doloris ex aliqua falſa imaginatione, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XXXI.) non tamen poteſt dici, quod ſecundum illam paſſionem vere patiatur a re, ſed a ſimilitudine rei quam concipit. Et iterum iſte modus paſſionis magis recederet a reali paſſione quam ille qui ponitur per imaginarias viſiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum eſſe, quas anima ſecum deſert; iſte autem per falſas conceptiones quas anima errans fingit. Et iterum non eſt probabile quod animæ ſeparatæ, vel dæmones, qui ſubtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum ſibi nocere poſſe, ſi ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt, quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati: unde etiam Gregorius in IV. Dialog. (ubi ſupra) dicit: *Colligere ex dictis evangelicis poſſumus quia incendium anima non ſolum videndo, ſed etiam experiendo patiatur.* Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim, quod ignis ille corporeus poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ſecundum quod eſt res quædam corporea; & hoc modo non habet quod in animam agere poſſit: alio modo ſecundum quod eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ vindicantis: hoc enim divinæ iuſtitiæ ordo exigit ut anima quæ peccando ſe rebus corporalibus ſubdit, eis etiam in pœnam ſubdatur. Inſtrumentum autem non ſolum agit in virtute propriæ naturæ, ſed etiam in virtute principalis agentis, ut ſupra diſt. 1. (quæſt. 1. art. 4.) dictum eſt: & ita non eſt inconveniens, ſi ignis ille, cum agat in vi ſpiritualis agentis, in ſpiritum agat hominis, vel dæmonis, per modum etiam quo de ſacramentis dictum eſt diſtin. 1. quod animam ſanctificant. Sed iſtud etiam non videtur ſufficere: quia omne inſtrumentum in id circa quod inſtrumentaliter operatur, habet propriam actionem ſibi connaturalem, & non ſolum actionem ſecundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc ſecundam, ſicut aqua lavando corpus in baptiſmo ſanctificat animam, & ſera ſecando lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in anima quæ ſit ei connaturalis ad hoc quod ſit inſtrumentum divinæ iuſtitiæ peccata vindicantis.

Et ideo dicendum, quod corpus in ſpiritum naturaliter agere non poteſt, nec ei aliquo modo obeſſe, vel ipſum gravare, niſi ſecundum quod aliquo modo corpori unitur: ſic enim invenimus quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*: Sap. IX. 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiæ, ut ex eis fiat unum ſimpliciter; & ſic ſpiritus unitur corpori, & vivificat corpus, & a corpore aliqualiter aggravatur: ſic autem ſpiritus hominis, vel dæmonis igni corporeo non unitur. Alio modo ſicut movens mobili, vel ſicut locatum loco eo modo quo incorporalia ſunt in loco; & ſecundum hoc ſpiritus incorporei creati loco diffiniuntur, ita in uno loco exiſtentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex ſua natura habeat quod ſpiritum incorporeum loco diffiniat, non tamen habet ſua natura quod ſpiritum incorporeum loco diffinitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non poſsit, cum ſpiritus non ita ſit in loco naturaliter quod loco ſubdatur. Sed hoc ſuperadditur igni corporeo, inquantum eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ vindicantis, quod ſic detinet ſpiritum, & ita efficitur ei pœnalis retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne ſcilicet poſsit operari ubi vult, & ſecundum quod vult: & hunc modum ponit Gregorius in IV. Dialog. [ubi ſupra] Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, ſic dicit: *Dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quiſnam ſapiens reproborum animas teneri ignibus neget?* & hoc etiam Iulianus (Toletanus) dixit, ut in littera Magiſter dicit: *Si viventis hominis incorporeus ſpiritus detinetur in corpore, cur etiam non poſt mortem corporeo igne teneatur?* Auguſtinus etiam XXI.

de

de Civit. Dei (cap. xx.) dicit, quod ſicut anima in hominis conditione iungitur corpori, ut dans ei vitam, quamvis illud ſit ſpirituale, & hoc corporale, & ex illa coniunctione vehementer concipit amorem ad corpus; ſic ligatur igni, ut accipiens ab eo pœnam; & ex illa coniunctione concipit horrorem.

Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur, ut ſcilicet dicamus, quod ignis ſecundum naturam ſuam habet quod ſpiritus incorporeus ei coniungi poſſit, ut loco locatum; ſed inquantum eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, habet ut ipſum quodammodo retineat alligatum; & in hoc veraciter ignis ille eſt ſpiritui noxius; & ſic anima ignem ut noxium ſibi videns, ab igne cruciatur: unde Gregorius in IV. Dialog. (cap. xlii.) omnia iſta per ordinem tangit, ut ex dictis eius patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur inquirendo: unde etiam alium modum ponit determinando in Lib. de Civit. Dei; ut ex dictis patet. Vel dicendum, quod Auguſtinus intelligit quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem, vel triſtitiam ſunt ſpiritualia: non enim affligeretur, niſi ignem ut noxium ſibi apprehenderet. Ignis ergo apprehenſus eſt proximum affligens; ſed ignis corporeus extra animam exiſtens eſt affligens remotum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis anima ſimpliciter ſit nobilior igne, ignis tamen eſt ſecundum quid anima nobilior, inquantum ſcilicet eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus, & Boetius loquuntur de illa actione per quam patiens traſmutatur in naturam agentis; talis autem non eſt actio ignis in animam: & propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quod ignis in animam non agit per modum influentis, ſed per modum detinentis, ut ex dictis patet: & ideo ratio non eſt ad propoſitum.

Ad quintum dicendum, quod in viſione intellectuali non eſt triſtitia ex hoc ipſo quod aliquid videtur, cum illud quod videtur nullo modo intellectui poſſit eſſe contrarium, inquantum videtur. In ſenſu autem hoc quod videtur, ex ipſa actione qua agit in viſum ut videatur, poteſt eſſe corruptivum viſus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen viſio intellectualis poteſt eſſe contriſtans, inquantum id quod videtur, apprehenditur ut nocivum, non quaſi noceat eo ipſo quod videtur, ſed alio quocumque modo: & ſic anima videndo ignem affligitur.

Ad ſextum dicendum, quod non eſt ſimile quantum ad omnia, ſed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet.

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis non ſit aliquis tactus corporalis inter animam & corpus, tamen eſt inter ea aliquis actus ſpiritualis; ſicut etiam motor cæli cum ſit ſpiritualis, ſpirituali tactu tangit cælum, ipſum movens per modum quod dicitur contriſtans tangere, ſicut dicitur in I. de Generatione (text. xlv.) & huiuſmodi modus ſufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quod ſpiritus damnati numquam ſunt extra infernum, niſi ex diſpenſatione divina, vel ad inſtructionem, vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum ſint, ſemper tamen vident ignem inferni ut eis in pœnam præparatum: unde cum iſta viſio ſit immediate affligens, ut dictum eſt, ubicumque ſunt, ab igne inferni affliguntur; ſicut & captivi etiam extra carcerem exiſtentes quodammodo a carcere affliguntur, dum vident ſe ad carcerem damnatos. Unde ſicut gloria electorum in nullo minuitur nec quantum ad præmium eſſentiale, neque quantum ad accidentale, ſi aliquando extra cælum empyreum ſint, quod quodammodo in gloriam eorum cædit; ita etiam in nullo minuitur pœna damnatorum, ſi extra infernum ex divina diſpenſatione ad tempus ponantur: & hoc eſt quod dicit Gloſſa (Bedæ) ſuper illud Iacob. III. *Inflammat rotam nativitatis &c.* „ Diabolus ubicumque ſit, ſive ſub aere, ſive ſub terra, ſecum fert tormenta ſuarum flammarum. " Obiectio autem procedit, ac ſi ignis corporeus affligeret ſpiritus immediate, ſicut affligit corpora.

EXPOSITIO TEXTUS.

O*Mnes ad ætatem eamdem reſurgent &c.* Hoc intelligendum eſt non quantum ad menſuram corporis, ſed quantum ad perfectionem corporis.

Triginta enim duorum annorum, & trium menſium erat ætas Chriſti. Hoc intelligendum eſt ſecundum illam opinionem quæ ponit Chriſtum in principio trigeſimi anni nondum completi baptizatum fuiſſe. Sed ſecundum opinionem Chryſoſtomi (hom. x. in Matth.) qui ponit quod Chriſtus, cum ba-

Digitized by Google

baptizatus fuit, erat triginta annorum, & inceperat trigeſimum primum, oportet dicere, quod Chriſtus triginta tribus annis & tribus menſibus vixerit: tribus enim annis prædicavit, & menſibus quaſi tribus.

Non eſt autem fas dicere, quod in reſurrectione accedat corpori magnitudo. Sed contra hoc videtur. Nani, & gigantes reſurgent in quantitate quam hic habuerunt. Et dicendum, quod hoc intelligendum eſt de quantitate quam hic habuerunt, vel habituri eſſent natura non errante per ſuperabundantiam, vel defectum.

Sed in quemlibet pulverem ac cinerem reſolvitur &c. Sciendum, quod hæ reſolutiones quæ in littera tanguntur, diſtribuuntur hoc modo. Primo enim accipit illa in quæ corpus humanum proximo reſolvitur: unde quantum ad partes groſſas, & terreſtres ponit *pulverem*, & *cinerem*; ut in pulverem dicatur reſolvi, inquantum exſiccatur per congelationem humidi ex frigore agente; in cinerem vero, inquantum exſiccatur per extractionem humidi a calore agente. Sed quantum ad partes ſubtiles, & aereas *halitus* ponit, & *auras*; ut halitus referatur ad vapores humidos, qui ab humano corpore reſolvuntur, aura autem ad fumos ſiccos qui ſunt materia venti, qui proprie aura dicitur. Deinde vero ponit illa in quæ primo reſolvitur. Hæc autem vel ſunt ſenſibilia, vel inſenſibilia. Si inſenſibilia, ſic tangit elementata in hoc quod dicit, *In quamcumque aliorum corporum ſubſtantiam*, & elementa in hoc quod dicit, *In ipſa elementa*. Si autem ſunt ſenſibilia, ſic tangit alia bruta, & homines in hoc quod dicit: *In quorumcumque animalium, & hominum cibum, carnemque mutetur*: ut cibus pertineat ad id quod eſt in via transmutationis humani corporis in ſubſtantiam prædictam; quod vero dicit carnem, pertineat ad terminum tranſmutationis prædictæ.

Illi animæ in puncto temporis (a) *reddit quæ illam primitus, ut homo fieret, creſceret, viveret, animavit.* Exponendum eſt *primitus* non ſolum quod eſt prius tempore, ſed quod eſt principalius, ut ex dictis patet: alias oporteret dicere, quod coſta de qua formata eſt mulier, in Adam reſurgeret, cuius anima primo fuit animata; reſurget tamen in Eva, quia in ea principalius fuit, ut ſcilicet pertinens ad perfectionem individui, non ſolum ad perfectionem ſpeciei, ſicut fuerat in Adam.

Reſurgent quidem ſanctorum corpora ſine ullo vitio &c. Iſta quæ hic ponuntur, hoc modo differunt, ut *vitium* pertineat ad intemperantiam humorum, aut indiſpoſitionem inferiorum partium; *deformitas* autem ad diſpoſitionem partium exteriorum; *corruptio vero* ad diminutionem, ut ſi corpora ſine aliquo membro reſurgerent; *onus* autem ad indiſpoſitionem organorum reſpectu virtutis motivæ; *difficultas* vero ad ipſius virtutis debilitatem.

Et cruciabit damnatorum corpora, hominum, vel dæmonum &c. Hoc dicit Auguſtinus ſecundum opinionem quæ ponit dæmones habere corpora naturaliter ſibi unita.

Profiteri animam poſſe habere ſimilitudinem corporis, & corporalium omnino membrorum, quiſquis renuit, poteſt negare animam eſſe quæ in ſomnis videt vel ambulare ſe, vel ſedere &c. Non eſt intelligendum, quod anima ſeparata habeat ſimilitudinem corporis, & membrorum corporalium realiter, ſicut Apolinarius poſuit; ſed ſolummodo per modum apprehenſionis vel intellectivæ, vel etiam imaginariæ, ut quidam volunt.

Neque enim non ſentiunt &c. Hoc poteſt exponi, ut *ſentire* non accipiatur pro actu exteriori ſenſus, ſed pro actu intellectus, ſecundum quod intellectus quandoque ſenſus dicitur.

Quæri, ac diſputari poteſt, quando incipit homo in utero vivere. De hoc aliqua dicta ſunt in III. Lib. diſtinct. III. ubi de conceptione dominici corporis agebatur. *Ac non potius duos* (*quod futurum erat, ſi gemini naſcerentur*) *reſurrecturos æſtimemus.* Hoc non dicit Auguſtinus: quia ex quo habebat principalia membra duplicia, ſicut duo capita, & duo corda, manifeſtum erat quod duæ animæ inerant; & ita duo homines erant, ſed coniuncti per errorem naturæ.

(a) Supple *Deus*. Al. *redditur*.

DISTINCTIO XLV.

De ſuffragiis defunctorum.

PRæterea ſciendum eſt, quod omnes animæ, ut ait Auguſtinus (tract. xlix. in Ioan.) cum de hoc ſæculo exierint, diverſas habent receptiones: bonæ habent gaudium, malæ vero tormenta. Sed cum facta fuerit reſurrectio, & bonorum gaudium amplius erit, & malorum tormenta graviora, quando cum corpore torquebuntur. Ex his oſtenditur quod maius erit gaudium ſanctorum in reſurrectione, & poſt, quam fuerit ante; & quod diverſa receptacula habebunt animæ ſanctorum: de quibus idem Auguſtinus ait (in Ench. cap. cix.) „ Tempus quod inter homi-„ nis mortem & ultimam reſurrectionem inter poſitum eſt, animas abditis recepta-„ culis continet, ſicut unaquæque digna eſt vel requie, vel ærumna, pro eo quod „ ſortita eſt in carne dum viveret. "

De diverſis animarum receptaculis.

„ NEque negandum eſt (ut ait Auguſtinus ibid. cap. cx.) defunctorum ani-„ mas pietate ſuorum viventium relevari, cum pro illis ſacrificium Mediato-„ ri offertur, vel eleemoſynæ fiunt in Eccleſia. Sed hæc eis tantum profunt qui cum „ viverent, hæc ſibi ut poſtea poſſent prodeſſe meruerunt. Eſt enim quidam vi-„ vendi modus nec tam bonus, ut non requirat iſta poſt mortem, nec tam ma-„ lus, ut ei non profint iſta poſt mortem. Eſt vero talis in bono ut iſta non re-„ quirat; & eſt rurſus talis in malo, ut nec his valeat, (1) cum hæc vita „ tranſierit, adiuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo poſſit poſt „ hanc vitam quiſpiam gravari, vel relevari. Nemo autem ſperet quod hic ne-„ glexit, cum obierit, apud Deum promereri. Non ergo iſta quæ pro defunctis „ commendandis frequentat Eccleſia, illi apoſtolicæ ſunt adverſa ſententiæ, qua „ dictum eſt (II. Corinth. v. 10.) „ Omnes ſtabimus ante tribunal Chriſti, ut „ referat unuſquiſque ſecundum ea quæ per corpus geſſit, ſcilicet bona: quia et-„ iam hoc meritum ſibi quiſque, cum in corpore viveret, comparavit, ut poſ-„ ſent ei iſta prodeſſe. Non enim omnibus profunt: & quare non (2), niſi pro-„ pter differentiam vitæ, quam quiſque geſſit in corpore? Cum ergo ſacrificia ſive „ altaris, ſive quarumcumque (3) eleemoſynarum pro baptizatis omnibus offerun-„ tur, pro valde bonis gratiarum actiones ſunt, pro non valde malis ſunt propi-„ tiationes. Sed pro valde malis etſi nulla ſunt adiumenta mortuorum, tamen qua-„ leſcumque vivorum conſolationes ſunt. Quibus vero proſunt, vel ad hoc proſunt „ ut ſit plena remiſſio, vel certe ut tolerabilior (4) ſit ipſa damnatio. " (Et ſerm. xxxii. de verbis Apoſt.) „ Orationibus ergo ſanctæ Eccleſæ, & ſacrificio ſaluta-„ ri, & eleemoſynis quæ pro eorum ſpiritibus offeruntur, non eſt dubium mortuos „ adiuvari, ut cum eis miſericordius agatur a Domino quam eorum peccata me-„ ruerunt. Hoc enim a patribus traditum tota obſervat Eccleſia, ut pro eis qui in „ communione corporis, & ſanguinis Domini defuncti ſunt, cum ad ipſum ſacrifi-„ cium loco ſuo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemo-„ retur. Non eſt ergo ambigendum iſta prodeſſe defunctis, ſed talibus qui ita vi-„ xerunt ante mortem ut poſſint eis hæc utilia eſſe poſt mortem. Nam qui ſine „ fide operante per dilectionem, eiuſque ſacramentis de corpore exierunt, fruſtra „ illis a ſuis huiuſmodi pietatis officia impenduntur, cuius, dum hic eſſent, pi-„ gnore caruerunt, non miſericordiam ſibi theſautizantes, ſed iram. Non ergo mor-„ tuis nova merita comparantur, cum pro eis aliquid boni operantur ſui, ſed eo-„ rum

(1) *Nicolai ex Auguſtino:* cum ex hac vita tranſierit. (2) *Addit idem* omnibus proſunt. (3) *Al. additur* alíarum. (4) *Nicolai* fiat.

„ rum meritis præcedentibus conſequentia iſta redduntur. Nam iſtam quiſque finiens „ vitam, niſi quod in ea meruerit, non poterit habere poſt eam. “ Ecce quibus, „ & qualiter proſint illa quæ pro defunctis frequentat Eccleſia. Mediocriter malis ſuffragantur ad pœnæ mitigationem, mediocriter bonis ad plenam abſolutionem: qui non habent tantæ perfectionis merita, ut non indigeant iuvari per pauperes quorum eſt regnum cælorum, quos ſibi fecerunt amicos de mammona iniquitatis; quorum tanta eſt perfectio, ut his adiutoriis non indigeant, quales ſunt Apoſtoli, & martyres. Ut enim ait Auguſtinus (de verbis Apoſt. ſerm. XVII.) iniuria eſt pro martyre orare in Eccleſia, cuius nos debemus orationibus commendare: pro aliis autem defunctis oratur.

De officiis ſepulturæ.

DE pompis vero exequiarum idem Auguſtinus ita dicit (de verbis Apoſt. ſerm. XXXII.) „ Pompa funeris, agmina exequiarum, ſumptuoſa diligentia ſepultu- „ ræ, (1) vivorum ſunt qualiacumque ſolatia, non adiutoria mortuorum. “ (Et Lib. I. de Civ. Dei cap. XII.) „ Quia ſi aliquid prodeſt impio ſepultura pretioſa, „ oberit pio vilis, vel nulla. Præclaras exequias in conſpectu hominum purpurato „ illi diviti exhibuit turba famulorum; ſed multo clariores in conſpectu Domini „ ulceroſo illi pauperi miniſterium exhibuit Angelorum; qui eum extulerunt non „ in marmoreum tumulum, ſed in Abrahæ gremium (2). Sit tamen cura mor- „ tuos ſepeliendi, & ſepulcra conſtruendi: quia hæc in Scripturis ſanctis inter bo- „ na opera deputata ſunt; nec ſolum in corporibus Patriarcharum, aliorumque ſan- „ ctorum, ſed etiam in ipſius Domini corpore qui iſta fecerunt, laudati ſunt. Im- „ pleant igitur homines erga ſuos officia poſtremi muneris, & ſui humani (3) le- „ nimenta mœroris; verum illa quæ adiuvant ſpiritus defunctorum, ſcilicet oblatio- „ nes, & orationes, multo obſervantius procurent. “

De duobus bonis, quorum alter plura poſt mortem habet auxilia.

SOlet moveri quæſtio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter, ſed mediocriter bonis, qui prædictis ſuffragiis indigent; & meruerunt pariter poſt mortem iuvari: pro altero vero, ideſt pro divite, ſpeciales, & communes fiunt orationes, multæque eleemoſynarum largitiones; pro paupere vero non fiunt niſi communes largitiones, & orationes. Quæritur ergo, an tantum iuvetur pauper paucioribus ſubſidiis, quantum dives amplioribus. Si enim pariter iuvatur, non ei redditur ſecundum merita: meruit enim pariter iuvari, quia pariter boni extiterunt. Si vero tantum ſuffragii conſequitur quantum dives, quid contulerunt diviti illa ſpecialiter pro eo facta? Sane dici poteſt, non ei magis valuiſſe generalia, & ſpecialia quam pauperi ſola generalia ſuffragia; & tamen profuerunt diviti ſpecialia, non quidem ad illud vel maius aliquid, ſed ad idem ad quod generalia, ut ex pluribus, & diverſis cauſis unum perciperetur emolumentum. Poteſt tamen dici aliter, illa plura ſubſidia contuliſſe diviti celeriorem abſolutionem, non pleniorem.

Quibus ſuffragiis iuvabuntur mediocriter boni qui in fine invenientur.

SEd iterum quæritur de aliquo mediocriter bono, qui talibus indigens ſuffragiis in ipſo conſummationis ſæculi articulo cum reliquis migravit, ſi ſalvus (4) fuit: pro eo non offertur ulterius ſarificium, vel oratio, vel eleemoſyna, nec habebat tantæ perfectionis merita, quæ his ſuffragiis non egeret: numquid ergo ſalvabitur? AEſtimo eum quaſi per ignem tranſeuntem ſalvari meritis, & interceſſio-

(1) *Addit Nicolaius* monumentorum opulenta conſtructio. (2) *Item addit* ſuſtulerunt. (3) *Al.* levamenta. (4) *Nicolai, & Mag. ſtri textus* fuerit.

ceſſionibus cæleſtis Eccleſiæ , quæ pro fidelibus ſemper intercedit voto , & merito , donec impleatur Chriſtus.

Quomodo ſancti glorificati audiunt preces ſupplicantium , & quomodo intercedunt pro nobis ad Dominum.

SEd forte quæris : Numquid preces ſupplicantium ſancti audiunt, & vota poſtulantium in eorum notitiam perveniunt ? Non eſt incredibile animas ſanctorum qui in abſcondito faciei Dei veri luminis illuſtratione lætantur , ipſius contemplatione ea quæ foris aguntur intelligere , quantum vel illis ad gaudium , vel nobis ad auxilium pertinet. Sicut enim Angelis, ita & ſanctis qui Deo aſſiſtunt, petitiones noſtræ innoteſcunt in Verbo Dei quod contemplantur : unde & dicuntur Angeli orationes , & vota noſtra offerre Deo , non quia Deum doceant , ſed quia eius voluntatem ſuper eis conſulunt . Unde Auguſtinus (Lib. de orando Deo , ſeu epiſt. CXXI. cap. IX.) , Angelis qui ſunt apud Deum , innoteſcunt petitiones no-
„ ſtræ , ut quodammodo eas offerant Deo , & de his (1) eum conſulant , &
„ quod Deo iubente implendum eſſe cognoverint , hoc nobis evidenter, vel laten-
„ ter reportent . Unde & Angelus hominibus ait (Tob. XII.) Cum oraretis, o-
„ rationem veſtram obtuli Deo . . . . * Ad omnia quidem ſcienda ſufficit Deo ſua
„ perfectio ; habet tamen nuntios , ideſt Angelos , non qui ei quæ neſcit annun-
„ tient : non enim ſunt ulla quæ neſciat : ſed bonum eorum eſt de operibus ſuis
„ eius conſulere veritatem ; & hoc eſt quod ei dicuntur nonnulla nuntiare , non
„ ut ipſe ab eis diſcat , ſed ut ab eo ipſi per verbum eius ſine corporali ſono (2)
„ nuntient quod voluerit , ab eo miſſi ad quos voluerit , totum ab illo per illud
„ Verbum eius audientes, ideſt in eius veritate invenientes , quod ſibi faciendum,
„ quid , quibus , & quando nuntiandum ſit . Nam & nos orantes eum , non eum
„ docemus : quia novit, ut ait Verbum eius (Matth. VI.) Pater veſter quid vo-
„ bis neceſſarium ſit , priuſquam petatis ab eo : nec iſta (3) tempore cognovit ,
„ ſed futura omnia temporalia , atque in eis etiam quid , & quando ab illo peti-
„ turi fueramus , & quos , & de quibus rebus vel exauditurus , vel non exaudi-
„ turus eſſet , ſine initio ante praeſcivit . . . . ** Non ergo dicitur Angelus ora-
„ tiones noſtras offerre Deo , quaſi Deus tunc noverit quid velimus , & quo in-
„ digeamus , qui omnia antequam fiant , ſicut & poſtquam facta ſunt novit ; ſed
„ quia neceſſe habet rationalis creatura temporales cauſas ad æternam veritatem
„ referre ſive petendo quid erga ſe fiat , ſive conſulendo quid faciat . "

Quod dictum eſt de Angelis , attribuit ſanctis animabus.

„ SI autem Angeli a Deo per Verbum eius diſcunt petitiones noſtras, & quid de
„ his implendum ſit , & quid non ; cur non credamus & animas ſanctorum
„ Dei faciem contemplantium, in eius veritate intelligere preces hominum , &
„ quæ implendæ ſint , vel non ? Inde eſt quod Deus dicitur exaudire preces quo-
„ rumdam non ſolum quando effectui mancipat , ſed etiam quando innoteſcit cu-
„ riæ Angelorum , & ſanctarum animarum quid inde futurum ſit , vel non ; &
„ quod cognoſcunt in Dei voluntate eſſe , volunt & ipſi . Adeo enim ſupernæ vo-
„ luntati addicti ſunt , ut nihil præter eius voluntatem queant velle . Intercedunt
„ ergo ad Deum pro nobis ſancti , & merito , dum illorum merita ſuffragantur
„ nobis , & affectu , dum vota noſtra cupiunt impleri : quod tamen non faciunt ,
„ niſi in voluntate Dei implenda didicerint . Oramus ergo ut intercedant pro no-
„ bis , ideſt merita eorum nobis ſuffragentur , & ut ipſi velint bonum noſtrum :
„ quia

(1) *Al. deeſt* eum . (2) *Al.* nuntiant etiam quod voluerit . (3) *Al.* ex parte .
EX EDIT. P. NICOLAI . * Et Lib. XV. de Trinit. cap. XIII. ** Et Lib. de gratia novi teſtamenti , ſeu epiſt. 9. cap. XXIX.

Digitized by Google

; quia eis volentibus Deus vult, & ita fiet. " Ex præmiſſis conſtat, quod cum quibuſdam miſericordius, agit Deus quam eorum peccata meruerint, ſcilicet cum mediocriter malis, qui ſuffragiis Eccleſiæ iuvantur.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de his quæ ad reſurrectionem pertinent, hic incipit determinare de his quæ pertinent ad remunerationem, vel punitionem reſurgentium: & dividitur in partes duas. In prima enim determinatur de remuneratione, & punitione quæ præcedit iudicium generale; in ſecunda de illa quæ iudicium generale ſequitur, diſt. xlvii. ibi, *Solet etiam quæri, qualiter dabitur iudicii ſententia*. Prima autem dividitur in duas. In prima determinat de remuneratione, vel punitione animarum ante diem iudicii, & reſurrectionem. In ſecunda oſtendit qualiter ſecundum iuſtitiam, & miſericordiam Dei prædicta diſpenſentur, diſtinct. xlvi. ibi, *Sed quæritur hic de valde malis &c.* Prima dividitur in duas. Primo oſtendit quomodo animæ poſt mortem diverſa receptacula habebunt pro diverſitate meritorum. In ſecunda determinat qualiter animæ poſt mortem certis receptaculis diſtributæ iuvari poſſunt orationibus aliorum, ibi, *Neque negandum eſt, ut ait Auguſtinus defunctorum animas pietate ſuorum viventium relevari*. Et hæc pars dividitur in partes duas. In prima oſtendit qualiter mortui iuvantur ſuffragiis vivorum. In ſecunda inquirit, quomodo vivi iuvantur precibus mortuorum ſanctorum, ibi, *Sed forte quæris: Numquid partes ſupplicantium ſancti audiunt?* Prima autem dividitur in duas. In prima determinat de illis mortuis pro quibus ſuffragia fiunt, quando eis proſunt. In ſecunda inquirit, utrum proſint eis pro quibus non fiunt, ibi, *Solet moveri quæſtio de duobus &c.* Prima dividitur in duas. In prima dicit quæ ſunt illa quæ facta a vivis, proſunt mortuis; in ſecunda quæ ſunt illa quæ non proſunt, ibi, *De pompis vero exequiarum idem Auguſtinus ita dicit*.

Solet moveri quæſtio de duobus &c. Circa hoc duo facit. Primo inquirit de illis pro quibus ſuffragia non fiunt ſtatu præſentis Eccleſiæ durante; ſecundo de illis pro quibus fiunt præſenti Eccleſia deficiente, ibi, *Sed iterum quæritur de aliquo mediocriter bono*.

Sed forte quæris: Numquid preces ſupplicantium ſancti audiunt? Hic oſtendit quomodo ſuffragia mortuorum ſanctorum vivis proſunt, & circa hoc tria facit. Primo enim proponit quod intendit. Secundo confirmat propoſitum per ſimilitudinem Angelorum, ibi, *Sicut enim Angelis, ita & ſanctis qui Deo aſſiſtunt, petitiones noſtræ innoteſcunt in Verbo Dei*. Tertio concludit intentum, ibi, *Si autem Angeli a Deo per Verbum eius diſcunt petitiones noſtras .... cur non credamus & animas ſanctorum Dei faciem contemplantium, in eius veritate intelligere preces hominum?*

QUAESTIO I.

HIc tria quæruntur. Primo de receptaculis animarum poſt mortem. Secundo de ſuffragiis mortuorum. Tertio de orationibus ſanctorum.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum animabus poſt mortem aliqua receptacula aſſignentur.

Secundo. De differentia receptaculorum.

Tertio. De numero eorumdem.

ARTICULUS I.

Utrum animabus poſt mortem receptacula aſſignentur.

III. Sent. diſt. xxii. *quæſt.* ii. *art.* i. *quæſt.* ii. *in corp. III. P. quæſt.* lii. *art.* 2. *in corp. opuſc.* lx. *cap.* xviii. *& ſuper Epiſtol. ad Eph. cap.* 5. *lect.* iii.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod animabus poſt mortem receptacula non aſſignentur. Sicut enim dicit Boetius in Libro de hebdom. *Communis animi conceptio eſt apud ſapientes, incorporalia in loco non eſſe*: cui concordat quod Auguſtinus dicit in XII. ſuper Geneſ. ad litteram (ut ſup.) *Cito quidem reſponderim, ad corporalia loca animam non ferri, niſi cum aliquo corpore*. Sed anima ſeparata a corpore non habet aliquod corpus, ſicut ibidem Auguſtinus dicit. Ergo ridiculum eſt animabus ſeparatis aliqua receptacula aſſignare.

2. Præterea. Omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animæ ſeparatæ, ſicut & quælibet ſpirituales ſubſtantiæ, indifferenter ſe habent ad omnia loca: non enim poteſt dici, quod cum aliquibus corporibus con-

convenient, & cum aliis differanr, cum ab omnibus conditionibus corporalibus ſint penitus remotæ. Ergo eis determinata receptacula non ſunt aſſignanda.

3. Præterea. Animabus ſeparatis non aſſignatur aliquid poſt mortem niſi quod cædat in pœnam, vel præmium. Sed corporalis locus non poteſt eis eſſe in pœnam, vel in præmium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non ſunt eis aſſignanda certa receptacula.

Sed contra. Cælum empyreum locus corporalis eſt; & tamen ipſum factum mox ſanctis Angelis eſt repletum, ut Strabus dicit (in Gloſſa ſuper illud, *Creavit Deus cælum &c.*) Cum ergo Angeli ſint incorporei, ſicut & animæ ſeparatæ, videtur etiam quod ſeparatis animabus ſint certa receptacula aſſignanda. Ergo &c.

Præterea. Hoc patet per hoc quod Gregorius in IV. Dialog. (cap. xl.) narrat, animas poſt mortem ad diverſa loca corporalia eſſe deductas; ut patet de Paſcaſio, quem Germanus Capuanus Epiſcopus in balneis invenit, & de anima Theodorici Regis, quam (cap. xxx.) dicit ad gehennam fuiſſe perductam. Ergo animæ poſt mortem habent certa receptacula.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſtatim poſt mortem nullæ animæ deducantur ad cælos, vel ad infernum. Quia ſuper illud Pſalm. xxxvi. 10. *Adhuc puſillum, & non erit peccator*, dicit Gloſſa, quod ſancti liberantur in fine vitæ; poſt hanc tamen vitam non ibi erunt, ubi erunt ſancti, quibus dicetur: *Venite benedicti Patris mei*. Sed illi ſancti erunt in cælo. Ergo ſancti poſt hanc vitam non ſtatim aſcendunt ad cælum.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Enchir. (cap. cix.) quod tempus quod inter hominis mortem & ultimam reſurrectionem interpoſitum eſt, animas abditis receptaculis continet, ſicut unaquæque digna eſt requie, vel ærumna. Sed hæc abdita receptacula non poſſunt intelligi cælum, & infernus: quia in illis etiam poſt reſurrectionem ultimam animæ cum corporibus erunt: unde pro nihilo diſtingueret tempus ante reſurrectionem, & poſt reſurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno, nec in paradiſo uſque ad diem iudicii.

3. Præterea. Maior eſt gloria animæ quam gloria corporum. Sed ſimul omnibus redditur gloria corporum, ut ſit maior lætitia ſingulorum ex communi gaudio, ut patet Hebr. xi. ſuper illud, *Deo pro nobis aliquid melius providente &c.* ubi dicit Gloſſa: „Ut „in communi gaudio omnium maius fieret „gaudium ſingulorum." Ergo multo fortius & gloria animarum debet differri uſque ad finem, ut ſimul omnibus reddatur.

4. Præterea. Pœna, & præmium quæ per ſententiam iudicii redduntur, iudicium præcedere non debet. Sed ignis inferni, & gaudia paradiſi dabuntur hominibus per ſententiam Chriſti iudicantis in ultimo iudicio, ut patet Matth. xxv. Ergo ante diem iudicii nullus aſcendit ad cælum, vel deſcendit ad inferos.

Sed contra eſt quod dicitur II. Corinth. v. 1. (a) *Si terrena noſtra habitatio diſſolvatur, domum habemus non manufactam conſervatam in cælis*. Ergo diſſoluta carne homo habet manſionem quæ in cælis fuerit ei conſervata.

Præterea. Philip. 1. 23. dicit Apoſtolus: (b) *Cupio diſſolvi, & eſſe cum Chriſto:* ex quo ſic arguit Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxv.) *Qui ergo Chriſtum in cælo eſſe non dubitat, nec Pauli animam eſſe in cælo negat*. Sed non eſt negandum Chriſtum eſſe in cælo, cum ſit articulus fidei. Ergo nec dubitandum eſt animas ſanctorum ad cælos ferri. Quod etiam aliquæ animæ ad infernum deſcendant poſt mortem ſtatim, patet Luc. xvi. 22. *Mortuus eſt dives, & ſepultus eſt in inferno*.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod animæ in paradiſo, vel in inferno exiſtentes egredi non valeant. Auguſtinus enim dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xiii.) *Si rebus viventium intereſſent animæ mortuorum, ut de aliis taceam, meipſum pia mater nulla nocte desereret, quæ terra marique ſecuta eſt ut mecum viveret*: & ex hoc concludit quod animæ defunctorum rebus viventium non interſint. Sed intereſſe poſſent, ſi de ſuis receptaculis exirent. Ergo de ſuis receptaculis non exeunt.

2. Præterea. In Pſalm. xxvi. 4. dicitur: *Ut habitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ*: & Iob vii. 9. *Qui deſcendit ad in-*

(a) Vulgata: *Scimus enim quod ſi terreſtris domus noſtra huius habitationis diſſolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis*. (b) Ibid. *deſiderium habens diſſolvi*.

inferos, non aſcendet. Ergo tam boni quam mali a ſuis receptaculis non exeunt.

3. Præterea. Receptacula, ut eſt dictum, animabus poſt mortem dantur in præmium, vel in pœnam. Sed poſt mortem neque præmia ſanctorum minuuntur, neque pœnæ damnatorum. Ergo non exeunt de ſuis receptaculis.

Sed contra eſt quod dicit Hieronymus contra Vigilantium ſic eum alloquens: *Ais enim vel in ſinu Abrahæ, vel in loco refrigerii, vel ſubter aram Dei animas Apoſtolorum, & martyrum conſediſſe, nec poſſe ſuis tumulis*, (a) *cum voluerint, adeſſe præſentes: & ita tu Deo leges ponis, tu Apoſtolis vincula inicies, ut uſque ad diem iudicii teneantur cuſtodia, nec ſint cum Domino ſuo, de quibus ſcriptum eſt* (Apoc. cap. XIV. 4.) *Sequuntur agnum quocumque ierit*. Sed agnus ubique eſt. Ergo & hi qui cum agno ſunt, ubique eſſe credendi ſunt. Ridiculum ergo eſt dicere, quod animæ mortuorum a ſuis receptaculis non recedant.

Præterea. Hieronymus ibidem arguit ſic: *Cum diabolus, & dæmones toto vagentur orbe, & celeritate nimia ubique præſentes ſint; martyres poſt effuſionem ſanguinis ara operientur incluſi, & inde exire non poterunt?* Ex quo poteſt concludi non ſolum de bonis, ſed etiam de malis, quod ſua receptacula interdum exeant, cum non habeant maiorem damnationem quam dæmones, qui ubique diſcurrunt.

3. Præterea. Idem probari poteſt per Gregorium in IV. Dialog. ubi narrat de multis mortuis quod viventibus apparuerunt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod quamvis ſubſtantiæ ſpirituales ſecundum eſſe ſuum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus ſpiritualibus gubernantur, ut dicit Auguſtinus in III. de Trin. (cap. IV.) & Gregorius in IV. Dialog. (cap. V.) & ideo eſt quædam convenientia ſubſtantiarum ſpiritualium ad corporales ſubſtantias per congruentiam quamdam, ut ſcilicet dignioribus ſubſtantiis digniora corpora adaptentur: unde etiam Philoſophi ſecundum ordinem mobilium poſuerunt ordinem ſubſtantiarum ſeparatarum. Quamvis autem animabus poſt mortem non aſſignentur aliqua corpora, quorum ſint formæ, vel determinati motores; determinantur tamen eis quædam corporalia loca per congruentiam quamdam ſecundum gradus dignitatis eorum, in quibus ſunt quaſi in loco, eo modo quo incorporalia in loco eſſe poſſunt, ſecundum quod magis accedent ad primam ſubſtantiam (cui locus ſuperior per congruentiam deputatur) ſcilicet Deum, cuius ſedem cælum Scriptura eſſe denuntiat: & ideo animas quæ ſunt in participatione perfecta Divinitatis, in cælo eſſe ponimus; animas vero quæ a participatione huiuſmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non ſunt in loco modo aliquo noto nobis, & conſueto, ſecundum quod dicimus corpora proprie in loco eſſe; ſunt tamen in loco modo ſubſtantiis ſpiritualibus convenienti, qui nobis plene manifeſtum eſſe non poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt convenientia, vel ſimilitudo. Una quæ eſt per participationem eiuſdem qualitatis, ſicut calida ad invicem conveniunt; & talis convenientia incorporalium ad loca corporalia eſſe non poteſt. Alia per quamdam proportionalitatem, ſecundum quam in Scripturis metaphoræ corporalium ad ſpiritualia transferuntur, ut quod dicitur Deus eſſe ſol, quia eſt principium vitæ ſpiritualis, ſicut ſol vitæ corporalis; & ſecundum hanc convenientiam quædam animæ quibuſdam locis magis conveniunt, ſicut animæ ſpiritualiter illuminatæ cum corporibus luminoſis, animæ vero obtenebratæ per culpam cum locis tenebroſis.

Ad tertium dicendum, quod anima ſeparata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quæ conſervantur a ſuis locis; ſed ipſæ animæ ex hoc quod cognoſcunt ſe talibus locis deputari, ſibi gaudium ingerunt, vel mœrorem: & ſic locus cædit eis in pœnam, vel in præmium.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut in corporibus eſt gravitas, vel levitas, qua feruntur in locum ſuum, qui eſt finis motus ipſorum; ita etiam eſt in animabus meritum, vel demeritum, quibus perveniunt animæ ad præmium, vel pœnam, quæ ſunt fines actionum ipſarum: unde ſicut corpus per gravitatem, vel levitatem ſtatim fertur in locum ſuum, niſi prohibeatur; ita ſtatim animæ, ſoluto vinculo carnis, per quod in ſtatu viæ detinebantur, præmium conſequuntur,

(a) Hieronymus: & ubi voluerint.

Digitized by Google

tur, vel pœnam, niſi aliquid impediat; ſicut interdum impedit conſecutionem præmii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo ſequitur quod præmium differatur. Et quia locus deputatur animabus ſecundum congruentiam præmii, vel pœnæ, ſtatim ut anima a corpore abſolvitur, vel in infernum demergitur, vel cælum evolat, niſi impediatur aliquo reatu quo oportuit evolationem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturæ canonicæ manifeſte atteſtantur, & documenta ſanctorum patrum: unde contrarium pro hæreſi eſt habendum, ut patet IV. Dialog. (cap. XXVI.) & in Lib. de eccl. dogmatibus (cap. LXXVIII. & LXXIX.)

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa ſeipſam exponit: quod enim dicit, *Nondum erunt, ubi erunt ſancti &c.* ſtatim exponit ſubdens: *ideſt, non habebunt geminam ſtolam quam habebunt ſancti in reſurrectione.*

Ad ſecundum dicendum, quod inter illa abdita receptacula, de quibus Auguſtinus loquitur, etiam ſunt computandi infernus, & paradiſus, in quibus animæ aliquæ ante reſurrectionem continentur. Sed ideo diſtinguitur tempus ante reſurrectionem, & poſt, quia ante reſurrectionem ſunt ibi ſine corpore, poſt autem erunt cum corpore; & quia in aliquibus receptaculis nunc ſunt animæ in quibus poſt reſurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quod homines ſecundum corpora habent quamdam continuitatem ad invicem, quia ſecundum ea eſt verum quod dicitur Act. XVII. quod Deus (a) ex uno fecit omne hominum genus. Sed animas ſingillatim finxit: unde non eſt tanta congruentia, ut omnes homines ſimul glorificentur in anima, ſicut quod ſimul glorificentur in corpore. Et præterea gloria corporis non eſt ita eſſentialis ſicut gloria animæ: unde maius detrimentum eſſet ſanctis, ſi gloria animæ differretur, quam de hoc quod gloria corporis differtur; nec poſſet hoc detrimentum gloriæ recompenſari per ampliationem gaudii ſingulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum, quod eamdem obiectionem Gregorius in IV. Dialog. (cap. XXV.) proponit, & ſolvit. *Si*, inquit, *nunc in cælo ſunt animæ ſanctorum, quid eſt quod in die iudicii pro iuſtitiæ ſuæ retributione recipiunt?* Et reſpondet: *Hoc eis nimirum creſcit in iudicio, quod nunc animæ ſola ſui gloriæ retributione lætantur, poſtmodum vero etiam corporum beatitudine perfruentur, ut in ipſa quoque gaudeant, in qua dolores pro Domino, cruciatuſque pertulerunt.* Et eodem modo dicendum eſt de damnatis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod aliquem exire de inferno, vel paradiſo poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ut ſimpliciter inde exeat, ut iam eius locus non ſit paradiſus, vel infernus, & ſic nullus inferno, vel paradiſo finaliter deputatus inde exire poteſt, ut in ſequenti diſt. (quæſt. II. art. 3.) dicetur. Alio modo poteſt intelligi, ut exeat inde ad tempus; & in hoc diſtinguendum eſt, quid eis conveniat ſecundum legem naturæ, & quid eis conveniat ſecundum ordinem divinæ iuſtitiæ: quia, ut Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. XVI.) *alii ſunt humanarum limites rerum, alia ſunt divinarum ſigna virtutum; alia ſunt quæ naturaliter, alia quæ mirabiliter ſiunt.* Secundum ergo naturalem curſum animæ ſeparatæ receptaculis propriis deputatæ a converſatione viventium penitus ſegregantur. Non enim ſecundum curſum naturæ homines in mortali carne viventes ſubſtantiis ſeparatis immediate coniunguntur, cum omnis eorum cognitio a ſenſu oriatur; nec propter aliud a ſuis receptaculis eas exire conveniret, niſi ut rebus viventium intereſſent. Sed ſecundum diſpoſitionem divinæ providentiæ aliquando animæ ſeparatæ a ſuis receptaculis egreſſæ conſpectibus hominum præſentantur, ſicut Auguſtinus in prædicto Libro (eodem cap.) narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis viſibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi poteſt quod aliquando de damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum, & terrorem permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad ſuffragia expetenda quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa quæ in IV. Dialog. narrantur, patet. Sed hoc intereſt inter ſanctos & damnatos, quod ſancti, cum voluerint, apparere poſſunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim viventes ſancti in carne per donum gratiæ gratis datæ accipiunt ut ſanitates, & ſigna perficiant, quæ non niſi divina virtute mirabiliter fiunt (quæ quidem ſigna ab aliis hoc dono carentibus perfici non poſſunt) ita etiam non eſt inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua poteſtas animabus ſanctorum

(a) *Al.* ex limo.

ſtorum detur, per quam poſſunt mirabiliter apparere viventibus, cum volunt; quod alii non poſſunt, niſi interdum permiſſi.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus, ut per ſequentia patet, loquitur ſecundum communem curſum naturæ: nec tamen ſequitur quod etiam ſi mortui poſſunt, ut volunt, viventibus apparere, toties appareant quoties apparent in carne viventes: quia ſeparati a carne vel omnino conformantur divinæ voluntati, ita quod non liceat eis niſi quod ſecundum divinam diſpoſitionem congruere (*a*) intuentur; vel ita ſunt pœnis oppreſſi, ut de ſua miſeria magis doleant quam curent aliis apparere.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur quantum ad hoc quod nullus de paradiſo, vel inferno egreditur ſimpliciter, & non quod non egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (diſt. præc. art. ult. quæſt III. in corp.) ſecundum hoc locus animæ cedit in pœnam, vel præmium, quod anima afficiatur ex hoc quod tali loco deputatur vel gaudendo, vel dolendo. Hoc autem gaudium, ſive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima etiam quando extra loca prædicta fuerit; ſicut Pontifici cum datur pro honore ut in cathedra ſedeat in Eccleſia, non minuitur gloria quando a cathedra recedit: quia etiam ſi actu ibi non ſedeat, locus tamen ille ſibi deputatus eſt.

Ad ea etiam quæ contra obiiciuntur reſponderi oportet: ad quorum primum dicitur, quod Hieronymus loquitur de Apoſtolis, & martyribus ſecundum hoc quod eis accreſcit ex poteſtate gloriæ, & non ſecundum quod eis congruit ex debito naturæ. Quod autem dicit, eos ubique eſſe, non eſt intelligendum quod ſimul ſint in pluribus locis, aut ubique; ſed quia eſſe poſſunt ubi volunt.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt ſimile dæmonibus, & Angelis, & animabus ſanctorum, & damnatorum. Angeli enim boni, & mali hoc officium ſortiuntur ut hominibus præſint vel ad cuſtodiam, vel ad exercitium; quod de animabus hominum dici non poteſt. Sed tamen ſecundum poteſtatem gloriæ animabus ſanctorum hoc congruit quod poſſunt eſſe ubi voluerint: & hoc eſt quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animæ ſanctorum, vel damnatorum præſentialiter adſint ubi apparent; non tamen credendum eſt hoc ſemper accidere. Aliquando enim huiuſmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo, vel in vigilando operatione bonorum, vel malorum ſpirituum ad inſtructionem, vel deſtructionem viventium: ſicut etiam vivi homines quando aliis apparent, & eis multa dicunt in ſomniis, cum tamen conſtet eos non eſſe præſentes, ſicut Auguſtinus per multa exempla probat in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. x. xi. & xii.)

ARTICULUS II.

Utrum limbus inferni ſit idem quod ſinus Abrahæ.

III. Sentent. diſt. xxii. *quæſt.* i. *art.* i. *quæſtiunc.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod limbus inferni non ſit idem quod ſinus Abrahæ. Sicut enim dicit Auguſtinus XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xxxiii.) *Nondum inveni inferos* (*b*) *alicubi in bono poſuiſſe Scripturam*. Sed ſinus Abrahæ in bono accipitur, ut ibidem ſubiungit Auguſtinus ſic dicens: *Non in bono* (*c*) *accipiendum ſinum Abrahæ, & illam requiem quo ab Angelis pius pauper* (*d*) *ſublatus eſt, neſcio utrum quiſquam poſſit audire*. Ergo ſinus Abrahæ non eſt idem quod limbus inferni.

2. Præterea. In inferno exiſtentes non vident Deum. Sed in ſinu Abrahæ videtur Deus, ut patet per Auguſtinum, IX. Libr. Confeſs. (cap. xxxi.) qui loquens de Nebridio dicit: *Quidquid illic eſt quod ſinus Abraham vocatur, ibi Nebridius meus vivit:* & infra: *Iam non ponit aures ad os meum, ſed ſpirituale os ad fontem tuum, & bibit quantum poteſt ſapientiam pro aviditate ſua ſine fine felix*. Ergo ſinus Abrahæ non eſt idem quod limbus inferni.

3. Præterea. Eccleſia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut Angeli animam defuncti in ſinum Abrahæ deferant. Ergo videtur quod ſinus Abrahæ non ſit idem quod limbus.

Sed contra. Sinus Abrahæ dicitur ubi mendicus Lazarus ductus eſt. Sed ductus eſt ad infernum, ut dicit Gloſſa Iob xxx. ſuper illud, *Ubi conſtituta domus Dei viventis:*

(a) *Ita etiam mſ. Supplementum vero quæſt.* lxix. *art.* 3. *ad* 1. invenitur. (b) Al. *alicui*. (c) Al. *accipiendo*. (d) Al. *ablata*.

tis: (*a*) „ Infernus domus erat omnium „ viventium ante adventum Chriſti. " Ergo ſinus Abrahæ idem eſt quod limbus.

Præterea. Geneſ. xliv. 29. dicit Iacob filiis ſuis: *Deducetis canos meos* (*b*) *cum dolore ad inferos*. Ergo Iacob ſciebat in morte ſua ſe ad inferos transferendum: ergo & eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit poſt mortem: & ita ſinus Abrahæ videtur eſſe aliqua pars inferni.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod limbus inferni ſit idem quod infernus damnatorum. Chriſtus enim dicitur infernum momordiſſe, non abſorbuiſſe, quia aliquos extraxit inde, non autem omnes. Non autem diceretur momordiſſe infernum, ſi illi quos liberavit, non fuiſſent pars multitudinis in inferno contentæ. Ergo cum illi quos liberavit, in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo, & inferno: ergo limbus eſt idem quod infernus, vel pars inferni.

2. Præterea. Chriſtus dicitur in ſymbolo deſcendiſſe ad infernum. Sed non deſcendit niſi ad limbum patrum. Ergo limbus patrum eſt idem quod infernus.

3. Præterea. Iob xxvii. dicitur: *In profundiſſimum inferni* (*c*) *deſcendent omnia mea*. Sed Iob, cum eſſet vir ſanctus, & iuſtus, ad limbum deſcendit. Ergo limbus eſt idem quod profundiſſimum inferni.

Sed contra. In inferno nulla eſt redemptio. Sed a limbo ſancti fuerunt redempti. Ergo limbus non eſt idem quod infernus.

Præterea. Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xiii.) *Quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos eſſe credamus, non video*. Sed anima Lazari ad limbum deſcendit. Ergo limbus non eſt idem quod infernus.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod limbus puerorum ſit idem quod limbus patrum. Pœna enim debet reſpondere culpæ. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo patres, & pueri, ſcilicet pro culpa originali. Ergo idem debet eſſe utrorumque locus pœnæ.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Enchir. (cap. xciii.) *Mitiſſima eſt pœna puerorum qui cum ſolo originali decedunt*. Sed nulla eſt mitior pœna ea quam ſancti patres habebant. Ergo idem eſt locus pœnæ utrorumque.

Sed contra. Sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, & æterna in inferno; ita & originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo patrum, & æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus, & purgatorium non ſunt idem, videtur quod nec limbus puerorum, & limbus patrum ſint idem.

Utrum autem infernus, & purgatorii locus ſint idem, quæſitum eſt ſupra diſt. xxi. (quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. ii. in corp.)

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod animæ hominum poſt mortem ad quietem pervenire non poſſunt niſi merito fidei: quia *accedentem ad Deum oportet credere*: Hebr. xi. 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus ſe a cœtu infidelium ſegregavit, & ſpeciale ſignum fidei accepit: & ideo requies illa quæ hominibus poſt mortem datur, ſinus Abrahæ dicitur, ut patet per Auguſtinum XI. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xxxiv.) Sed animæ ſanctorum poſt mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt: quia poſt Chriſti adventum habent plenam quietem, divina viſione perfruentes; ſed ante Chriſti adventum habebant quidem quietem per immunitatem pœnæ, ſed non habebant quietem deſiderii per conſecutionem finis. Et ideo ſtatus ſanctorum ante Chriſti adventum poteſt conſiderari & ſecundum id quod habebat de requie, & ſic dicitur ſinus Abrahæ; poteſt etiam conſiderari quantum ad id quod eis de requie deerat, & ſic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni, & ſinus Abrahæ fuerunt ante Chriſti adventum unum per accidens, & non per ſe: & ideo nihil prohibet poſt Chriſti adventum eſſe ſinum Abrahæ omnino diverſum a limbo: quia ea quæ ſunt unum per accidens, ſeparari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono ſtatus ſanctorum patrum, ſinus Abrahæ dicebatur; ſed quantum ad id quod habebat (*d*) de defectu, dicebatur infernus: & ſic nec ſinus Abrahæ in malum accipitur, nec infernus in bonum; quamvis quodammodo ſint unum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut requies

(a) *Addit Nicolai* dicit enim. (b) Vulgata, *mærore*. (c) Al. *deſcendat anima mea*. (d) *Al.* defectum.

Digitized by Google

quies ſanctorum patrum ante Chriſti adventum dicebatur ſinus Abrahæ, ita & poſt Chriſti adventum, ſed diverſimode: quia enim ante Chriſti adventum ſanctorum requies habebat defectum requiei adiunctum, dicebatur idem infernus, & ſinus Abrahæ, unde ibi non videbatur Deus; ſed quia poſt Chriſti adventum ſanctorum requies eſt completa, cum Deum videant, talis requies dicitur ſinus Abrahæ, & nullo modo infernus: & ad hunc ſinum Abrahæ Eccleſia orat fideles perduci.

Unde patet reſponſio ad tertium: & ſic eſt intelligenda quædam Gloſſa quæ habetur Lucæ XVI. ſuper illud, *Factum eſt ut moreretur mendicus &c.* quæ ſic dicit: „ Sinus Abrahæ eſt requies beatorum pauperum, quorum eſt regnum cælorum. “

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod receptacula animarum poſt mortem dupliciter diſtingui poſſunt, aut ſecundum ſitum, aut ſecundum locorum qualitatem, prout ſcilicet in aliquibus locis pœnas, vel præmia recipiunt animæ. Si ergo conſideretur limbus patrum, & infernus ſecundum locorum qualitatem prædictam, ſic non eſt dubium quod diſtinguuntur: tum quia in inferno eſt pœna ſenſibilis, quæ in limbo patrum non erat: tum etiam quia in inferno eſt pœna æterna; ſed in limbo patrum detinebantur ſancti temporaliter tantum. Sed ſi conſiderentur quantum ad ſitum loci, ſic probabile eſt quod idem locus, vel quaſi continuus, ſit infernus, & limbus; ita tamen quod quædam ſuperior pars inferni limbus patrum dicatur. Exiſtentes enim in inferno ſecundum diverſitatem culpæ diverſam ſortiuntur & pœnam; & ideo ſecundum quod gravioribus peccatis etiam irretiuntur damnati, ſecundum hoc obſcuriorem, & profundiorem locum obtinent in inferno: unde ſancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpæ, ſupremum, & minus tenebroſum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum hoc quod infernus, & limbus ſunt idem quantum ad ſitum, dicitur Chriſtus infernum momordiſſe, & in infernum deſcendiſſe, quando patres a limbo eripuit ſuo deſcenſu.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum. Ad tertium dicendum, quod Iob non deſcendit ad infernum damnatorum, ſed in limbum patrum; qui quidem dicitur profundiſſimus locus, non quidem reſpectu locorum pœnalium, ſed in comparatione ad alia loca, quia ſub eodem includitur omnis locus pœnarum. Vel dicendum, ſicut Auguſtinus ſolvit XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XXXIII.) de Iacob ſic dicens: *Illud quod Iacob dicit ad filios ſuos: Deducetis ſenectutem meam cum triſtitia ad inferos: videtur hoc magis timuiſſe, ne nimia triſtitia ſic perturbaretur, ne ad requiem beatorum iret, ſed ad inferos peccatorum.* Et ſimiliter poteſt exponi verbum Iob eadem ratione, ut ſit verbum magis timentis quam aſſerentis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod limbus patrum, & limbus puerorum abſque dubio differunt ſecundum qualitatem præmii, vel pœnæ: pueris enim non adeſt ſpes beatæ vitæ, quæ patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei, & gratiæ refulgebat. Sed quantum ad ſitum probabiliter creditur utrorumque idem locus fuiſſe; niſi quod requies beatorum adhuc erat in ſuperiori loco quam limbus puerorum, ſicut de limbo, & inferno dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo ſe habebant patres, & pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat, ſecundum quod erat infectiva perſonæ, remanebat tamen impedimentum ex parte naturæ, pro qua nondum (a) fuerat plenarie ſatisfactum. Sed in pueris eſt impedimentum & ex parte perſonæ, & ex parte naturæ; & ideo pueris, & patribus diverſa receptacula aſſignantur.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de pœnis quæ debentur alicui ratione perſonæ ſuæ, inter quos mitiſſimam pœnam habent qui ſolo originali peccato gravantur; ſed adhuc eſt mitior pœna eorum quos non impedit a perceptione gloriæ defectus perſonæ, ſed ſolus defectus naturæ, ut ipſa dilatio gloriæ quædam pœna dicatur.

ARTICULUS III.

Utrum debeant tot receptacula diſtingui.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non debeant tot receptacula di-

(a) Al. fuit.

diſtingui. Sicut enim receptacula debentur animabus poſt mortem pro peccato, ita & pro merito. Sed ratione meriti non debetur niſi unum tantum receptaculum, ſcilicet paradiſus. Ergo nec ratione peccatorum debetur niſi unum receptaculum.

2. Præterea. Receptacula aſſignantur animabus poſt mortem ratione meritorum, vel demeritorum. Sed non eſt locus in quo merentur, vel demerentur. Ergo unum tantum receptaculum debet eis aſſignari poſt mortem.

3. Præterea. Loca pœnalia debent reſpondere ipſis culpis. Sed non ſunt niſi tria genera culparum, ſcilicet originalis, venialis, & mortalis. Ergo non debent eſſe niſi tria receptacula pœnalia.

4. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe multo plura quam aſſignentur. Aer enim iſte caliginoſus eſt dæmonum carcer, ut patet II. Petr. II. nec tamen computatur inter quinque receptacula, quæ a quibuſdam aſſignantur. Ergo ſunt plura receptacula quam quinque.

5. Præterea. Alius eſt paradiſus terreſtris, & alius paradiſus cæleſtis. Sed quidam poſt ſtatum huius vitæ ad paradiſum terreſtrem ſunt tranſlati, ficut de Enoch, & Elia dicitur. Cum ergo paradiſus terreſtris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod ſint plura quam quinque.

6. Præterea. Cuilibet ſtatui peccantium debet aliquis (*b*) locus pœnalis reſpondere. Sed ſi ponatur aliquis in originali peccato decedere cum ſolo veniali peccato, nullum receptaculorum aſſignatorum ei competet: conſtat enim quod in paradiſo non eſſet, cum gratia careret, ſed eadem ratione nec in limbo patrum; ſimiliter nec in limbo puerorum, cum in limbo puerorum non ſit pœna ſenſibilis, quæ tali debetur ratione venialis peccati; ſimiliter nec in purgatorio, quia ibi non eſt niſi pœna temporalis, huic autem debetur pœna perpetua; ſimiliter nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato caret. Ergo oportet ponere ſextum receptaculum.

7. Præterea. Diverſæ ſunt quantitates præmiorum, & pœnarum ſecundum differentias culparum, & meritorum. Sed infiniti ſunt gradus culparum, & meritorum. Ergo infinita debent diſtingui receptacula, in quibus puniantur, vel præmientur poſt mortem.

8. Præterea. Animæ quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet in IV. Dial. Sed peccaverunt in loco, in quo nos habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula, & præcipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis ſuis puniantur, ut ſupra diſt. xv. dixit Magiſter.

9. Præterea. Sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua pro quibus ſunt digni pœna, ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona, pro quibus eſſent digni præmio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus aſſignatur aliquod receptaculum, in quo puniuntur antequam præmia conſequantur, ſcilicet purgatorium. Ergo & eadem ratione e contrario debet eſſe de illis qui in mortali peccato decedunt cum bonis operibus aliquibus.

10. Præterea. Sicut patres retardabantur a plena gloria animæ ante Chriſti adventum, ita & nunc a gloria corporis. Ergo ſicut diſtinguitur receptaculum ſanctorum ante Chriſti adventum ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet receptaculum nunc diſtingui ab eo in quo recipientur poſt reſurrectionem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod receptacula animarum diſtinguuntur ſecundum diverſos ſtatus earum. Anima autem coniuncta mortali corpori habet ſtatum merendi, ſed exuta corpore eſt in ſtatu recipiendi pro meritis bonum, vel malum. Ergo poſt mortem vel eſt in ſtatu recipientis finale præmium, vel eſt in ſtatu quo impeditur ab illo. Si autem eſt in ſtatu recipientis finalem retributionem, hoc eſt dupliciter: vel quantum ad bonum, & ſic eſt paradiſus; vel quantum ad malum, & ſic ratione actualis culpæ eſt infernus, ratione autem originalis eſt limbus puerorum. Si autem eſt in ſtatu quo impeditur a finali retributione conſequenda; vel hoc eſt propter defectum perſonæ, & ſic eſt purgatorium, in quo detinentur animæ, ne ſtatim præmium conſequantur propter peccata quæ commiſerunt; vel propter defectum naturæ, & ſic eſt limbus patrum, in quo detinebantur patres a conſecutione gloriæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum: quod bonum contingit uno modo, ſed malum multifarie, ſicut patet per Dionyſium IV. cap. de divin. Nomin. & per Philoſophum in II. Ethic. (cap. v. vel VII.) & propter hoc non eſt inconveniens, ſi locus bonæ retributionis eſt unus, loca vero pœnarum ſunt plura.

Ad

(a) *Al. dec. locus.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſtatus merendi, vel demerendi eſt unus ſtatus, cum eiuſdem ſit poſſe mereri, & demereri: & ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, ſunt ſtatus diverſi: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali poteſt aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet, vel ratione perſonæ, vel ratione naturæ tantum: & ideo illi culpæ reſpondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quod aer iſte caliginoſus non aſſignatur dæmonibus quaſi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, ſed quaſi competens officio eorum, inquantum deputantur nobis ad exercitium: & ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur: primo enim deputatur eis ignis inferni, ut (*a*) patet Matth. xxv.

Ad quintum dicendum, quod paradiſus terreſtris pertinet magis ad ſtatum viatoris quam ad ſtatum recipientis pro meritis: & ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad ſextum dicendum, quod illa poſitio eſt impoſſibilis, ut in diſt. 11. dictum eſt; ſi tamen eſſet poſſibilis, talis in inferno puniretur in æternum. Quod enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter punıatur, accidit ei inquantum gratiam habet adiunctam: unde ſi adiungatur mortali, quia eſt ſine gratia, pœna æterna punietur in inferno. Et quia iſte qui cum originali peccato decedit, habet veniale ſine gratia, non eſt inconveniens, ſi ponitur æternaliter puniri.

Ad ſeptimum dicendum, quod diverſitas graduum in pœnis, vel præmiis non diverſificat ſtatum, ſecundum cuius diverſitatem receptacula diſtinguuntur: & ideo ratio non ſequitur.

Ad octavum dicendum, quod hoc quod animæ ſeparatæ aliquando in loco noſtræ habitationis puniuntur, non propter hoc eſt quod locus iſte ſit proprius locus pœnarum; ſed hoc fit ad noſtram inſtructionem, ut earum pœnas videntes retrahamur a culpis. Quod autem animæ exiſtentes in carne hic puniuntur pro peccatis, non pertinet ad propoſitum: quia talis pœna non trahit hominem extra ſtatum merentis, vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis quæ debentur animæ poſt ſtatum meriti, vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quod malum non poteſt eſſe pure abſque omni commixtione boni, ſicut bonum ſummum eſt abſque omni commixtione mali: & ideo illi qui ad beatitudinem, quæ ſummum bonum eſt, transferendi ſunt, debent eſſe ab omni mali purgati: & propter hoc oportet eſſe locum in quo tales purgentur, ſi hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; & ideo non eſt ſimile: quia in inferno exiſtentes præmium bonorum ſuorum recipere poſſunt inquantum bona præterita eis valent ad mitigationem pœnæ.

Ad decimum dicendum, quod in gloria animæ conſiſtit præmium eſſentiale; ſed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota conſiſtit in anima quaſi originaliter: & ideo carentia gloriæ animæ diverſificat ſtatum, non autem carentia gloriæ corporis: & propter hoc etiam idem locus, ſcilicet cælum empyreum, debetur animabus ſanctis exutis a corpore, & coniunctis corporibus glorioſis; non autem idem locus debetur animabus patrum ante perceptionem gloriæ animæ, & poſt perceptionem ipſius.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de ſuffragiis mortuorum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum ſuffragia quæ per unum fiunt, alii prodeſſe poſſint.
Secundo. Quibus proſint.
Tertio. Quæ ſuffragia proſint.
Quarto. Quantum proſint.

ARTICULUS I.

Utrum ſuffragia per unum facta alii prodeſſe poſſint.

Quol. 11. *art.* 16.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia per unum facta alii prodeſſe non poſſint. Gal. vi. 6. *Quæ enim ſeminaverit homo, hæc & metet*. Sed ſi unus ex ſuffragiis alterius fructum conſequeretur, meteret ab aliis ſeminata. Ergo ex ſuffragiis aliorum nullus fructum conſequitur.

2. Præterea. Ad iuſtitiam Dei pertinet ut unicuique retribuatur pro meritis: unde Pſal. lxi. 13. *Tu reddes unicuique ſecundum opera ſua*. Sed iuſtitiam Dei deficere impoſſibile eſt. Ergo impoſſibile eſt quod unus ex operibus alterius iuvetur.

3. Præ-

b) *Al. deeſt* patet.

3. Præterea. Secundum eamdem rationem eſt opus meritorium, & laudabile, (*a*) ſcilicet inquantum eſt voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius poteſt eſſe alteri meritorium, & fructuoſum.

4. Præterea. Ad divinam iuſtitiam pertinet ſimiliter bona reddere pro bonis, & mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius, immo, ut dicitur Ezech. XVIII. 20. *anima quæ peccaverit, ipſa morietur*. Ergo nec unus iuvatur per bona alterius.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſal. CXVIII. 64. *Particeps ego ſum omnium timentium te &c.*

Præterea. Omnes fideles per caritatem uniti ſunt unius corporis Eccleſiæ membra. Sed unum membrum iuvatur per alterum. Ergo & unus homo poteſt ex meritis alterius iuvari.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod mortui non poſſunt iuvari ex operibus vivorum. Primo per hoc quod dicit Apoſtolus II. Corinth. V. *Omnes nos oportet manifeſtari ante tribunal Chriſti, ut recipiat unuſquiſque propria corporis* (*b*) *quæ geſſit*. Ergo ex his quæ poſt mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accreſcere poterit ex aliquibus operibus.

2. Præterea. Hoc idem videtur ex hoc quod habetur Apocal. XIV. 13. *Beati mortui qui in Domino moriuntur*: & ſubdit: *Opera enim illorum ſequuntur illos*.

4. Præterea. Proficere ex aliquo opere (*c*) eſt ſolum in via exiſtentis. Sed homines poſt mortem iam non ſunt viatores, quia de eis hoc intelligitur quod legitur (Iob XIX. 8.) *Semitam meam circumſepſit, & tranſire non poſſum*. Ergo mortui de ſuffragiis alicuius iuvari non poſsunt.

5. Præterea. Nullus iuvatur ex opere alterius, niſi ſit aliqua vitæ communicatio inter eos. Sed nulla communicatio eſt mortuorum ad vivos, ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (cap. XI.) Ergo ſuffragia vivorum mortuis non proſunt.

Sed contra eſt quod habetur II. Mach. XII. 46. *Sancta, & ſalubris eſt cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis ſolvantur*. Sed hoc eſſet inutile niſi eos iuvaret. Ergo ſuffragia vivorum mortuis proſunt.

Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. I.) *Non parva eſt univerſæ Eccleſiæ, quæ in hac conſuetudine claret, auctoritas, ut in precibus ſacerdotis quæ Domino Deo ad eius altare funduntur, locum ſuum etiam habeat commendatio mortuorum*. Quæ quidem conſuetudo ab ipſis Apoſtolis inchoavit, ut dicit Damaſcenus in quodam ſermone de ſuffragiis mortuorum ſic dicens: *Myſteriorum conſcii diſcipuli Salvatoris, & ſacri Apoſtoli in tremendis, & vivificis myſteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, ſanxerunt*. Quod etiam patet per Dionyſium in ult. cap. cæle. Hierar. ubi ritum commemorat quo in primitiva Eccleſia pro mortuis orabatur, ubi etiam Dionyſius aſſerit ſuffragia vivorum mortuis prodeſſe. Ergo hoc indubitanter credendum eſt.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſuffragia per peccatores facta mortuis non proſint. Quia, ut dicitur Ioan. IX. 31. *Peccatores Deus non exaudit*. Sed ſi orationes eorum prodeſſent illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo ſuffragia per eos facta mortuis non proſunt.

2. Præterea. Gregorius in paſtorali (par. 1. cap. X.) dicit: *Cum is qui diſplicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur*. Sed quilibet peccator Deo diſplicet. Ergo per peccatorum ſuffragia Deus ad miſericordiam non (*d*) flectitur; & ita alia ſuffragia non proſunt.

3. Præterea. Opus alicuius magis videtur eſſe fructuoſum facienti quam alteri. Sed peccator per opera ſua nihil meretur ſibi. Ergo multo minus poteſt alteri mereri.

3. Præterea. Omne opus meritorium oportet eſſet vivificatum, ideſt caritate informatum. Sed opera per peccatores facta, ſunt mortua. Ergo non poſſunt per ea iuvari mortui pro quibus fiunt.

5. Sed contra eſt quod nullus poteſt ſcire pro certo de altero, utrum ſit in ſtatu culpæ, vel gratiæ. Si ergo illa tantum ſuffragia prodeſſent quæ fiunt per eos qui ſunt in gratia, non poſſet homo ſcire per quos ſuffragia conquireret ſuis defunctis; & ita multi a ſuffragiis procurandis retraherentur.

Præterea. Sicut Auguſtinus dicit in littera, ſecundum hoc iuvatur aliquis mortuus ex ſuffragiis, ſecundum quod dum viveret, meruit ut iuvaretur poſt mortem. Ergo valor ſuffragiorum menſuratur ſecundum conditio-

(a) *Al.* quia ſcilicet. *Nicolai retinens* quia, *ſupplendum cenſet* meritorium, & laudabile dici debet. (b) Vulgata *prout*. (c) *Al.* eſt ſolum via exeuntis. (d) *Al.* reflectitur.

ditiones eius pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos, vel per malos fiant.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod ſuffragia quæ a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non proſint. Quia ſi aliquis pro altero debitum ſolveret, ſecundum humanam iuſtitiam, ipſe a debito proprio non abſolveretur. Ergo per hoc quod aliquis ſuffragia faciens debitum ſolvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non abſolvitur.

2. Præterea. Unuſquiſque debet quod facit, facere meliori modo quo poteſt. Sed melius eſt iuvare duos quam unum. Si ergo qui per ſuffragia debitum mortui ſolvit, a proprio debito liberatur, videtur quod numquam deberet aliquis pro ſeipſo ſatisfacere, ſed ſemper pro alio.

3. Præterea. Si ſatisfactio alicuius pro alio ſatisfacientis æqualiter prodeſſet ſibi ut ei pro quo ſatisfacit, eadem ratione æqualiter valebit & tertio, ſi pro eodem ſatisfacit ſimul, ſimiliter & quarto, & ſic deinceps. Ergo unus poſſet una ſatisfactione pro omnibus ſatisfacere; quod eſt abſurdum.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſal. xxxiv. *Oratio mea in ſinu meo convertetur*. Ergo eadem ratione & ſuffragia quæ pro aliis fiunt, facientibus proſunt.

Præterea. Damaſcenus dicit in ſermone de his qui in fide dormierunt: *Quemadmodum unguento, vel alio oleo ſancto circumlinire volens infirmum, primo ille ſcilicet participat unctionem, deinde ſic perungit laborantem; ſic quicumque pro proximi ſalute agonizat, primum ſibi ipſi prodeſt, deinde proximo*. Et ſic habetur propoſitum.

SOLUTIO I.

*Reſ*pondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod actus noſter ad duo valere poteſt. Primo ad aliquem ſtatum acquirendum, ſicut per opus meritorium homo acquirit ſtatum beatitudinis. Secundo (*a*) ad aliquid conſequens ſtatum accidentalem, vel dimiſſionem pœnæ. Ad utrumque autem horum actus noſter dupliciter valere poteſt: uno modo per viam meriti, alio modo per viam orationis. Et eſt differentia inter iſtas duas vias, ut in xv. diſt. dictum eſt: quia meritum innititur iuſtitiæ; ſed orans impetrat petitum ex ſola liberalitate eius qui oratur. Dicendum ergo, quod opus unius nullo modo poteſt alteri valere ad ſtatum conſequendum per viam meriti, ut ſcilicet ex his quæ ego facio, aliquis mereatur vitam æternam: quia ſors gloriæ (*b*) redditur ſecundum menſuram accipientis. Unuſquiſque autem ex ſuo actu diſponitur, & non ex alieno: & dico diſpoſitionem dignitatis ad præmium. Sed per viam orationis etiam quantum ad ſtatum conſequendum, opus unius alteri, dum eſt in via, valere poteſt, ſicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam. Cum enim impetratio orationis ſit ſecundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis ſe poteſt extendere quæ poteſtati divinæ ſubſunt (*c*) ordinate. Sed quantum ad aliquid quod eſt conſequens, vel acceſſorium ad ſtatum, opus unius poteſt valere alteri non ſolum per viam orationis, ſed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit. Vel propter communicantiam in radice operis, quæ eſt caritas in operibus meritoriis: & ideo omnes qui invicem caritate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, tamen ſecundum menſuram ſtatus uniuſcuiuſque, quia etiam in patria unuſquiſque de bonis gaudebit alterius: & inde eſt quod articulus fidei ponitur Sanctorum communio. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera ſpecialiter ad hoc facit ut talibus proſint: unde iſta opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quaſi eis a faciente collata: unde poſſunt eis valere vel ad impletionem ſatisfactionis, vel ad quidquid huiuſmodi, quod ſtatum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quod meſſio illa eſt perceptio vitæ æternæ, ſicut habetur Ioan. iv. 36. *Et qui metit .... fructum congregat in vitam æternam*. Sors autem vitæ æternæ non datur alicui niſi pro operibus propriis: quia etiam ſi aliquis alteri impetret ut ad vitam æternam perveniat, numquam tamen hoc fit niſi mediantibus operibus propriis, dum ſcilicet precibus alicuius gratia alicui datur, per quam meretur vitam æternam.

Ad ſecundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur eius pro quo fit: & ſimiliter opus quod eſt eius qui mecum eſt unum, eſt quodammodo & meum: unde non eſt contra divinam iuſtitiam, ſi unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui eſt

(a) *Al. Forte* ad aliquid accidentale (*vel* acceſſorium) conſequens ſtatum: ut dimiſſionem (*vel* diminutionem) pœnæ. (b) *Al.* reddit menſuram. (c) *Nicolai* ordinata.

eſt unum ſecum caritate, vel ab operibus pro ſe factis. Hoc etiam ſecundum humanam iuſtitiam contingit, ut ſatisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui niſi ſecundum ordinem eius ad actum: unde laus eſt ad aliquid, ut dicitur in I. Ethic. (cap. XII. vel XVIII.) Et quia ex opere alterius nullus efficitur, vel oſtenditur bene diſpoſitus, vel male ad aliquid, inde eſt quod nullus laudatur ex operibus alterius, niſi per accidens, ſecundum quod ipſe eſt aliquo modo illorum operum cauſa, auxilium, vel conſilium præbendo, vel inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus eſt meritorium alicui non ſolum conſiderata eius diſpoſitione, ſed etiam quantum ad aliquid conſequens diſpoſitionem, vel ſtatum eius, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod auferre alicui quod ſibi debetur, hoc directe iuſtitiæ repugnat; ſed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non eſt iuſtitiæ contrarium, ſed iuſtitiæ metas excedit, eſt enim liberalitatis. Non autem poſſet aliquis lædi ex malis alterius, niſi aliquid ei de ſuo ſubtraheretur: & ideo non ita contingit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, ſicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod caritas, quæ eſt vinculum uniens membra Eccleſiæ, non ſolum ad vivos ſe extendit, ſed etiam ad mortuos qui in caritate decedunt: caritas enim vita corporis non finitur: I. Corinth. XIII. 8. *Caritas numquam excidit*. Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt: & ideo intentio viventium ad eos dirigi poteſt; & ſic ſuffragia vivorum dupliciter mortuis proſunt, ſicut & vivis, & propter caritatis unionem, & propter intentionem ad eos directam. Non tamen ſic eis valere credenda ſunt vivorum ſuffragia, ut ſtatus eorum mutetur de miſeria in felicitatem, vel e converſo; ſed valent ad diminutionem pœnæ, vel aliquid huiuſmodi, quod ſtatum mortui non tranſmutat.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut hæc ei valerent poſt mortem: & ideo ſi poſt hanc vitam eis iuvatur, nihilominus hoc procedit ex his quæ in corpore geſſit. Vel dicendum ſecundum Ioannem Damaſcenum in ſermone prædicto, quod hoc eſt intelligendum quantum ad retributionem quæ fiet in finali iudicio, quæ erit æternæ gloriæ, vel æternæ miſeriæ, in qua quilibet recipiet ſolum ſecundum quod ipſe in corpore geſſit. Interim autem iuvari poſſunt vivorum ſuffragiis.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritas illa expreſſe loquitur de ſequela æternæ retributionis, quod patet ex hoc quod præmittitur: *Beati mortui qui in Domino moriuntur*. Vel dicendum, quod opera pro eis facta ſunt & quodammodo eorum, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis animæ poſt mortem non ſint ſimpliciter in ſtatu viæ, tamen quantum ad aliquid adhuc ſunt in via, inquantum ſcilicet eorum progreſſus adhuc retardatur ab ultima retributione: ideo ſimpliciter eorum via eſt circumſepta, ut non poſſint ulterius tranſmutari ſecundum ſtatum felicitatis, & miſeriæ; ſed quantum ad hoc non eſt circumſepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, poſſint ab aliis iuvari, quia ſecundum hoc adhuc ſunt in via.

Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philoſophus loquitur, non poſſit eſſe mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem ſunt; poteſt tamen eſſe eorum communicatio quantum ad opera ſpiritualis vitæ, quæ eſt per caritatem ad Deum, cui mortuorum ſpiritus vivunt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in ſuffragiis quæ fiunt per malos, duo poſſunt conſiderari. Primo ipſum opus operatum, ſicut ſacrificium altaris: & quia noſtra ſacramenta ex ſeipſis efficaciam habent abſque opere operantis, quam æqualiter explent per quoſcumque fiant, quantum ad hoc ſuffragia per malos facta defunctis proſunt. Alio modo quantum ad opus operantis; & ſic diſtinguendum eſt. Quia operatio peccatoris ſuffragia facientis poteſt uno modo conſiderari, ut eſt eius; & ſic nullo modo meritoria eſſe poteſt nec ſibi, nec alii: alio modo, inquantum eſt alterius, quod dupliciter contingit. Uno modo inquantum peccator ſuffragia faciens gerit perſonam totius Eccleſiæ, ſicut ſacerdos eum dicit in Eccleſia exequias mortuorum: & quia ille intelligitur facere cuius nomine, vel vice fit, ut patet per Dionyſium in XIII. cap. cæl. Hier. inde eſt quod ſuffragia talis ſacerdotis,

tis, quamvis ſit peccator, pro defunctis proſunt. Alio modo quando agit ut inſtrumentum alterius: opus enim (a) miniſtri eſt magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut inſtrumentum alterius, non ſit in ſtatu merendi, actio tamen eius poteſt eſſe meritoria ratione principalis agentis, ſicut ſi ſervus in peccato exiſtens quodcumque opus miſericordiæ facit ex præcepto domini ſui caritatem habentis. Unde ſi aliquis in caritate decedens præcipiat ſibi ſuffragia fieri, vel alius præcipiat caritatem habens, illa ſuffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiant, in peccato exiſtant. Magis tamen valerent, ſi in caritate eſſent, quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria eſſent.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non eſt peccatoris, ſed alterius: & ideo ſecundum hoc digna eſt ut a Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, ſcilicet quando peccatores petunt aliquid Deo acceptum: non enim iuſtis ſolis, ſed etiam peccatoribus Deus bona ſua providet, ut patet Matth. v. non autem ex eorum meritis, ſed ex ſua clementia: & ideo Ioan. IX. ſuper illud, *Peccatores Deus non audit*, dicit Gloſſa, quod loquitur ut inunctus, idest non adhuc plene videns.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ex parte eius qui diſplicet, oratio peccatoris non ſit accepta; tamen ratione alterius cuius vice, vel imperio agitur, poteſt eſſe Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens huiuſmodi ſuffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non eſt capax talis profectus propter propriam indiſpoſitionem; & tamen alii qui non eſt indiſpoſitus, aliquo modo valere poteſt, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non ſit vivum, inquantum eſt eius, poteſt tamen eſſe vivum inquantum eſt alterius, ut dictum eſt.

Sed quia rationes quæ ſunt in oppoſitum, videntur concludere quod non differat, utrum quis ſuffragia procuret per bonos, vel per malos; ideo ad eas etiam eſt reſpondendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis aliquis pro certo ſcire non poſſit de altero, an ſit in ſtatu ſalutis, tamen poteſt probabiliter æſtimare ex his quæ exterius videt de homine: ex fructu enim ſuo arbor cognoſcitur, ut dicitur Matth. VII.

Ad ſextum dicendum, quod ad hoc quod ſuffragium alicui valeat, requiritur & ex parte eius pro quo fit, capacitas huius valoris; & hanc homo acquiſivit per opera propria quæ geſſit in vita: & ſic loquitur Auguſtinus. Requiritur nihilominus qualitas operis, quæ prodeſſe debet; & hæc non pendet ex eo pro quo fit, ſed magis ex eo qui facit vel exequendo, vel imperando.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod opus ſuffragii quod pro altero fit, poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ut eſt expiativum pœnæ per modum cuiuſdam recompenſationis, quæ in ſatisfactione attenditur; & hoc modo opus ſuffragii, quod reputatur quaſi eius pro quo fit, ita abſolvit eum a debito pœnæ quod non abſolvit facientem a debito pœnæ propriæ: quia in tali recompenſatione conſideratur æqualitas iuſtitiæ; opus autem iſtud ſatisfactorium ita poteſt adæquari reatui uni quod alteri non æquatur. Reatus enim duorum peccatorum maiorem ſatisfactionem requirunt quam reatus unius. Alio modo poteſt conſiderari inquantum eſt meritorium vitæ æternæ, quod habet inquantum procedit ex radice caritatis; & ſecundum hoc non ſolum prodeſt ei pro quo fit, ſed facienti magis.

Et per hoc patet ſolutio ad objecta. Primæ enim rationes procedebant de opere ſuffragii ſecundum quod eſt ſatisfactorium, ſed aliæ ſecundum quod eſt meritorium.

ARTICULUS II.

Utrum ſuffragia proſint exiſtentibus in inferno.

Quol. II. *cap.* XVI.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia proſunt exiſtentibus in inferno per hoc quod habetur II. Mach. XII. 40. quod *invenerunt ſub tunicis interfectorum de donariis idolorum, a quibus lex prohibet Iudæos*; & tamen poſt ſubditur, quod *Iudas duodecim millia dracmas argenti miſit Hieroſolymam offerri pro peccatis mortuorum*. Conſtat autem illos mortaliter peccaſſe contra legem agentes, & ita in mortali peccato deceſſiſſe, & ita ad infernum eſſe translatos. Ergo in inferno exiſtentibus ſuffragia proſunt.

2. Præterea. In littera habetur ex verbis Au-

(a) *Al.* miniſterii.

Auguſtini, quod quibus valent ſuffragia, vel ad hoc proſunt ut ſit plena remiſſio, vel ad hoc ut tolerabilior ſit eorum damnatio. Sed ſoli illi qui ſunt in inferno, damnati eſſe dicuntur. Ergo etiam exiſtentibus in inferno ſuffragia proſunt.

3. Præterea. Dionyſius in ult. cap. cæl. Hierar. dicit: *Si hic iuſtorum orationes & ſecundum hanc vitam, quanto magis poſt mortem in his qui digni ſunt, ſacris orationibus operantur tantummodo?* Ex quo poteſt accipi, quod ſuffragia magis proſunt mortuis quam etiam vivis. Sed vivis proſunt etiam in peccato mortali exiſtentibus cum quotidie oret Eccleſia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali ſuffragia valent.

4. Præterea. In vitis patrum legitur, quod etiam Damaſcenus in ſermone ſuo refert, quod Macarius inventa in via calvaria cuiuſdam defuncti, oratione præmiſſa quæſivit cuius caput fuiſſet, & caput dedit reſponſum, quod fuerat ſacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; & tamen confeſſus eſt oratione Macarii ſe, & alios iuvari. Ergo ſuffragia Eccleſiæ etiam exiſtentibus in inferno proſunt.

5. Præterea. Damaſcenus in eodem ſermone narrat, quod Gregorius pro Traiano orationem fundens audivit vocem ſibi divinitus (*a*) allatam: *Vocem tuam audivi*, (*b*) *& veniam Traiano do:* cuius rei, ut Damaſcenus dicit in dicto ſermone, teſtis eſt oriens omnis, & occidens. Sed conſtat Traianum in inferno fuiſſe: quia multorum martyrum necem amaram inſtituit, ut ibidem Damaſcenus dicit. Ergo ſuffragia etiam valent exiſtentibus in inferno.

Sed contra eſt quod dicit Dionyſius VII. cap. cæl. Hier. *Summus ſacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine:* & Commentator ibidem dicit, quod *peccatoribus non orat remiſſionem, quia non audiretur pro illis*. Ergo non valent exiſtentibus in inferno ſuffragia.

Præterea. Gregorius dicit in XXXIV. Moral. (cap. XVI.) *Eadem cauſa eſt cur non oretur tunc*, ſcilicet poſt diem iudicii, *pro hominibus æterno igne damnatis, quæ nunc cauſa eſt ut non oretur pro diabolo, angeliſque eius æterno ſupplicio damnatis: quæ etiam nunc cauſa eſt ut non orent ſancti pro hominibus infidelibus*, (*c*) *impiiſque defunctis: quia de eis utique, quos æterno damnatos ſupplicio iam noverunt, ante illum iuſti iudicis conſpectum orationis ſuæ meritum caſſari refugiunt*. Ergo ſuffragia damnatis in inferno non valent.

Præterea. In littera habetur ex verbis Auguſtini: *Qui ſine fide operante per dilectionem, eiuſque ſacramentis a corpore exeunt, fruſtra illis a ſuis huiuſmodi officia impenduntur*. Sed omnes damnati ſunt huiuſmodi. Ergo ſuffragia damnatis in inferno non proſunt.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod nec etiam exiſtentibus in purgatorio. Quia purgatorium pars quædam inferni eſt. Sed in inferno nulla eſt redemptio: & Pſal. VI. 6. dicit: *In inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo ſuffragia his qui ſunt in purgatorio, non valent.

2. Præterea. Pœna purgatorii eſt finita. Si ergo per ſuffragia aliquid de pœna dimittitur, tantum poterunt multiplicari ſuffragia, quod tota tolletur, & ita peccatum remanebit totaliter impunitum; quod repugnare videtur divinæ iuſtitiæ.

3. Præterea. Ad hoc animæ in purgatorio detinentur, ut ibi purgatæ, puræ ad regnum perveniant. Sed non poteſt purgari anima, niſi aliquid circa ipſam fiat. Ergo ſuffragia facta per vivos pœnam purgatorii non diminuunt.

4. Præterea. Si ſuffragia exiſtentibus in purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quæ ſunt ad eorum imperium facta. Sed hæc non ſemper valent, ſicut ſi aliquis decedens diſponit tot ſuffragia pro ſe fieri, quæ ſi facta eſſent ſufficerent ad totam pœnam abolendam. Poſito ergo quod huiuſmodi ſuffragia differantur quouſque ille pœnam evaſit, iſta ſuffragia ei nihil proderunt: non enim poteſt dici, quod ei proſint antequam fiant; poſtquam autem ſunt facta, eis non indiget, quia iam pœnam evaſit. Ergo ſuffragia exiſtentibus in purgatorio non valent.

Sed contra eſt quod dicitur in littera ex verbis Auguſtini, quod ſuffragia proſunt his qui ſunt mediocriter boni, vel mali. Sed tales ſunt qui in purgatorio detinentur. Ergo &c.

Præterea. Dionyſius dicit in VII. cap. cæl. Hierar. quod divinus ſacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui ſancte vixerunt, & tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas. Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo &c.

QUAE-

(*a*) *Al.* illatam. *Supplementum vero quaſt.* VII. *art.* 5. dicentem. (*b*) Al. *quod.* (*c*) Al. *ipſiſque.*

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſuffragia valent pueris in limbo exiſtentibus. Quia illi non detinentur niſi pro peccato alieno. Ergo maxime decens eſt ut ipſi iuventur ſuffragiis alienis.

2. Præterea. In littera habetur ex verbis Auguſtini, quod ſuffragia Eccleſiæ pro non valde malis propitiationes ſunt. Sed pueri non computantur inter valde malos, cum mitiſſima ſit eorum pœna. Ergo ſuffragia Eccleſiæ eos iuvant.

Sed contra eſt quod habetur in littera ab Auguſtino, quod ſuffragia non proſunt illis qui ſine fide operante per dilectionem hinc exierunt. Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo eis ſuffragia non proſunt.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod aliquo modo proſunt ſanctis exiſtentibus in patria, per hoc quod habetur in collecta Miſſæ: *Sicut ſanctis tuis proſunt ad gloriam*, ſcilicet ſacramenta, *ita nobis proficiant ad medelam*. Sed inter alia ſuffragia præcipuum eſt ſacramentum altaris. Ergo ſuffragia proſunt ſanctis qui ſunt in patria.

2. Præterea. Sacramenta efficiunt quod figurant. Sed tertia pars hoſtiæ, ſcilicet in calicem miſſa, ſignificat eos qui in patria vitam beatam ducunt, ut ſupra diſt. XII. (quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 3. ad 4.) dictum eſt. Ergo ſuffragia Eccleſiæ proſunt etiam exiſtentibus in patria.

3. Præterea. Sancti non ſolum gaudent de bonis propriis, ſed etiam de bonis aliorum: unde Luc. XV. 10. dicitur: *Gaudium (a) eſt Angelis Dei ſuper uno peccatore pœnitentiam agente*. Ergo ex bonis operibus viventium, ſanctorum qui ſunt in patria gaudium creſcit, & ita etiam eis noſtra ſuffragia proſunt.

4. Præterea. Damaſcenus (b) in ſermone de dormientibus inducens verba Chryſoſtomi. *Si enim gentiles*, inquit, *cum his qui abierunt, ſua comburunt; quanto magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipſius propria, non ut favilla fiant & hæc velut illa, ſed ut maiorem hinc circumponas gloriam: & ſi quidem peccator fuerit qui mortuus eſt, ut peccamina ſolvas; ſi autem iuſtus, ut appoſitio fiat mercedis, & retributionis*. Et ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod habetur in littera ex verbis Auguſtini. *Iniuria eſt in Eccleſia orare pro martyre, cuius nos debemus orationibus commendari*.

Præterea. Eius eſt iuvari cuius eſt indigere. Sed ſancti in patria ſunt abſque omni indigentia. Ergo per ſuffragia Eccleſiæ non iuvantur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod circa damnatos in inferno fuit duplex opinio.

Quidam enim dixerunt in hoc diſtinguendum eſſe dupliciter. Uno modo quantum ad tempus, dicentes, quod poſt diem iudicii nullus in inferno exiſtens aliquo ſuffragio iuvabitur, ſed ante diem iudicii aliqui iuvantur ſuffragiis Eccleſiæ. Alio modo diſtinguebant quantum ad perſonas in inferno detentas, inter quas quoſdam dicebant eſſe valde malos, qui ſcilicet ſine fide, & ſacramentis Eccleſiæ deceſſerunt: & talibus qui de Eccleſia non fuerunt, nec merito, nec numero ſuffragia Eccleſiæ prodeſſe poſſunt. Alii vero ſunt non valde mali, qui ſcilicet de Eccleſia fuerunt numero, & fidem habentes, & ſacramentis imbuti, & aliqua opera de genere bonorum facientes; & talibus ſuffragia Eccleſiæ prodeſse debent. Sed occurrebat eis quædam dubitatio eos perturbans, quia ſcilicet videbatur ex hoc ſequi, cum pœna inferni ſit finita ſecundum intenſionem, quamvis duratione infinita exiſtat, quod multiplicatis ſuffragiis pœna illa auferetur; quod eſt error Origenis: & ideo hoc inconveniens multipliciter evadere voluerunt. Præpoſitivus enim dixit, quod tantum poſſunt ſuffragia pro damnatis multiplicari, quod a pœna tota redduntur immunes; non autem ſimpliciter, ut Origenes poſuit, ſed ad tempus, ſcilicet uſque ad diem iudicii: tunc enim animæ iterato corporibus coniunctæ in pœnas inferni ſine ſpe veniæ retruduntur. Sed iſta opinio videtur divinæ repugnare providentiæ, quæ nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem ordinari non poteſt niſi per pœnam: unde non poteſt eſse ut pœna tollatur, niſi prius culpa expietur: & ideo cum (c) culpa continue maneat in damnatis, eorum pœna nullatenus interrumpetur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes, quod hoc modo proceditur in diminutione pœnarum per ſuffragia, ſicut proceditur in diviſione linearum, quæ cum ſint finitæ, tamen in infinitum dividi poſsunt, & numquam per diviſionem con-

(a) Vulgata: *erit coram Angelis*. (b) *Al. additur* dicit. (c) *Al. deeſt* culpa.

ſumuntur, dum fit ſubtractio non ſecundum eamdem quantitatem, ſed ſecundum eamdem proportionem; velut ſi primo auferatur pars quarta totius, & ſecundo quarta illius quartæ, & iterum quarta illius quartæ, & ſic deinceps in infinitum. Et ſimiliter dicunt, quod per primum ſuffragium diminuitur aliquota pars pœnæ, & per ſecundum pars aliqua remanentis ſecundum eamdem proportionem. Sed iſte modus multipliciter defectivus invenitur. Primo quia infinita diviſio, quæ congruit continuæ quantitati, non videtur poſſe ad quantitatem ſpiritualem transferri. Secundo quia non eſt aliqua ratio quare ſecundum ſuffragium minus de pœna diminuat quam primum, ſi ſit æqualis valoris. Tertio quia pœna diminui non poteſt niſi diminuatur & culpa, ſicut nec auferri niſi ea ablata. Quarto quia in diviſione lineæ tandem pervenitur ad hoc quod non eſt ſenſibile: corpus enim ſenſibile non eſt in infinitum diviſibile. Et ſic ſequeretur quod poſt multa ſuffragia pœna remanens propter ſui parvitatem non ſentiretur, & ita non eſſet pœna.

Et ideo alii invenerunt alium modum. Altiſiodorenſis enim dixit, quod ſuffragia proſunt damnatis non quidem per diminutionem, vel per interruptionem, ſed per confortationem patientis; ſicut ſi homo portaret grave onus, & facies ſua perfunderetur aqua: ſic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus ſuum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum eſſe non poteſt: quia aliquis plus, vel minus æterno igne gravatur, ut Gregorius dicit, ſecundum meritum culpæ: & inde eſt quod eodem igne quidam plus, quidam minus cruciantur. Unde cum culpa damnati immutata remaneat, non poteſt eſſe quod levius pœnam ferat. Eſt nihilominus & prædicta opinio præſumptuoſa, utpote ſanctorum dictis contraria; & vana, nulla auctoritate fulta; & nihilominus irrationalis: tum quia damnati in inferno ſunt extra vinculum caritatis, ſecundum quam opera vivorum continuantur defunctis: tum quia totaliter ad viæ terminum pervenerunt recipientes ultimam pro meritis retributionem, ſicut & ſancti qui ſunt in patria. Quod enim adhuc reſtat de pœna, vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non præbet, cum gloria eſſentialiter & radicaliter exiſtat in anima; & ſimiliter miſeria damnatorum: & ideo non poteſt pœna eorum diminui, ſicut nec gloria ſanctorum augeri quantum ad præmium eſſentiale.

Sed tamen modus qui a quibuſdam ponitur, quod ſuffragia proſunt damnatis, poſſet aliquo modo ſuſtineri, ut ſi dicatur, quod non proſunt neque quantum ad diminutionem pœnæ, vel interruptionem, vel quantum ad diminutionem ſenſus pœnæ; ſed quia ex huiuſmodi ſuffragiis eis aliqua materia doloris ſubtrahitur, quæ eis eſſe poſſet, ſi ita ſe abiectos conſpicerent quod pro eis nullam curam haberent (*a*) vivi: quæ materia doloris eis ſubtrahitur, dum ſuffragia pro eis fiunt. Sed iſtud etiam non poteſt eſſe ſecundum legem communem: quia, ut Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. XIII.) (quod præcipue de damnatis verum eſt) *ibi ſunt ſpiritus defunctorum ubi non vident quæcumque agunt, aut eveniunt in iſta vita hominibus*: & ita non cognoſcunt quando pro eis ſuffragia fiunt, niſi ſupra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum; quod eſt verbum omnino incertum.

Unde tutius eſt ſimpliciter dicere, quod ſuffragia non proſunt damnatis, nec pro eis Eccleſia orare intendit, ſicut ex auctoritatibus inductis apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud *illos* mortuos, ut ex eis ſignum accipi poſſet quod in reverentiam idolorum (*b*) ea deferrent; ſed ea acceperunt ut victores quæ eis iure belli debebantur; & tamen per avaritiam venialiter peccaverunt: unde non fuerunt in inferno damnati; & ſic ſuffragia eis prodeſſe poterant. Vel dicendum ſecundum quoſdam, quod in ipſa pugna videntes ſibi periculum imminere, de peccato pœnituerunt, ſecundum illud Pſal. LXXVII. 34. *Cum occideret eos, quærebant eum*. Et hoc probabiliter poteſt æſtimari: & ideo oblatio pro eis fuit facta.

Ad ſecundum dicendum, quod damnatio in verbis illis large accipitur pro quacumque punitione, ut ſic includat & pœnam purgatorii: quæ quandoque totaliter per ſuffragia expiatur; quandoque autem non, ſed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur ſuffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non poſſit auxiliari ſibi, ſicut vivus poteſt: ſed quantum ad hoc vivus eſt melioris conditionis, quia poteſt transferri de ſtatu culpæ mortalis in ſtatum gratiæ, quod de mortuis dici non poteſt: & ideo non eſt eadem cauſa orandi pro mortuis, & pro vivis.

Ad

(a) *Al. deeſt vivi*. (b) *Al.* eis.

Ad quartum dicendum, quod illud adiutorium non erat (a) in hoc quod pœna eorum diminueretur, ſed in hoc ſolo, ut ibidem dicitur, quod eo orante concedebatur eis ut mutuo ſe viderent: & in hoc aliquod gaudium non verum, ſed phantaſticum habebant, dum implebatur hoc quod deſiderabant; ſicut & dæmones gaudere dicuntur, dum homines ad peccata pertrahunt, quamvis per hoc eorum pœna nullatenus minuatur, ſicut nec minuitur gaudium Angelorum per hoc quod malis noſtris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod de facto Traiani hoc modo poteſt probabiliter æſtimari, quod precibus Beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, & ibi gratiam conſecutus ſit, per quam remiſſionem peccatorum habuit, & per conſequens immunitatem a pœna; ſicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculoſe a mortuis ſuſcitati, quorum plures conſtat idolatras, & damnatos fuiſſe. De omnibus enim ſimiliter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, ſed ſecundum præſentem iuſtitiam propriorum meritorum; ſecundum autem ſuperiores cauſas, quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat de eis aliter diſponendum. Vel dicendum ſecundum quoſdam, quod anima Traiani non fuit ſimpliciter a reatu pœnæ æternæ abſoluta; ſed eius pœna fuit ſuſpenſa ad tempus, ſcilicet uſque ad diem iudicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per ſuffragia: quia alia ſunt quæ lege communi accidunt, & alia quæ ſingulariter ex privilegio aliquibus conceduntur; ſicut aliæ ſunt humanarum limites rerum, alia divina ſigna virtutum, ut Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xvi.)

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod pœna purgatorii eſt in ſupplementum ſatisfactionis quæ non fuerat plene in corpore conſummata: & ideo quia, ſicut ex prædictis patet, & ex his quæ ſupra diſt. xx. dicta ſunt, opera unius poſſunt valere alteri ad ſatisfactionem, ſive vivis, ſive mortuis; non eſt dubium quin ſuffragia per vivos facta exiſtentibus in purgatorio proſint.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla eſt redemptio quantum ad illos qui ſunt finaliter tali pœnæ deputati. Vel dicendum ſecundum Damaſcenum in ſermone de dormientibus, quia huiuſmodi auctoritates exponendæ ſunt ſecundum cauſas inferiores, ſcilicet ſecundum exigentiam meritorum eorum qui pœnis deputantur; ſed ſecundum divinam miſericordiam, quæ vincit humana merita, ad preces iuſtorum aliter quandoque diſponitur quam ſententia prædictarum auctoritatum contineat. Deus autem mutat ſententiam, ſed non conſilium, ut dicit Gregorius: unde etiam Damaſcenus ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab, & Ezechia, in quibus apparet quod ſententia contra eos lata divinitus fuit, per divinam miſericordiam commutata.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt inconveniens, ſi multiplicatis ſuffragiis pœna in purgatorio exiſtentium annihiletur; non tamen ſequitur quod peccata remaneant impunita: quia pœna unius pro altero ſuſcepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quod purgatio animæ per pœnas purgatorii non eſt aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriæ: & quia per pœnam quam unus ſuſtinet pro alio, poteſt reatus alterius expiari, ut dictum eſt, non eſt inconveniens, ſi per unius ſatisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quod ſuffragia ex duobus valent, ſcilicet ex opere operante, & ex opere operato. Et dico opus operatum non ſolum Eccleſiæ ſacramentum, ſed effectum accidentem ex operatione, ſicut ex collatione eleemoſynarum conſequitur pauperum revelatio, & eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans poteſt accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo, quod quam cito moriens diſponit aliqua ſuffragia ſibi fieri, præmium ſuffragiorum plene conſequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam ſuffragii, quæ erat ex opere operante principalis agentis; ſed quantum ad efficaciam ſuffragiorum quæ eſt ex opere operato, vel ex opere operante exequentis non conſequitur fructum antequam ſuffragia fiant, & ſi prius contingat ipſum a pœna purgari, quantum ad hoc fraudabitur ſuffragiorum fructu; quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim eſt inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; pœna autem purgatorii temporalis eſt; quamvis quantum ad retributionem nullus defraudari poſſit, niſi per propriam culpam.

SO-

(a) *Al. deeſt* in hoc.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in limbo, niſi quia deficiunt a ſtatu gratiæ: unde cum per opera vivorum, mortuorum ſtatus mutari non poſſit, maxime quantum ad meritum eſſentialis præmii, vel pœnæ, ſuffragia vivorum pueris in limbo exiſtentibus prodeſſe non poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale ſit huiuſmodi quod pro eo poſſit aliquis ab alio iuvari, tamen animæ puerorum in limbo exiſtentes ſunt in tali ſtatu quod iuvari non poſſunt: quia poſt hanc vitam non eſt tempus gratiam acquirendi.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati ſunt; quod patet ex hoc quod præmittitur: *Cum ergo ſacrificia ſive altaris, ſive quarumcumque eleemoſynarum pro baptizatis omnibus offeruntur*.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ſuffragium de ſui ratione importat quamdam auxiliationem, quæ non competit ei qui defectum non patitur: nulli enim iuvari competit niſi in eo quod indigens eſt. Unde cum ſancti qui ſunt in patria, ſint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei, eis iuvari per ſuffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum quod huiuſmodi locutiones non ſunt ſic intelligendæ, quaſi ſancti in gloria proficiant quantum ad ſe, quod eorum feſta recolimus; ſed quia nobis proficit, qui eorum gloriam ſolemnius celebramus; ſicut ex hoc quod Deum cognoſcimus, vel laudamus, & ſic quodammodo eius gloria in nobis creſcit, nihil Deo, ſed nobis accreſcit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum ſuum ponunt circa omne id quod figurant: alias cum figurent Chriſtum, in ipſo Chriſto aliquid efficerent; quod eſt abſurdum: ſed efficiunt circa ſuſcipientem ſacramentum ex virtute eius quod per ſacramentum ſignificatur: & ſic non legitur quod ſacrificia pro fidelibus defunctis oblata ſanctis proſint; ſed quia ex meritis ſanctorum qui recoluntur, vel ſignificantur in ſacramento, proſunt aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ſancti qui ſunt in patria, de omnibus bonis noſtris gaudeant, non tamen ſequitur quod multiplicatis noſtris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, ſed materialiter tantum: quia omnis paſſio formaliter augetur ſecundum rationem obiecti ſui. Ratio autem gaudendi in ſanctis, de quibuſcumque gaudent, eſt ipſe Deus de quo non poſſunt magis, & minus gaudere: quia ſic eſſentiale eorum præmium variaretur, quod conſiſtit in hoc quod de Deo gaudent. Unde ex hoc quod bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus eſt, non ſequitur quod intenſius gaudeant, ſed quod de pluribus gaudeant: & ideo non ſequitur quod operibus noſtris iuventur.

Ad quartum dicendum, quod non eſt intelligendum quod fiat oppoſitio mercedis, vel retributionis illi beato per ſuffragia ab aliquo facta, (*a*) ſed facienti. Vel dicendum, quod ex ſuffragiis poteſt appoſitio mercedis fieri beato defuncto, inquantum ſibi de ſuffragiis faciendis adhuc vivens (*b*) diſpoſuit, quod ei meritorium fuit.

ARTICULUS III.

Utrum non ſolum orationibus Eccleſiæ, & ſacrificio altaris, & eleemoſynis animæ defunctorum iuventur.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſolum orationibus Eccleſiæ, & ſacrificio altaris, & eleemoſynis animæ defunctorum iuventur, vel quod eis iuventur præcipue. Pœna enim debet per pœnam recompenſari. Sed ieiunium magis eſt pœnale quam eleemoſyna, vel oratio. Ergo ieiunium magis prodeſſet in ſuffragiis quam aliquod prædictorum.

2. Præterea. Gregorius (II.) tribus (*c*) prædictis connumerat ieiunium, ut habetur cauſ. XIII. quæſt. II. *Animæ defunctorum quatuor ſolvuntur modis, aut oblationibus ſacerdotum, aut orationibus ſanctorum, aut carorum eleemoſynis, aut ieiunio cognatorum*. Ergo (*d*) inſufficienter ab Auguſtino hæc enumerantur tria prædicta.

3. Præterea. Baptiſmus eſt potiſſimum ſacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo

(*a*) *Al.* vel facienti. (*b*) *Al.* depoſuit. (*c*) *Al.* deeſt prædictis. (*d*) *Al.* ſufficienter.

Google

Ergo baptiſmus, vel alia ſacramenta debe-rent vel ſimiliter, vel magis prodeſſe defunctis, ſicut ſacramentum altaris.

4. Præterea. Hoc videtur ex hoc quod habetur I. Corinth. xv. 29. *Si omnino mortui non reſurgunt, ut quid baptizantur pro illis.* Ergo baptiſmus etiam valet ad ſuffragia defunctorum.

5. Præterea. In diverſis Miſſis eſt idem altaris ſacrificium. Si ergo ſacrificium computatur inter ſuffragia, & non Miſſa, videtur quod tantumdem valeat quæcumque Miſſa pro defuncto dicatur, ſive de beata Virgine, ſive de Spiritu ſancto, vel quæcumque alia; quod videtur eſſe contra Eccleſiæ ordinationem, quæ ſpecialem Miſſam pro defunctis inſtituit.

6. Præterea. Damaſcenus in ſermone de dormientibus, docet ceras, & oleum, & huiuſmodi pro defunctis offerri. Ergo non ſolum oblatio ſacrificii altaris, ſed etiam aliæ oblationes debent inter ſuffragia mortuorum computari.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod indulgentiæ quas Eccleſia largitur, etiam mortuis proſint. Primo per conſuetudinem Eccleſiæ, quæ facit prædicari crucem, ut aliquis habeat indulgentiam pro ſe, & duobus, vel tribus, & quandoque decem animabus tam vivorum quam mortuorum; quod eſſet deceptio, niſi mortuis prodeſſent. Ergo indulgentiæ mortuis proſunt.

2. Præterea. Meritum totius Eccleſiæ eſt efficacius quam meritum unius perſonæ. Sed meritum perſonale ſuffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemoſynarum. Ergo multo fortius meritum Eccleſiæ, cui indulgentiæ innituntur.

3. Præterea. Indulgentiæ Eccleſiæ proſunt illis qui ſunt de foro Eccleſiæ. Sed illi qui ſunt in purgatorio, ſunt de foro Eccleſiæ; alias eis ſuffragia Eccleſiæ non prodeſſent. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis proſint.

Sed contra eſt, quia ad hoc quod indulgentiæ alicui valeant, requiritur cauſa conveniens, pro qua indulgentiæ dantur. Sed talis cauſa non poteſt eſſe ex parte defuncti, quia non poteſt aliquid facere quod ſit in utilitatem Eccleſiæ, pro qua cauſa præcipue indulgentiæ dantur. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis non proſint.

Præterea. Indulgentiæ determinantur ſecundum arbitrium indulgentias concedentis. Si ergo indulgentiæ defunctis prodeſſe poſſent, eſſet in poteſtate concedentis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a pœna, quod videtur abſurdum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod cultus exequiarum defuncto proſint. Damaſcenus enim in ſermone de dormientibus inducit verba Athanaſii ſic dicentis: *Licet (a) [illegible] qui in pietate con[illegible]mus eſt, depoſitus fuerit, [illegible] oleum, & ceras (b) Dominum invocans in ſepulcro accendere: accepta enim iſta ſunt Deo, & multam ab eo recipientia retributionem.* Sed huiuſmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodeſt defunctis.

2. Præterea. Sicut dicit Auguſtinus I. Lib. de Civ. Dei (cap. XIII.) *Antiquorum iuſtorum funera officioſa pietate curata ſunt, & exequiæ celebratæ, & ſepulcra proviſa; ipſique cum viverent de ſepeliendis, vel etiam ferendis ſuis corporibus filiis mandaverunt.* Sed hoc non feciſſent, niſi ſepultura, & huiuſmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo huiuſmodi aliquid proſunt defunctis.

3. Præterea. Nullus facit eleemoſynam circa aliquem, niſi ei proficiat. Sed ſepelire mortuos computatur inter opera eleemoſynarum; unde, ut Auguſtinus dicit I. de Civ. Dei (ubi ſup.) *Tobias ſepeliendo mortuos Deum promeruiſſe teſte Angelo commendatur.* Ergo huiuſmodi ſepulturæ cultus mortuis prodeſt.

4. Præterea. Inconveniens eſt dicere, quod fruſtretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione ſe in locis aliquibus religioſis ſepeliri diſponunt. Ergo ſepulturæ cultus prodeſt defunctis.

5. Præterea. Deus pronior eſt ad miſerendum quam ad puniendum. Sed aliquibus nocet ſepultura in locis ſacris, ſi indigni ſunt: unde dicit Gregorius (æquivalenter Lib. IV. Dialog. cap. l.) *Quos peccata gravia deprimunt, ad maiorem damnationis cumulum potius quam ad ſolutionem eorum corpora in Eccleſiis ponuntur.* Ergo multo amplius dicendum eſt, quod ſepulturæ cultus proſit bonis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. ult.) *Corpori humano quidquid impenditur, non eſt præ-*

(a) *Ita Nicolaius ex græco textu Athanaſii ubi* εἰς ἀέρα *habetur. Al.* in area, *item* in arca.
(b) *Al.* Domini.

præſidium ſalutis æternæ, ſed humanitatis officium.

Præterea. Gregorius dicit ad Bonifacium Archiepiſcopum ſcribens: * *Curatio funeris, conditio ſepulturæ, pompa exequiarum magis ſunt vivorum ſolatia quam ſubſidia mortuorum.*

Præterea. Dominus dicit Matth. x. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, & poſt hæc non habent amplius quid faciant*. Sed poſt mortem ſanctorum corpora poſſunt a ſepultura prohiberi, ſicut in eccleſiaſtica hiſtoria legitur factum de quibuſdam martyribus Lugduni Galliæ. Ergo non nocet defunctis, ſi eorum corpora inhumata remaneant. Ergo nec cultus ſepulturæ prodeſt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſuffragia vivorum proſunt defunctis ſecundum quod uniuntur viventibus caritate, & ſecundum quod intentio viventium refertur in mortuos: & ideo illa opera præcipue nata ſunt mortuis ſuffragari quæ maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad caritatem autem ſacramentum euchariſtiæ præcipue pertinet, cum ſit ſacramentum eccleſiaſticæ unionis, continens illum in quo tota Eccleſia unitur, & conſolidatur, ſcilicet Chriſtum: unde euchariſtia eſt quaſi quædam caritatis origo, ſive vinculum; ſed inter caritatis effectus præcipuum eſt eleemoſynarum opus: & ita iſta duo ex parte caritatis præcipue mortuis ſuffragantur, ſcilicet ſacrificium Eccleſiæ, & eleemoſynæ. Sed ex parte intentionis directæ in mortuos præcipue valet oratio: quia oratio ſecundum ſuam rationem non ſolum dicit reſpectum ad orantem, ſicut & cetera opera, ſed directius ad id pro quo oratur. Et ideo iſta tria ponuntur quaſi præcipua mortuorum ſubſidia; quamvis quæcumque alia bona ex caritate fiant pro defunctis, eis valere credenda ſint.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui ſatisfacit pro altero, magis eſt conſiderandum, ad hoc quod effectus ſatisfactionis ad alterum perveniat, id quo ſatisfactio unius tranſit in alterum, quam etiam ſatisfactionis pœna; quamvis ipſa pœna magis expiet reatum ſatisfacientis, inquantum eſt medicina quædam: & ideo tria prædicta magis valent defunctis quam ieiunium.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam ieiunium poteſt prodeſſe defunctis ratione caritatis, & intentionis in defunctos directæ; ſed tamen ieiunium in ſui ratione non continet aliquid quod ad caritatem, vel ad directionem intentionis pertineat, ſed hæc ſunt ei quaſi extrinſeca: & ideo Auguſtinus non poſuit, ſed Gregorius poſuit ieiunium inter ſuffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum, quod baptiſmus eſt quædam ſpiritualis regeneratio: unde ſicut per generationem non acquiritur eſſe niſi generato, ita baptiſmus non habet efficaciam niſi in eo qui baptizatur, quantum eſt ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis, vel baptizati poſſunt aliis prodeſſe, ſicut & cetera opera meritoria Sed euchariſtia eſt ſignum eccleſiaſticæ unionis; & ideo ex ipſo opere operato eius efficacia in alterum tranſire poteſt, quod non contingit de aliis ſacramentis.

Ad quartum dicendum, quod Gloſſa auctoritatem iſtam dupliciter exponit. Uno modo ſic. *Si mortui non reſurgunt, nec etiam Chriſtus reſurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis?* „ ideſt, pro peccatis, cum ipſa „ non dimittantur, ſi Chriſtus non reſurre„ xit: “ quia in baptiſmo non ſolum paſſio Chriſti, ſed etiam reſurrectio operatur, quæ eſt noſtræ ſpiritualis reſurrectionis quodammodo cauſa. Alio modo ſic. „ Fuerunt „ quidam imperiti qui baptizabantur pro „ his qui de hac vita ſine baptiſmo diſceſ„ ſerant, putantes illis prodeſſe: “ & ſecundum hoc Apoſtolus non loquitur niſi ſecundum errorem aliquorum in verbis illis.

Ad quintum dicendum, quod in officio Miſſæ non ſolum eſt ſacrificium, ſed etiam ſunt ibi orationes: & ideo Miſſæ ſuffragium continet duo horum quæ hic Auguſtinus numerat, ſcilicet orationem, & ſacrificium. Ex parte igitur ſacrificii oblati Miſſa æqualiter prodeſt defuncto, de quocumque dicatur; & hoc eſt (*a*) præcipuum quod fit in Miſſa. Sed ex parte orationum magis prodeſt illa in qua ſunt orationes ad hoc determina-

(a) *Al.* principium.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Velut ex IV. Lib. Dialog. Supplementum notat quæſt. II. art. II. & ſic etiam habet mſ. Sed eſt potius Auguſtini Lib. de cura pro mortuis agenda cap. II. verſus finem. Ideo autem hic refertur ex Gregorio ad Archiepiſcopum Bonifacium, quia cauſa XXIII. quæſt. II. uno tenore ſubnectitur poſt Gregorii II. verba de ſuffragiis animarum diverſis prænotata. *In editione vero Patavina alias citata ſic reponitur.* Præterea. Auguſtinus dicit in eodem Libro, *ſcilicet de cura pro mortuis agenda* (cap. II. ad finem. & Lib. I. de civit. Dei cap. XII. &c.)

Digitized by Google

minatæ. Sed tamen iſte defectus recompenſari poteſt per maiorem devotionem vel eius qui dicit Miſſam, vel eius qui facit dici, vel iterum per interceſſionem ſancti cuius ſuffragium in Miſſa imploratur.

Ad ſextum dicendum, quod huiuſmodi oblatio candelarum, vel olei poſſunt prodeſſe defuncto, inquantum ſunt eleemoſynæ quædam: dantur enim ad cultum Eccleſiæ, vel etiam in uſum fidelium.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod indulgentia dupliciter alicui prodeſſe poteſt: uno modo principaliter; alio modo ſecundario. Principaliter quidem prodeſt ei qui indulgentiam accipit, ſcilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui viſitat limina alicuius ſancti: unde cum mortui non poſſint aliquid facere eorum pro quibus indulgentiæ dantur, eis indulgentiæ directe valere non poſſunt. Secundario autem, & indirecte proſunt ei pro quo aliquis facit illud quod eſt indulgentiæ cauſa, quod, ſicut diſt. xx. (quæſt. 1. art. 5. quæſtiunc. 3. ad 2.) dictum eſt, quandoque contingere poteſt, quandoque autem non poteſt, ſecundum diverſam indulgentiæ formam. Si enim ſit talis indulgentiæ forma: Quicumque facit hoc, vel illud, habebit tantum de indulgentia: ille qui hoc facit, non poteſt fructum indulgentiæ in alium transferre: quia eius non eſt applicare ad aliquid intentionem Eccleſiæ, per quam communicantur communia ſuffragia, ex quibus indulgentiæ valeant. Si autem indulgentia ſub hac forma fiat: Quicumque fecerit hoc, vel illud, ipſe, & pater eius, vel quicumque ei adiunctus in purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit: talis indulgentia non ſolum vivo, ſed etiam mortuo proderit. Non enim eſt aliqua ratio quare Eccleſia poſſit transferre merita communia, quibus indulgentiæ innituntur, in vivos, & non in mortuos. Nec tamen ſequitur quod prælatus Eccleſiæ poſſit pro ſuo arbitrio animas a purgatorio liberare: quia ad hoc quod indulgentiæ valeant, requiritur cauſa conveniens indulgentias concedendi, ut ſupra diſt. xx. dictum eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſepultura adinventa eſt & propter vivos, & propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, & corpora fœtoribus inficiantur; & hoc quantum ad corpus: ſed ſpiritualiter etiam prodeſt vivis, inquantum per hoc aſtruitur reſurrectionis fides. Sed mortuis proſunt ad hoc quod inſpicientes ſepulcra memoriam retinent defunctorum, ut pro defunctis orent: unde & monumentum a memoria nomen accepit. Dicitur enim monumentum, quia monet mentem, ut dicit Auguſtinus in I. de Civ. Dei (cap. XIII.) & in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. IV.) Paganorum tamen error fuit, quod ad hoc ſepultura mortuo proſit, ut eius anima quietem accipiat: non enim credebant prius animam quietem poſſe accipere quam corpus ſepulturæ daretur; quod omnino ridiculum, & abſurdum eſt. Sed quod ulterius ſepultura in loco ſacrato mortuo prodeſt, non quidem eſt ex ipſo opere operato, ſed magis ex ipſo opere operante, dum ſcilicet vel ipſe defunctus, vel alius corpus eius tumulari in loco ſacro diſponens, patrocinio alicuius ſancti eum committit, cuius precibus per hoc credendus eſt adiuvari, & etiam patrocinio eorum qui loco ſacro deſerviunt, qui pro apud ſe tumulatis frequentius, & ſpecialius orant. Sed illa quæ ad ornatum ſepulturæ exhibentur, proſunt quidem vivis inquantum ſunt vivorum ſolatia, ſed poſſunt & defunctis prodeſſe, non quidem per ſe, ſed per accidens, inquantum ſcilicet per huiuſmodi homines excitantur ad compatiendum, & per conſequens ad orandum, vel inquantum ex ſumptibus ſepulturæ vel pauperes fructum capiunt, vel Eccleſia decoratur: ſic enim Sap IV. ſepultura inter ceteras eleemoſynas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum, & cera ad ſepulcra defunctorum perlata per accidens defuncto proſunt, vel inquantum Eccleſiæ offeruntur, ſive pauperibus dantur, vel inquantum huiuſmodi in reverentiam Dei fiunt; unde verbis præmiſſis ſubiungitur: *Oleum enim, & cera holocauſtum ſunt*.

Ad ſecundum dicendum, quod ideo ſancti patres de ſuis corporibus tumulandis curaverunt, ut oſtenderent corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod corporibus mortuis aliquis ſenſus inſit, ſed propter fidem reſurrectionis aſtruendam, ut patet per Auguſtinum in I. de Civ. Dei (ubi ſup.) unde etiam voluerunt in terram promiſſionis ſepeliri, ubi credebant Chriſtum naſciturum, & moriturum; cuius reſurrectio noſtræ reſurrectionis eſt cauſa.

Ad tertium dicendum, quod quia caro eſt pars naturæ hominis, naturaliter homo ad carnem ſuam afficitur, ſecundum illud Epheſ. v. 29. *Nemo carnem ſuam umquam odio habuit*. Unde ſecundum iſtum naturalem affectum ineſt viventi quædam ſolicitudo quid etiam poſt mortem de eius corpore ſit futurum, doleretque, ſi aliquid indignum corpori ſuo evenire præſentiret: & ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui eius quem diligunt, conformantur, circa eius carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Auguſtinus in I. de Civ. Dei (ubi ſup.) *Si paterna veſtis, ſi annulus, ac ſi quid huiuſmodi tanto carius ſunt poſteris, quanto erga parentes maior affectus; nullo modo ipſa ſpernenda ſunt corpora, quæ utique multo familiarius, atque coniunctius quam quælibet indumenta, geſtamus*. Unde & inquantum affectui hominis ſatisfacit ſepeliens eius corpus, cum ipſe in hoc ſibi ſatisfacere non poteſt, eleemoſynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum, quod fidelium devotio, ut Auguſtinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (ubi ſup.) ſuis caris in locis ſacris providens ſepulturam, in hoc non fruſtratur quod defunctum ſuum ſuffragio ſanctorum committitur, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod ſepultura in loco ſacro impio defuncto non nocet, niſi quatenus hanc ſepulturam ſibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICULUS IV.

Utrum ſuffragia quæ fiunt pro uno defuncto magis proficiant ei pro quo fiunt quam aliis.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia quæ fiunt pro uno defuncto, non magis proficiunt ei pro quo fiunt quam aliis. Lumen enim ſpirituale eſt magis communicabile quam lumen corporale. Sed lumen corporale, ſcilicet candelæ, quamvis accendatur pro uno, tamen æqualiter omnibus prodeſt qui ſimul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cum ſuffragia ſint quædam ſpiritualia lumina, quamvis pro uno ſpecialiter fiant, non magis valerent ei quam aliis in purgatorio exiſtentibus.

2. Præterea. Sicut in littera dicitur, ſecundum hoc ſuffragia mortuis proſunt, quia cum viverent hic, ſibi ut poſtea poſſent prodeſſe, meruerunt. Sed aliqui magis meruerunt ut ſuffragia ſibi prodeſſent quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis proſunt; alias eorum meritum fruſtraretur.

3. Præterea. Pro pauperibus non fiunt tot ſuffragia quot pro divitibus. Si ergo ſuffragia facta pro aliquibus, eis ſolum, vel magis eis quam aliis valerent, pauperes eſſent deterioris conditionis; quod eſt contra ſententiam Domini Luc. vi.20. *Beati pauperes, quoniam veſtrum eſt regnum Dei*.

Sed contra. Iuſtitia humana exemplatur a divina iuſtitia. Sed iuſtitia humana, ſi aliquis debitum pro aliquo ſolvit, eum ſolum abſolvit. Ergo cum ille qui ſuffragia facit, quodammodo ſolvat debitum eius pro quo facit, ei ſoli prodeſit.

Præterea. Sicut homo faciens ſuffragia quodammodo ſatisfacit mortuo, ita & interdum aliquis pro vivo poteſt ſatisfacere, ut ſupra diſt. xx. (quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 3. in corp.) dictum eſt. Sed quando aliquis ſatisfacit pro vivo, ſatisfactio illa non computatur niſi illi pro quo facta eſt. Ergo & ſuffragia faciens, ei ſoli prodeſt pro quo facit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſuffragia facta pro multis tantumdem valeant ſingulis ac ſi pro unoquoque ſingulariter fierent. Videmus enim quod ex lectione quæ uni legitur, nihil ei deperit, ſi ſimul & aliis legatur. Ergo & eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit ſuffragium, ſi ei aliquis connumeretur; & ita ſi pro pluribus fiat, tantum valet ſingulis ac ſi pro unoquoque ſingulariter fieret.

2. Præterea. Secundum communem uſum Eccleſiæ videmus quod cum Miſſa pro aliquo defuncto dicitur, ſimul etiam orationes illic adiunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, ſi ex hoc defunctus pro quo Miſſa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Suffragia, præcipue orationum, innituntur divinæ virtuti. Sed apud Deum ſicut non differt iuvare per multos, vel per paucos, ita non differt iuvare multos, vel paucos. Ergo quantum iuvaretur unus ex una oratione, ſi pro eo tantum fieret, tantum iuvabuntur ſinguli multorum, ſi eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra. Melius eſt plures iuvare quam unum. Si ergo ſuffragium pro multis factum tantum valeret ſingulis ac ſi pro uno tantum fieret, videtur quod Eccleſia non debuit inſtitu:ſ-

ſtituiſſe ut pro aliquo ſingulariter Miſſa, vel oratio fieret; ſed quod ſemper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis; quod patet eſſe falſum.

Præterea. Suffragium habet finitam efficaciam. Ergo diſtributum in multo minus prodeſt ſingulis quam prodeſſet, ſi fieret pro uno tantum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod tantum valeant ſuffragia communia illis pro quibus ſpecialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent ſpecialia, & communia ſimul. Unicuique enim ſecundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt ſuffragia, meruit ut tantum iuvaretur poſt mortem, quantum ille pro quo fiunt ſpecialia. Ergo tantum iuvabitur per communia, quantum ille per ſpecialia, & communia.

2. Præterea. Inter Eccleſiæ ſuffragia præcipuum eſt euchariſtia. Sed euchariſtia, cum contineat totum Chriſtum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio euchariſtiæ quæ communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui ſunt in purgatorio; & ita tantum iuvant communia ſuffragia ſola, quantum iuvant ſpecialia, & communia ſimul.

Sed contra eſt quod duo bona uno ſunt magis eligenda. Ergo ſuffragia communia, & ſpecialia magis proſunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod circa hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim, ut Præpoſitivus, dixerunt, quod ſuffragia pro uno aliquo facta non magis proſunt ei pro quo fiunt, ſed eis qui ſunt magis digni: & ponebat exemplum de candela quæ accenditur pro aliquo divite; quæ non minus aliis prodeſt qui cum eo ſunt, quam ipſi diviti, & forte magis, ſi habeant oculos clariores: & etiam de lectione, quæ non magis prodeſt ei pro quo legitur, quam aliis qui ſimul cum eo audiunt, ſed forte alii magis qui ſunt ſenſu capaciores. Et ſi eis obiiceretur, quod ſecundum hoc Eccleſiæ ordinatio eſſet vana, quæ ſpecialiter pro aliquibus orationes inſtituit; dicebant, quod hoc Eccleſia fecit ad excitandas devotiones fidelium, qui promptiores ſunt ad facienda ſpecialia ſuffragia quam communia, & ferventius etiam pro ſuis propinquis orant quam pro extraneis.

Alii e contrario dixerunt, quod ſuffragia magis valent pro quo fiunt.

Utraque autem opinio ſecundum aliquid veritatem habet. Valor enim ſuffragiorum poteſt penſari ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quæ facit omnia bona communia; & ſecundum hoc verum eſt quod magis valent ei qui magis caritate eſt plenus, quamvis pro eo ſpecialiter non fiant: & ſic valor ſuffragiorum attenditur magis ſecundum quamdam interiorem conſolationem, ſecundum quod unus in caritate exiſtens, de bonis alterius delectatur poſt mortem, quantum ad diminutionem pœnæ: poſt mortem enim non eſt locus acquirendi gratiam, vel augmentandi, ad quod valent nobis in vita opera aliorum ex virtute caritatis. Alio modo ſuffragia valent ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur; & ſic ſatisfactio unius alteri computatur: & hoc modo non eſt dubium quod magis valent ei pro quo fiunt, immo ſic ei ſoli valent. Satisfactio enim proprie ad pœnæ dimiſſionem ordinatur: unde quantum ad dimiſſionem pœnæ præcipue valet ſuffragium ei pro quo fit: & ſecundum hoc ſecunda opinio plus habet de veritate quam prima.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuffragia proſunt per modum luminis, inquantum a mortuis acceptantur; & ex hoc quamdam conſolationem recipiunt, & tanto maiorem, quanto maiori caritate ſunt præditi. Sed inquantum ſuffragia ſunt quædam ſatisfactio per intentionem facientis tranſlata in alterum, non ſunt ſimilia lumini; ſed magis ſolutioni alicuius debiti. Non autem eſt neceſſe ut ſi debitum pro uno ſolvitur, quod ex hoc aliorum debitum ſolvatur.

Ad ſecundum dicendum, quod iſtud meritum eſt conditionale, quo ſibi meruerunt: hoc enim modo ſibi meruerunt ut ſibi prodeſſent, ſi pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quam facere ſe habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud iuvamen ſuffragiorum, ſed per merita præcedentia ſe habilitaverunt, ut fructum ſuffragiorum ſuſciperent: & ideo non ſequitur quod meritum eorum fruſtretur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet divites quantum ad aliquid eſſe melioris conditionis quam pauperes, ſicut quantum ad expiationem pœnæ; ſed hoc quaſi nihil eſt comparatum poſſeſſioni regni cælorum, in qua pauperes melioris conditio-

Bbb 2 nis

nis eſſe oſtenduntur per auctoritatem inductam.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſi valor ſuffragiorum conſideretur ſecundum quod valent ex virtute caritatis unientis membra Eccleſiæ, ſuffragia pro multis facta tantum ſingulis proſunt ac ſi pro uno tantum fierent: quia caritas non minuitur, ſi dividatur effectus eius in multos, immo magis augetur; & ſimiliter etiam gaudium, quando pluribus eſt commune, fit maius, ut dicit Auguſtinus VIII. Confeſs. (cap. III.) & ſic de uno bono facto non minus lætantur multi in purgatorio quam unus. Si autem conſideretur valor ſuffragiorum, inquantum ſunt ſatisfactiones quædam per intentionem facientis tranſlatæ in mortuis, tunc magis valet ſuffragium alicui quod pro eo ſingulariter fit, quam quod pro eo communiter fit, & multis aliis. Sic enim effectus ſuffragii dividitur ex divina iuſtitia inter eos pro quibus ſuffragia fiunt. Unde patet quod hæc quæſtio dependet ex prima, & ex hoc etiam patet quare inſtitutum ſit ut ſuffragia ſpecialia in Eccleſia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuffragia, ut ſunt ſatisfactiones quædam, non proſunt per modum actionis, ſicut doctrina prodeſt, quæ ſicut & omnis alia actio effectum habet ſecundum diſpoſitionem recipientis; ſed valent per modum ſolutionis debiti, ut dictum eſt: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod quia ſuffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis proſunt, ut ex dictis patet, ideo cum pro uno Miſſa dicitur, non eſt inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliæ orationes, ut ſatisfactio unius ſuffragii determinetur ad alios principaliter, ſed ut illis oratio pro eis ſpecialiter fuſa proſint.

Ad tertium dicendum, quod oratio conſideratur & ex parte orantis, & ex parte eius qui oratur, & ex utroque effectus eius dependet: & ideo quamvis divinæ virtuti non ſit magis difficile abſolvere multos quam unum, tamen huiuſmodi orantis oratio non eſt ita ſatisfactoria pro multis ſicut pro uno.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod huiuſmodi etiam ſolutio dependet ex ſolutione primæ quæſtionis. Si enim ſuffragia ſpecialiter pro uno facta, indifferenter omnibus valent, tunc omnia ſuffragia ſunt communia: & ideo tantum iuvabitur ille pro quo non fiunt ſpecialia, quantum ille pro quo fiunt, ſi ſit æqualiter dignus. Si autem ſuffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus proſint, ſed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non eſt dubium quod ſuffragia communia, & ſpecialia ſimul plus valent alicui quam communia tantum: & ideo Magiſter duas opiniones in littera tangit. Unam quæ dicit, quod æqualiter proſunt diviti communia & ſpecialia, & pauperi communia tantum: quamvis enim ex pluribus unus iuvetur quam alter, non tamen plus iuvatur. Aliam autem tangit, cum dicit, quod ille pro quo fiunt ſuffragia, conſequitur (a) faciliorem abſolutionem, ſed non pleniorem: quia uterque finaliter ab omni pœna liberabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, iuvamen ſuffragiorum non cadit directe ſub merito, & ſimpliciter, ſed quaſi ſub conditione: & ideo ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis virtus Chriſti, quæ continetur ſub ſacramento euchariſtiæ, ſit infinita, tamen determinatus eſt effectus ad quem illud ſacramentum ordinatur: unde non oportet quod per unum altaris ſacrificium tota pœna eorum qui ſunt in purgatorio expietur, ſicut etiam nec per unum ſacrificium quod aliquis homo offert, liberatur a tota ſatisfactione debita pro peccatis: unde & quandoque plures Miſſæ in ſatisfactionem unius peccati iniunguntur. Credibile tamen eſt, quod per divinam miſericordiam ſi aliquid de ſpecialibus ſuffragiis ſuperſit his pro quibus fiunt, ut ſcilicet eis non indigeant, aliis diſpenſetur, pro quibus non fiunt, ſi eis indigeant, ut patet per Damaſcenum in ſermone de dormientibus ſic dicentem: *Deus tamquam iuſtus commetietur impotenti poſſibilitatem, tamquam (b) ſapiens vere defectuum commutationem negotiabitur*: quæ quidem negotiatio attenditur quod id quod deeſt uni, alter ſupplet.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de orationibus ſanctorum, quibus pro nobis orant: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum ſancti orationes noſtras cognoſcant.

Secun-

(a) *Al.* feliciorem. (b) Al. *ſuſcipiens*.

Secundo. Utrum debeamus omnes interpellare ad orandum pro nobis.

Tertio. Utrum orationes eorum pro nobis fuſæ ſemper exaudiantur.

Utrum autem poſſimus ſanctos orare, & utrum ſancti qui ſunt in patria, orent pro nobis, habitum eſt ſupra diſt. xv.

ARTICULUS I.

Utrum ſancti orationes noſtras cognoſcant.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſancti orationes noſtras non cognoſcant. Iſa. xliii. 16. *Pater noſter es, & Abraham neſcivit nos, & Iſrael ignoravit eos*. Gloſſa Auguſtini dicit, (*a*) quia mortui, & ſancti neſciunt quid agant vivi, etiam eorum filii: & ſumitur ab Auguſtino in Lib. de cura pro mortuis agenda, ubi hanc auctoritatem inducit, & ſunt hæc verba Auguſtini ibidem (cap. xiii.) *Si tanti Patriarchæ quid erga populum ab eis procreatum ageretur ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoſcendis, adiuvandiſque miſcentur?* Ergo ſancti orationes noſtras cognoſcere non poſſunt.

2. Præterea. IV. Reg. xxii. 20. dicitur ad Ioſiam Regem: *Idcirco*, quia ſcilicet fleviſti coram me, *colligam te ad patres tuos .... ut non videant oculi tui mala omnia quæ inducturus ſum in locum iſtum*. Sed in hoc nullo modo per mortem Ioſiæ ſubventum fuiſſet, ſi poſt mortem genti ſuæ quid eveniret cognoſceret. Ergo ſancti mortui actus noſtros non cognoſcunt, & ita non intelligunt orationes noſtras.

3. Præterea. Quanto aliquis eſt in caritate perfectior, tanto magis proximo in periculis ſubvenit. Sed ſancti in carne viventes proximis, & maxime ſibi coniunctis in periculis & conſulunt, & auxiliantur manifeſte. Cum ergo poſt mortem ſint multo maioris caritatis, ſi facta noſtra cognoſcerent, multo amplius ſuis caris ſibi coniunctis conſulerent, & auxiliarentur in neceſſitatibus; quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus noſtros, & orationes cognoſcant.

4. Præterea. Sicut ſancti poſt mortem vident (*b*) Verbum, ita & Angeli, de quibus dicitur Matth. xviii. 10. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris mei*. Sed Angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoſcunt, cum a neſcientia minores a ſuperioribus purgentur, ut patet per Dionyſium in vi. cap. eccleſ. Hierar. Ergo nec ſancti quamvis Verbum videant, in eo noſtras orationes cognoſcunt, & alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea. Solus Deus eſt inſpector cordium. Sed oratio præcipue in corde conſiſtit. Ergo ſolius Dei eſt orationes cognoſcere: non ergo ſancti orationes noſtras cognoſcunt.

Sed contra ſuper illud Iob xiv. 21. *Sive nobiles fuerint filii eius, ſive ignobiles, non intelliget*: dicit Beatus Gregorius XII. Lib. Moral. (cap. xiv.) „ Hoc de animabus „ ſanctis ſentiendum non eſt: quia quæ in„ tus omnipotentis Dei claritatem vident, „ nullo modo credendum eſt quod ſit foras „ aliquid quod ignorent. “ Ergo ipſi orationes ſibi factas cognoſcunt.

Præterea. Gregorius in II. Dialogus (cap. xxxv) *Animæ videnti Creatorem anguſta eſt omnis creatura*. (*c*) *Quantumlibet enim de luce Creatoris aſpexerit, breve fit ei omne quod creatum eſt*. Sed hoc maxime impedire videretur quod animæ ſanctorum orationes, & alia quæ circa nos aguntur, cognoſcant, quia a nobis diſtant. Cum ergo diſtantia illa non impediat, ut ex prædicta auctoritate patet, videtur quod animæ ſanctorum cognoſcant orationes noſtras, & ea quæ hic aguntur.

Præterea. Si ea quæ circa nos aguntur, non cognoſcerent, nec pro nobis orarent, quia defectus noſtros ignorarent. Sed hic eſt error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epiſtola contra eum. Ergo ſancti ea quæ circa nos aguntur, cognoſcunt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod divina eſſentia eſt ſufficiens medium cognoſcendi omnia: quod patet ex hoc quod Deus videndo ſuam eſſentiam omnia intuetur. Non tamen ſequitur quod quicumque eſſentiam Dei videt omnia cognoſcat, ſed ſolum qui eſſentiam comprehendit; ſicut nec principio aliquo cognitio conſequens eſt omnia cognoſci quæ ex principio conſequuntur, niſi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum animæ ſanctorum divinam eſſentiam non comprehendant, non eſt conſequens ut omnia cognoſcant quæ per eſſentiam divinam cognoſci

(*a*) Nicolai: quia etiam mortui ſancti. (*b*) Al. Verbum tantum, & Angeli. (*c*) Nicolai: *Quantumlibet enim parum de luce &c.*

ſci poſſunt: unde etiam de quibuſdam inferiores Angeli a ſuperioribus edocentur, quamvis omnes eſſentiam divinam videant. Sed unuſquiſque beatus tantum de aliis rebus neceſſarium eſt ut in eſſentia divina videat, quantum perfectio beatitudinis requirit, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit, ſicut infra diſt. xlix. (quæſt. II. art. 5.) habetur. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quæ ad ipſum pertinent cognoſcat: unde cum nulla rectitudo ſanctis deſit, volunt cognoſcere ea quæ ad ipſos pertinent: & ideo oportet quod illa in Verbo cognoſcant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus præbeant ad ſalutem: ſic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil eſt divinius, ut Dionyſius dicit III. cap. eccleſ. Hierar. Unde patet quod ſancti cognitionem habeant eorum quæ ad hoc requiruntur: & ſic manifeſtum eſt quod in Verbo cognoſcunt vota, & orationes, & devotiones hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Auguſtini eſt intelligendum de cognitione naturali animarum ſeparatarum: quæ quidem cognitio in ſanctis viris non eſt obtenebrata, ſicut eſt in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione in Verbo, quam conſtat Abraham eo tempore quo hæc dicta ſunt per Iſaiam, non habuiſſe, cum ante paſſionem Chriſti nullus ad viſionem Dei pervenerit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſancti etſi poſt vitam cognoſcant quæ hic geruntur, non tamen credendum eſt quod afficiantur doloribus, cognitis adverſitatibus eorum quos hic in ſæculo dilexerunt: ita enim repleti ſunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum (*a*) non invenit: unde ſi cognoſcant ſuorum infortunia poſt mortem, nihilominus eorum dolori conſulitur, ſi ante huiuſmodi infortunia de hoc ſæculo ſubtrahuntur. Sed forte animæ non glorificatæ dolorem aliquem ſentirent, ſi incommoda ſuorum carorum perciperent. Et quia anima Ioſiæ non ſtatim glorificata fuit a corpore egreſſa, quantum ad hoc ex hac ratione Auguſtinus concludere nititur quod animæ mortuorum non habent cognitionem de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quod animæ ſanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinæ voluntati, etiam in volito: & ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis alter auxilium ferunt quam ſecundum quod per divinam iuſtitiam vident eſſe diſpoſitum. Et tamen credendum eſt quod multum proximos iuvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes Verbum non ſit neceſſarium omnia in Verbo videre; vident tamen ea quæ ad perfectionem pertinent beatitudinis eorum, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium ſolus Deus per ſeipſum novit; ſed tamen alii cognoſcere poſſunt quatenus eis revelatur vel per viſionem Verbi, vel quocumque alio modo.

ARTICULUS II.

Utrum debeamus ſanctos orare ad interpellandum pro nobis.

2. 2. *quæſt.* LXXXIII. *art.* II.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non debeamus ſanctos orare ad interpellandum pro nobis. Nullus enim amicus alicuius interpellat ad orandum pro ſe, niſi quatenus apud eos credit facilius gratiam obtinere. Sed Deus eſt in infinitum magis miſericors quolibet ſancto, & ſic eius voluntas facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicuius ſancti. Ergo videtur ſuperfluum eſſe conſtituere ſanctos mediatores inter nos & Deum, ut ipſi pro nobis intercedant.

2. Præterea. Si eos ad orandum pro nobis interpellare debemus, hoc non eſt niſi quia ſcimus eorum orationem eſſe Deo acceptam. Sed quanto aliquis eſt ſanctior inter ſanctos, tanto eius oratio eſt magis Deo accepta. Ergo ſemper deberemus *ſuperiores* ſanctos pro nobis interceſſores conſtituere ad Deum, & numquam minores.

3. Præterea. Chriſtus ſecundum etiam quod homo, dicitur Sanctus ſanctorum, & ei ſecundum quod homo orare competit. Sed numquam Chriſtum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios ſanctos interpellare debemus.

4. Præterea. Quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipſius ei repræſentat apud quem pro eo intercedit. Sed ſuperfluum eſt aliquid repræſentare ei cui ſunt omnia patentia. Ergo ſuperfluum eſt quod ſanctos pro nobis interceſſores conſtituamus ad Deum.

5. Præterea. Illud eſt ſuperfluum quod fit propter aliquid quod ſine eo eodem modo fie-

(*a*) *In editis:* non invenit, ſi cognoſcant ſuorum infortunia poſt mortem: nihilominus &c.

fieret, vel non fieret. Sed ſimiliter ſancti orarent pro nobis, vel non orarent, ſive nos oremus eos, ſive non oremus: quia ſi ſumus digni ut pro nobis orarent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; ſi autem ſumus indigni, etiam ſi petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino ſuperfluum.

Sed contra eſt quod dicitur Iob v. 1. *Voca ergo ſi eſt qui tibi reſpondeat, & ad aliquem ſanctorum convertere.* Vocare autem nostrum, ut Gregorius ibidem dicit (Lib. V. Moral. cap. xxx.) eſt humili Deum prece depoſcere. Ergo cum volumus orare Deum, debemus ad ſanctos converti, ut orent pro nobis ad Deum.

Præterea. Sancti qui ſunt in patria, magis ſunt accepti Deo quam in ſtatu viæ. Sed ſanctos qui ſunt in via, conſtituere debemus interpellatores pro nobis ad Deum exemplo Apoſtoli, qui dicebat Rom. xv. 30. *Obſecro vos fratres per Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum, & per caritatem Spiritus ſancti, ut adiuvetis me in orationibus veſtris pro me ad Deum.* Ergo & nos multo fortius petere debemus a ſanctis qui ſunt in patria, ut nos iuvent orationibus ad Deum.

3. Præterea. Ad hoc eſt communis conſuetudo Eccleſiæ, quæ in litaniis ſanctorum orationem petit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iſte ordo eſt divinitus inſtitutus in rebus ſecundum Dionyſium ut per media ultima reducantur in Deum. Unde cum ſancti qui ſunt in patria, ſint Deo propinquiſſimi, hoc divinæ legis ordo requirit ut nos qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per ſanctos medios reducamur; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas ſuum effectum diffundit. Et quia reditus noſter in Deum reſpondere debet proceſſui bonitatum ipſius ad nos, ſicut mediantibus ſanctorum ſuffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia eius ſumamus mediantibus ſanctis: & inde eſt quod eos interceſſores pro nobis ad Deum conſtituimus, & quaſi mediatores dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut non eſt propter defectum divinæ potentiæ quod mediantibus ſecundis cauſis agentibus operatur, ſed eſt ad complementum ordinis univerſi, & ut eius bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab ea non ſolum ſuſcipiunt bonitates proprias, ſed inſuper quod aliis cauſa bonitatis exiſtant; ita etiam non eſt propter defectum miſericordiæ ipſius quod oporteat eius clementiam per orationes ſanctorum pulſare, ſed eſt ad hoc ut ordo prædictus conſervetur in rebus.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſuperiores ſancti ſint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen eſt etiam minores ſanctos interdum orare; & hoc propter quinque rationes. Primo ex hoc quod aliquis quandoque habet maiorem devotionem ad ſanctum minorem quam ad maiorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus. Secundo propter faſtidium tollendum, quia aſſiduitas unius rei faſtidium parit; per hoc autem quod diverſos ſanctos oramus, quaſi in ſingulis novus fervor devotionis excitatur. Tertio quia quibuſdam ſanctis datum eſt in aliquibus ſpecialibus cauſis præcipue patrocinari, ſicut ſancto Antonio ad ignem infernalem. Quarto ut honor debitus omnibus exhibeatur. Quinto quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum, quod oratio eſt actus quidam; actus autem ſunt particularium ſuppoſitorum: & ideo ſi diceremus, *Chriſte ora pro nobis*, niſi aliquid adderetur, videremur hoc ad perſonam Chriſti referre: & ita videretur eſſe conſonum vel errori Neſtorii, qui diſtinxit in Chriſto perſonam Filii hominis a perſona Filii Dei; vel errori Arii, qui poſuit perſonam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos Eccleſia non dicit, *Chriſte ora pro nobis*, ſed *Chriſte audi nos*, vel *Miſerere nobis*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut infra dicetur, non dicuntur ſancti preces noſtras Deo repræſentare, quaſi ei incognita manifeſtent; ſed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel de eis divinam conſulunt veritatem, quid ſcilicet ſecundum eius providentiam fieri debeat.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipſo aliquis efficitur dignus ut ſanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipſum cum pura devotione in ſua neceſſitate recurrit; & ita non eſt ſuperfluum quod ſanctos oremus.

ARTICULUS III.

Utrum orationes ſanctorum pro nobis ad Deum fuſæ ſemper exaudiantur.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod orationes ſanctorum pro nobis ad

ad Deum fuſæ non ſemper exaudiuntur. Si enim exaudirentur, maxime exaudirentur ſancti de his quæ ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur: unde dicitur Apocalyp. VI. quod martyribus petentibus vindictam his qui ſunt ſuper terram, dictum eſt ut requieſcerent adhuc tempus modicum, donec impleretur numerus fratrum ſuorum. Ergo multo minus exaudiuntur de his quæ ad alios pertinent.

2. Præterea. Hierem. XV. 1. dicitur: *Si ſteterint Moyſes, & Samuel coram me, non eſt anima mea ad populum iſtum*. Ergo ſancti non ſemper exaudiuntur, cum pro nobis orant ad Deum.

3. Præterea. Sancti in patria æquales Dei Angelis eſſe commemorantur, ut patet Matth. XXII. Sed Angeli non ſemper exaudiuntur in ſuis orationibus quas fundunt ad Deum; quod patet ex hoc quod habetur Daniel. X. 12. ubi dicitur: *Ego veni propter ſermones tuos: Princeps autem regni Perſarum reſtitit mihi viginti & uno diebus*. Non autem venerat in adiutorium Danielis Angelus qui loquebatur, niſi a Deo liberationem eorum petendo; & non eſt impetrata orationis eius impletio. Ergo nec etiam alii ſancti orantes pro nobis apud Deum ſemper exaudiuntur.

4. Præterea. Quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed illi qui ſunt in patria, non ſunt in ſtatu merendi. Ergo non poſſunt ſuis orationibus nobis aliquid impetrare apud Deum.

5. Præterea. Sancti per omnia conformant voluntatem ſuam voluntati divinæ. Ergo non volunt niſi quod ſciunt Deum velle. Sed nullus orat niſi quod vult. Ergo non orant pro eo niſi quod ſciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret eis etiam non orantibus. Ergo eorum orationes non ſunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Præterea. Orationes totius cæleſtis curiæ, ſi aliquid impetrare poſſunt, efficaciores eſſent quam omnia præſentis Eccleſiæ ſuffragia. Sed multiplicatis ſuffragiis præſentis Eccleſiæ factis pro aliquo in purgatorio exiſtente, totaliter abſolveret a pœna. Cum ergo ſancti qui ſunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui ſunt in purgatorio, ſicut & pro nobis; ſi nobis aliquid impetrant, illos qui ſunt in purgatorio totaliter orationes eorum a pœna abſolverent; quod falſum eſt, quia ſic ſuffragia Eccleſiæ pro defunctis facta ſuperflua eſſent.

Sed contra eſt quod habetur II. Machab. ult. 14. *Hic eſt qui multum orat pro populo, & pro univerſa civitate Hieremias Propheta Dei*. Et quod eius oratio ſit exaudita, patet per hoc quod ſequitur, quod extendit Hieremias dexteram, & dedit Iudæ gladium dicens: *Accipe ſanctum gladium munus a Deo in quo deiicies adverſarios populi Dei*.

Præterea. Hieronymus in epiſtola contra Vigilantium: *Dicis in libello tuo, quod dum vivimus, mutuo orare pro nobis poſſumus*: & hoc poſtea improbat, dicens ſic: *Si Apoſtoli, & martyres adhuc in corpore conſtituti poſſunt orare pro ceteris, quando pro ſe adhuc debent eſſe ſoliciti; quanto magis poſt coronas, victorias, & triumphos?*

Præterea. Ad hoc eſt conſuetudo Eccleſiæ, quæ frequenter petit ut ſanctorum orationibus adiuvetur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſancti dupliciter dicuntur orare pro nobis. Uno modo oratione expreſſa, dum votis ſuis aures divinæ clementiæ pro nobis pulſant: alio modo oratione interpretativa, ſcilicet per eorum merita, quæ in conſpectu Dei exiſtentia non ſolum eis cedunt ad gloriam, ſed ſunt nobis etiam ſuffragia, & orationes quædam; ſicut etiam ſanguis Chriſti pro nobis effuſus dicitur veniam petere. Utroque autem modo ſanctorum orationes ſunt, quantum eſt in ipſis, efficaces ad impetrandum quod petunt; ſed ex parte noſtra poteſt eſſe defectus, quod non aſſequamur fructum orationum ipſorum, ſecundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita ipſorum nobis proficiunt; ſed ſecundum quod orant pro nobis, votis ſuis nobis aliquis poſtulando, ſemper exaudiuntur, quia non volunt niſi quod Deus vult, nec petunt niſi quod volunt fieri: quod autem Deus ſimpliciter vult, impletur, niſi loquamur de voluntate antecedente, ſecundum quam vult omnes homines ſalvos fieri, quæ non ſemper impletur. Unde nec eſt mirum, ſi etiam quod ſancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impletur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non eſt aliud quam eorum deſiderium de obtinenda ſtola corporis, & ſocietate ſanctorum qui ſalvandi ſunt, & conſenſus quo conſentiunt divinæ iuſtitiæ puniendi malos: unde Apoc. VI. ſuper illud, *Uſquequo Domine &c.* dicit Gloſſa: „ Deſiderant maius gaudium, & conſortium ſanctorum, & iuſtitiæ Dei conſentiunt. "

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus loqui-

loquitur ibi de Moyſe, & Samuele ſecundum ſtatum quo fuerunt in hac vita: ipſi enim leguntur pro populo orantes iræ Dei reſtitiſſe, ut Gloſſa interlinearis dicit: & tamen ſi illo tempore fuiſſent, non potuiſſent orationibus Deum placare ad populum propter populi illius malitiam: & hic eſt intellectus litteræ.

Ad tertium dicendum, quod pugna bonorum Angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent, ſed quia contraria merita ex diverſis partibus ad divinum examen referebant, divinam ſententiam expectantes; & hoc eſt quod Gregorius dicit XVII. Moral. (cap. VIII.) exponens prædicta verba Danielis: *Sublimes ſpiritus gentibus principantes nequaquam pro iniuſte agentibus decertant, ſi eorum facta recte iudicantes examinant; cumque uniuſcuiuſque gentis vel culpa, vel iuſtitia ad ſupernæ curiæ ſolium ducitur, eiuſdem gentis præpoſitus vel obtinuiſſe in certamine, vel non obtinuiſſe perhibetur: quorum tamen omnium una victoria eſt ſuper ſe opificis voluntas ſumma; quam dum ſemper aſpiciunt, quod obtinere non valent, (a) nequaquam volunt*: unde nec petunt. Ex quo & patet quod orationes eorum ſemper audiuntur.

Ad quartum dicendum, quod licet ſancti non ſint in ſtatu merendi ſibi poſtquam ſunt in patria, ſunt tamen in ſtatu merendi aliis, vel potius ex merito præcedenti alios iuvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut eorum orationes exaudirentur poſt mortem. Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, & ex alio impetrat. Meritum enim conſiſtit in quadam adæquatione actus ad finem propter quem eſt, qui ei quaſi merces redditur, ſed orationis impetratio innititur liberalitati eius qui rogatur, quod tamen ipſe non meruit, & ita quamvis ſancti non ſint in ſtatu merendi, tamen non ſequitur, quod non ſint in ſtatu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut ex auctoritate Gregorii inducta patet, ſancti non volunt, vel Angeli niſi quod in divina voluntate conſpiciunt; & ita etiam nihil aliud petunt: nec tamen eorum oratio eſt infructuoſa: quia, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. de prædeſtinatione ſanctorum, orationes ſanctorum prædeſtinatis proſunt, quia forte præordinatum eſt ut orationibus intercedentium ſolventur: & ita etiam Deus vult ut orationibus ſanctorum impleatur illud quod ſancti vident eum velle.

Ad ſextum dicendum, quod ſuffragia Eccleſiæ ſunt pro defunctis quaſi quædam ſatiſfactiones viventium vice mortuorum; & ſecundum hoc mortuos a pœna abſolvunt, quam non ſolverunt. Sed ſancti qui ſunt in patria, non ſunt in ſtatu ſatisfaciendi: & ideo non eſt ſimile de eorum orationibus, & de ſuffragiis Eccleſiæ.

EXPOSITIO TEXTUS.

Cum facta fuerit reſurrectio, bonorum gaudium amplius erit &c. Hoc intelligendum eſt materialiter, quia de pluribus gaudebunt; ſed non formaliter, quia non magis gaudebunt, ut dictum eſt. Sed de hoc magis infra dicetur diſt. XLIX.

Nam qui ſine fide operante per dilectionem, eiuſque ſacramentis de corpore exierunt, fruſtra illis a ſuis huiuſmodi pietatis officia impenduntur. Secundum hoc videtur quod ſuffragia Eccleſiæ non proſunt catechumenis in fide Eccleſiæ decedentibus; cum tamen illi ſint in ſtatu ſalutis, ut patet ex dictis ſupra diſt. IV. Et dicendum, quod licet non ſuſceperint ſacramenta Eccleſiæ actu, ſuſceperunt tamen voto, quod pro facto computatur, cum deeſt facultas.

Mediocriter malis ſuffragantur &c. Iſta verba a diverſis diverſimode exponuntur. Illi enim qui dicunt ſuffragia Eccleſiæ prodeſſe exiſtentibus in inferno, dicunt alios eſſe mediocriter bonos, & alios mediocriter malos. Dicunt enim valde malos eſſe eos qui ſine fide, & ſacramentis Eccleſiæ deceſſerunt; & his dicunt nihil prodeſſe ſuffragia: ſed mediocriter malos eos qui cum fide, & ſacramentis Eccleſiæ, in peccato tamen mortali, deceſſerunt; quibus ſecundum eos valent ſuffragia ad pœnæ mitigationem, non autem ad pœnæ ſolutionem. Sed valde bonos dicunt illos qui ſine criminali decedentes, ſtatim evolant; qui ſuffragiis non indigent: mediocriter vero bonos qui cremabilia ſecum ferunt, & in purgatorio detinentur; & his dicunt prodeſſe ſuffragia ad plenam abſolutionem. Qui vero dicunt ſuffragia non prodeſſe his qui ſunt in inferno, dicunt eoſdem eſſe mediocriter malos, & mediocriter bonos. Omnes enim qui ſunt in inferno valde malos dicunt, qui vero in patria valde bonos; eos vero qui ſunt in purgatorio dicunt mediocriter bonos, inquantum deficiunt a perfectione bonitatis, ſed & mediocriter malos, inquantum deficiunt a perfecta malitia, quæ eſt peccatum mortale. His autem ſuffragia quandoque proſunt ad mitigationem pœ-

(a) Nicolai *numquam*.

pœnæ, quandoque ad plenam abſolutionem ſecundum differentiam quantitatis cremabilium, & ſuffragiorum : & hæc expoſitio eſt convenientior.

Iniuria eſt pro martyre in Eccleſia orare. Hoc videtur contra illud quod ſupra dictum eſt, quod orationes pro valde bonis ſunt gratiarum actiones. Et dicendum, quod ſuperior auctoritas loquitur, quando incertum eſt nobis, quando ſint valde boni, pro quibus oratur; hic autem Auguſtinus loquitur, quando certum eſt qui ſunt valde boni : ſic enim qui pro eis orat, quodammodo eos indigentes oſtendit, & ſic eis iniuriam facit.

AEſtimo eum quaſi per ignem tranſeuntem &c. Hic ponuntur duo auxilia : quorum unum adiuvabit illos qui in fine mundi invenientur per modum ſatisfactionis, ſcilicet ignis quo facies mundi purgabitur : poterit enim eſſe ut intenſio pœnæ ſuppleat quidquid deeſt ad temporis brevitatem, & præcipue cum ſit probabile quod pauca cremabilia ſint habituri, utpote purgati per terrorem futuri iudicii ex ſignis præcedentibus præoſtenſi. Aliud autem eſt ex vi caritatis, ſcilicet merita, & interceſſiones ſanctorum, quæ eis ſuffragantur virtute caritatis.

Sive conſulendo quid faciant &c. Iſtud conſilium nihil eſt aliud quam converſio eorum ad Deum, ut ab eo illuminationem percipiant de agendis.

DISTINCTIO XLVI.

Si valde malis detur mitigatio pœnæ.

SEd quæritur hic de valde malis, utrum & ipſi in aliqua pœnarum mitigatione Dei miſericordiam ſentiant, ut minus quam meruerint, puniuntur. Quidam autumant eos nullam revelationem pœnæ habituros; quod confirmant Iacobi auctoritate dicentis (cap. II. 13.) „ Iudicium ſine miſericordia fiet illi qui non „ fecit miſericordiam. “ Auguſtinus etiam ait : * „ Miſericordia hic, iudicium „ in futuro. “ Idem ** diſtinguens quomodo omnes viæ Domini ſint miſericordia, & veritas, ait : „ Erga ſanctos omnes viæ Dei miſericordia, erga iniquos omnes „ veritas : quia & in iudicando ſubvenit, & ita non deeſt miſericordia; & „ in miſerando id exhibet quod promiſit, ne deſit veritas. Erga omnes „ autem quos liberat, & damnat, omnes viæ ſunt miſericordia, & veritas : „ quia ubi non miſeretur, vindictæ veritas datur. “ Dicens, „ Ubi non „ miſeretur, “ dat intelligi aliquid a Deo fieri, ubi ipſe non miſeretur. Sed his occurrit quod ait Caſſiodorus ſuper Pſalm. c. loquens de miſericordia, & pietate Dei. „ Hæ duæ (inquit) res iudicio Dei ſemper adiunctæ ſunt. Er- „ go & in punitione malorum non eſt iuſtitia ſine miſericordia. “ Idem de iudicio, & miſericordia ait : „ Hæc duo mutua ſocietate ſibi iunguntur. “ In his breviter omnia opera Dei includit. Auguſtinus quoque reſpondens illis qui reproborum ſupplicia finem habitura contendunt, ita illorum repellit opinionem, aſſerens reprobos perpetuo puniendos, ut eorum ſupplicia mitigari aliquatenus non neget. „ Fruſtra (inquit in Enchir. cap. CXII.) nonnulli æternam (1) damna- „ torum pœnam, & cruciatus ſine intermiſſione perpetuos humano (2) miſeran- „ tur affectu, atque ita futurum eſſe non credunt : non quidem Scripturis adver- „ ſando divinis, ſed pro ſuo motu dura quæque molliendo, (3) & in leniorem „ flectendo ſententiam quæ putantur in eis terribilius eſſe dicta, quam verius. „ Non enim, inquiunt, obliviſcetur miſereri Deus, aut continebit in ira ſua miſe- „ ricordias ſuas. Hoc quidem in Pſalterio (Pſalm. lxx. 10.) legitur; ſed de his „ in-

(1) *Al.* damnandorum. (2) *Al.* miſerentur. (3) *Al.* & in leniorem.

EX EDIT. P. NICOLAI. * In Pſalm. c. nempe ad illa verba, *Miſericordiam, & iudicium cantabo tibi.* ** In Pſalm. cxviii. ſuper octavarium xxx. conc. xxix.

Digitized by Google

„ intelligitur qui ſunt vaſa miſericordiæ : quia & ipſi non pro meritis ſuis, ſed „ Deo miſerante de miſeria liberantur. Aut ſi hoc ad omnes æſtimant pertinere, „ non ideo neceſſe eſt ut damnationem opinentur finiri poſſe eorum de quibus di- „ ctum eſt (Matth. xv. 46.) Ibunt hi in ſupplicium æternum, ne hoc modo pu- „ tetur habitura finem felicitas eorum de quibus e contrario dictum eſt (ibid.) „ Iuſti autem in vitam æternam. Sed pœnas damnatorum certis temporibus æſti- „ ment, ſi hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Et ſic quippe intelligi poteſt ma- „ nere ira Dei in illis, ideſt ipſa damnatio. Hæc enim vocatur ira Dei, non di- „ vini animi perturbatio, ut in ira ſua, ideſt manente ira ſua, non contineat miſerationes „ ſuas, non æterno ſupplicio finem dando, ſed levamen adhibendo, vel interponendo „ cruciatibus: quia nec pſalmus ait, Ad finiendam iram ſuam, vel poſt iram ſuam; „ ſed in ira ſua: quæ ſi ſola eſſet, alienari a regno Dei, & carere magna multitu- „ dine dulcedinis Dei, tam grandis tamen eſt pœna ut ei poſſint nulla tormenta „ quæ novimus, comparari, ſi illa ſit æterna; iſta autem (1) ſint quantumlibet „ multis ſæculis longa. Manebit ergo ſine fine mors perpetua damnatorum, (2) & „ ipſa omnibus erit communis, ſicut manebit communiter omnium vita æterna „ ſanctorum. " Ecce ita aſſerit hic pœnas reproborum non eſſe finiendas, quod non improbat, ſi dicatur eorum ſupplicio aliquod levamen adhiberi. Unde non incongrue dici poteſt, Deum etſi iuſte id poſſit, non omnino tantum punire malos in futuro quantum meruerunt; ſed eis aliquid, quantumcumque mali ſint, de pœna relaxare.

Determinat præmiſſas auctoritates.

QUod ergo dictum eſt, iudicium ſine miſericordia fieri illi qui non fecit miſericordiam, ita intelligi poteſt quod iudicium damnationis fiet illi qui non fecit miſericordiam, pro eo quod fuit ſine miſericordia; vel fiet iudicium ei ſine miſericordia liberante, & ſalvante, qui tamen in aliqua pœnæ alleviatione miſericordiam Dei ſentiet. Ita cum dicitur, „ Miſericordia hic, iudicium in futuro," negatur quin in futuro ſit miſericordiæ effectus, & in electis, qui per miſericordiam ab omni miſeria liberabuntur, & in reprobis, qui minus quam meruerunt cruciabuntur. Sed hic non ſine cauſa dicitur fieri Dei miſericordia, & iudicium in futuro: quia & hic multis modis miſeretur Deus quibus non miſerebitur tunc. Vocat enim Deus nunc peccatores, & iuſtificat, quod tunc non faciet: & tunc reddens ſingulis ſecundum merita ſua, manifeſte iudicabit, qui nunc occulte iudicat: cuius occultum iudicium, ut ait Auguſtinus (cap. 11. vel 111.) * intelligitur pœna, qua quiſque vel exercetur ad purgationem, vel movetur ad converſionem, vel ſi contemnit, excæcatur ad damnationem. Occultum ergo iudicium Dei pœna dicitur: (3) quia iudicat purgando, convertendo, vel excæcando. Iudicia quoque Dei interdum appellantur diſpenſationes eius de omnibus rebus. Unde (Rom. xi. 33.) „ Quam incomprehenſibilia ſunt iudicia eius: " & (Pſalm. xxxv. 7.) „ Iudicia eius abyſſus multa. " Iudicium autem quo in futuro iudicabit, intelligitur ſententia iudicis, qua ventilabitur area; ideſt, dividentur localiter boni a malis miniſterio Angelorum, & iſti in vitam ducentur, illi in ſupplicium mittentur, qui nunc ſimul mixti ſunt.

De iuſtitia, & miſericordia Dei.

SEd quodammodo iuſtitiam Dei, & pietatem, ideſt miſericordiam, ſupra Caſſiodorus duas eſſe res dixit, quæ ſemper adiunctæ ſunt iudicio Dei? Iuſtitia enim

(1) *Al.* Si quamlibet. (2) *Nicolai addit* ideſt alienatio a vita Dei. (3) *Al.* qua.
EX EDIT. P. NICOLAI. * In inſcriptionem Pſalm. ix. quæ eſt *In finem pro occultis filii.*

enim Dei , & miſericordia non duæ res ſunt , ſed una res , ideſt una divina eſſentia eſt, ſicut ſupra pluribus auctoritatibus oſtenſum eſt. Quia non eſt Deo aliud eſſe miſericordem quam miſericordiam, nec iuſtum quam iuſtitiam ; ſed idem prorſus : nec aliud eſt ei eſſe miſericordem quam iuſtum , vel miſericordiam quam iuſtitiam ; ſed omnino idem : quia non denominative, ſed eſſentialiter hæc de Deo dicuntur . Cur ergo dicit Scriptura de operibus Dei quædam eſſe miſericordiæ, quædam iuſtitiæ ? Si enim iuſtitia Dei miſericordia eſt , quæcumque ſunt opera miſericordiæ , eſſe videntur iuſtitiæ , & e converſo . His reſponderi poteſt ſic . Illis locutionibus quibus huiuſmodi operum fiunt diſtinctiones , ut alia miſericordiæ , alia iuſtitiæ , alia bonitati attribuantur , non diverſitas ſubiacentis , ideſt rei his vocabulis ſignificatæ , exprimitur ; ſed varietas ſenſuum , & effectuum in creaturis monſtratur . Cum enim dicitur Deus iuſtus , vel iuſtitia, eſſentia divina prædicatur , & etiam quod ipſe ſit diſtributor, & iudex meritorum intelligi datur . Ita & cum dicitur miſericors , eſſentia divina prædicatur , & inſuper quod ipſe ſit miſerorum liberator intelligi datur . Similiter cum dicitur bonus , eſſentia divina prædicatur , (1) & inſuper auctor omnium bonorum oſtenditur . Ita & cum dicitur Deus , eſſentia divina prædicatur , & ipſe timendus oſtenditur . Inde ergo quædam opera miſericordiæ, quædam iuſtitiæ dicuntur, non quin divina eſſentia hæc & illa operetur, & quin hæc & illa ſint opera divinæ eſſentiæ, quæ dicitur miſericordia , & iuſtitia ; ſed quia quædam ſunt quibus iudex , & æquus diſtributor , quædam quibus oſtenditur miſerator: miſericors enim dicitur in natura , miſerator in exhibitione: & in quibuſdam operibus dicitur effectus eſſe miſericordiæ, & in quibuſdam effectus iuſtitiæ , non quod aliud efficiat iuſtitia , aliud miſericordia Dei , ſi ad eſſentiam referas ; ſed quia ex quibuſdam effectibus intelligitur iudex , ex quibuſdam miſerator , vel , ut quibuſdam placet , iuſtus , & miſericors . Sed ſecundum hoc occurrit quæſtio , quomodo ex aliis oſtendatur iuſtus , & ex aliis miſericors , cum ſit idem ei eſſe iuſtum , & eſſe miſericordem . Si enim ſecundum eamdem rationem dicitur iuſtus , & miſericors , ex eo opere quo intelligitur iuſtus , intelligitur miſericors , & e converſo . Sed dixi ſupra , quia cum dicitur Deus iuſtus , & miſericors , ita eadem divina eſſentia ſignificatur , & ſecundum ea idem prædicatur , ut etiam quædam diverſa intelligantur . Intelligimus enim per hoc eum eſſe miſeratorem , & iuſtum iudicem . Quod evidenter Origenes oſtendit , dicens (hom. v. in Hierem. cap. VIII.) „ Omnia quæ Dei ſunt , Chriſtus eſt , ipſe ſapientia eius , ipſe fortitudo, iuſtitia , ſanctitas , ipſe prudentia . „ Sed cum unum ſit in ſubiacenti , pro varietate ſenſuum diverſis nuncupatur vo„ cabulis . Aliud enim ſignificat ſapientia , aliud iuſtitia . Quando enim ſapientia „ dicitur , diſciplinis te divinarum , humanarumque rerum inſtruere intelligitur : „ quando iuſtitia , diſtributor , vel iudex meritorum inſinuatur : ita & prudentia „ cum dicitur , doctor , & demonſtrator bonarum , vel malarum rerum, vel neu„ trarum intelligitur . “

Auctoritatibus probat quædam iuſtitiæ , alia miſericordiæ , aliæ bonitati attribui.

QUod autem quædam opera miſericordiæ , quædam iuſtitiæ , quædam bonitati attribuantur , in Scripturis facile eſt reperire . Et de miſericordia quidem , & iuſtitia manifeſtum eſt ; de bonitate vero , & miſericordia amplius latet . Sed Auguſtinus (in Pſalm. cxxxv.) docet illa opera proprie ad miſericordiam pertinere quibus aliqui a miſeria liberantur ; ad bonitatem vero non ſolum illa , ſed facturam , & gubernationem naturalium , ita dicens : „ Ad miſericordiam pertinet „ quod a peccatis mundat , & de miſeria liberat ; ad bonitatem vero quod cælum , „ & terram , & omnia valde bona creavit ut eſſent . “ Idem (ſuper Pſal. xxxii.) „ Cæli non indigent miſericordia , ubi nulla eſt miſeria : in terra hominis abun-

dat

(1) *Al. perperam additur : & cum dicitur Deus .*

„ dat miſeria , & ſuperabundat Dei miſericordia . Miſeria ergo hominis , & miſericordia Dei plena eſt terra , non cæli , qui non indigent miſericordia ; indigent „ tamen regente Domino : omnia enim indigent Domino & miſera , & felicia : „ quia ſine illo miſer non ſublevatur, felix non regitur. “ Item alibi (ſuper Pſal. xxiv.) „ Miſericordia eſt erga miſeros , bonitas erga quoslibet . “ Interdum miſericordia large accipitur , ut bonitas .

Quomodo univerſæ viæ Domini dicantur miſericordia, & veritas.

POſt hæc conſiderari oportet quo ſenſu univerſæ viæ Domini dicantur miſericordia , & veritas . Hoc multiplicem recipit expoſitionem . Univerſæ enim viæ Domini miſericordia , & veritas , quibus ad nos venit , ut ait Auguſtinus ſuper Pſalm. xxiv. intelliguntur duo adventus . Primus , in quo manifeſtam , & multiplicem miſericordiam nobis exhibuit ; & ſecundus , in quo requirendo merita iuſtitiam exhibebit . Univerſæ etiam viæ Domini , ideſt quibus ad Dominum aſcendimus , ſunt iuſtitia qua a malo declinamus , & miſericordia qua bonum facimus: in his enim duobus omne bonum meritum includitur . Sed cum ſuperius Caſſiodorus dixerit , in his duobus omnia opera Dei includi , merito quæri poteſt , an in omni opere Domini hæc duo mutuo ſibi iungantur. Quibuſdam placuit non in omni opere Domini hæc duo concurrere, ſecundum effectum dico ; nam ſecundum eſſentiam non dividitur miſericordia a iuſtitia , ſed unum eſt ; verum ſecundum effectum non in omni opere Domini dicunt eſſe miſericordiam & iuſtitiam ; ſed in quibuſdam fatentur tantum miſericordiam , & in aliis iuſtitiam , atque in aliis miſericordiam , & iuſtitiam . Fatentur tamen , Dominum omnia quæ fecit , miſericorditer agere , & iuſte , referentes rationem dicti ad Dei voluntatem , quæ iuſtitia eſt , & miſericordia , non ad effectus miſericordiæ , & iuſtitiæ quæ ſunt in rebus . Aliis autem videtur quod ſicut dicitur Deus omnia opera ſua iuſte facere, & miſericorditer , ita concedendum ſit in omni opere Dei iuſtitiam eſſe , & miſericordiam , ideſt clementiam ſecundum effectum , vel ſignum : quia nullum opus Dei eſt in quo non ſit effectus , vel ſignum æquitatis , & clementiæ ſive occulte , ſive aperte . Aliquando enim manifeſta eſt clementia , ſive benignitas , & occulta æquitas ; aliquando e converſo.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de receptaculis animarum in quibus puniuntur, vel præmiantur ante reſurrectionem communem, & iudicium generale, & de ſuffragiis quibus iuvamus mortuos , vel iuvamur ab eis ; hic determinat de divina iuſtitia , & miſericordia, quibus prædicta omnia diſpenſantur . Dividitur autem in partes duas. In prima determinat de divina iuſtitia , & miſericordia ſecundum operationem ad pœnam damnatorum. In ſecunda determinat de eis in generali, ibi , *Sed quomodo iuſtitiam Dei , & pietatem , ideſt miſericordiam , ſupra Caſſiodorus duas eſse res dixit* ? Circa primum tria facit . Primo oſtendit quod miſericordia Dei in pœnis damnatorum locum non habet . Secundo oſtendit contrarium , ibi , *Sed his occurrit quod ait Caſſiodorus*. Tertio determinat veritatem , ibi , *Unde non incongrue dici poteſt &c.* Circa quod tria facit. Primo proponit quid ſit verum circa quæſtionem prædictam . Secundo ſolvit auctoritatem quæ eſt in contrarium, ibi , *Quod igitur dictum eſt &c.* Tertio exponit quoddam quod dixerat , ſcilicet quod ſit occultum Dei iudicium , ibi , *Cuius occultum iudicium intelligitur pœna , qua quiſque vel exercetur ad purgationem , vel admonetur ad converſionem :*

Sed quomodo Dei iuſtitiam, & pietatem .... ſupra Caſſiodorus duas eſſe res dixit? Hic determinat multipliciter de iuſtitia , & miſericordia Dei in communi : & dividitur in partes duas . In prima inquirit de differentia iuſtitiæ , & miſericordiæ Dei . In ſecunda inquirit quomodo iuſtitia , & miſericordia concurrunt ad opus divinum , ibi , *Poſt hæc conſiderari oportet , ex quo ſenſu univerſæ viæ Domini dicantur miſericordia , & veritas*. Circa primum duo facit. Primo movet quæſtiones . Secundo determinat eas , ibi , *His reſponderi poteſt* . Circa primum duo facit.

cit. Primo inquirit, utrum ſit idem in Deo iuſtitia, & miſericordia; ſecundo utrum eadem opera debeant iuſtitiæ, & miſericordiæ attribui, ibi, *Cur igitur dicit Scriptura de operibus Dei, quædam eſſe miſericordiæ, quædam iuſtitiæ?*

His reſponderi poteſt &c. Hic ſolvit propoſitas quæſtiones, & circa hoc duo facit. Primo ſolvit primam; ſecundo ſecundam, ibi, *Quod autem opera quædam &c.* Circa primum tria facit. Primo ſolvit primam quæſtionem. Secundo movet dubitationem circa ſolutionem poſitam, ibi, *Sed ſecundum hoc occurrit quæſtio &c.* Tertio ſolvit dubitationem, ibi, *Sed dixi ſupra &c.*

Poſt hæc conſiderari oportet, ex quo ſenſu univerſæ viæ Domini dicantur miſericordia, & veritas. Hic inquirit quomodo miſericordia, & iuſtitia Dei occurrunt ad opus ipſius, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit quod nullum opus Dei eſt ad quod non concurrat miſericordia Dei, vel iuſtitia. Secundo inquirit, an ad quodlibet opus concurrat utrumque, ibi, *Sed cum ſuperius Caſſiodorus dixerit, in his duobus omnia opera Dei includi, merito quæri poteſt &c.* Et circa hoc duo facit. Primo proponit quæſtionem. Secundo ſolvit eam, ibi, *Quibuſdam placuit.* Et dividitur in partes duas ſecundum quod duas opiniones ponit circa hanc quæſtionem. Secunda incipit ibi, *Aliis autem videtur &c.*

QUAESTIO I.

HIc duo quæruntur. Primo de divina iuſtitia. Secundo de eius miſericordia.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. An iuſtitia Deo debeat attribui.

Secundo. De iuſtitiæ eius effectu.

Tertio. De iuſtitia eius contra damnatos.

ARTICULUS I.

Utrum iuſtitia Deo attribuenda ſit.

I. P. quæſt. XXI. *art.* I. *I. cont. Gent. cap.* XCIV.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod iuſtitia Deo attribuenda non ſit. Quia ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. VIII. vel XII.) ridiculum eſt laudare deos ſecundum aliquam virtutem moralem, vel actiones virtutum moralium eis attribuere. Sed iuſtitia eſt virtus moralis. Ergo Deo attribui non poteſt.

2. Præterea. Iuſtitia contra temperantiam dividitur. Sed temperantiam non attribuimus Deo. Ergo nec iuſtitiam ei attribuere debemus.

3. Præterea. Iuſtitia in æqualitate conſiſtit, ut patet per Philoſophum in V. Ethic. (cap. VIII. vel X.) Sed nihil poteſt Deo eſſe æquale. Ergo non poteſt eſſe aliqua iuſtitia eius ad alterum.

4. Præterea. Philoſophus in V. Ethic. (cap. III.) dicit, quod domini ad ſervum non eſt iuſtitia. Sed Deus eſt omnium dominator. Ergo ei iuſtitia non competit.

Sed contra eſt quod in Pſal. X. dicitur: *Iuſtus Dominus, & iuſtitias dilexit.*

Præterea. Omne quod eſt potiſſimum, eſt Deo attribuendum. Sed ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. III.) iuſtitia eſt præclariſſima virtutum. Ergo maxime debet attribui Deo.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in Deo ſecundum eamdem rationem dicatur bonitas, & iuſtitia. Quia iuſtitia eſt univerſaliter omnis virtus, ut patet per Philoſophum in V. Ethic. (ubi ſup.) Sed virtus uniuſcuiuſque rei eſt bonitas ipſius: quia virtus eſt quæ bonum habentem facit, & opus eius bonum reddit, ut patet in II. Ethic. (cap. V. vel VI.) Ergo ſecundum eamdem rationem dicitur iuſtus, & bonus.

2. Præterea. Dionyſius dicit in VIII. cap. de divin. Nomin. quod iuſtitia laudatur in Deo, inquantum omnibus ſecundum dignitatem diſtribuit. Sed diſtribuere omnibus, (*a*) ad rationem bonitatis pertinet, quia totius communicationis divina bonitas cauſa eſt. Ergo iuſtitia, & bonitas dicuntur in Deo ſecundum eamdem rationem.

3. Præterea. Bonitas, & iuſtitia magis conveniunt in Deo quam conveniant in creaturis. Sed in creaturis eadem videtur eſſe ratio bonitatis, & iuſtitiæ: niſi enim ex hoc ipſo quod creata ſunt bona, iuſta eſſent, inconvenienter videretur quod a Deo bono omnia eſſent bona, & ab eo iuſto non eſſent omnia iuſta. Ergo in Deo ſecundum eamdem rationem dicitur bonitas, & iuſtitia.

Sed contra eſt quod Boetius dicit in Lib. de hebdom. (cap. II.) *Bonum* (*b*) *eſſe ad eſſentiam, iuſtum vero eſſe ad actum reſpicit.* Sed *eſſe*, & *actus* non dicuntur ſecundum eamdem rationem in Deo. Ergo nec iuſtitia, & bonitas.

Præ-

(a) *Al. additur* hoc. (b) *Al.* omne.

Præterea. Generis, & ſpeciei non eſt omnino eadem ratio. Sed bonitas, & iuſtitia ſe habent ut genus, & ſpecies: unde Boetius dicit in Libr. de hebdom. (ubi ſup.) *Bonum quidem eſt generale, iuſtum autem ſpeciale*. Ergo non eſt eadem ratio omnino bonitatis, & iuſtitiæ.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit eadem ratio in Deo iuſtitiæ, & veritatis. Quia ea quæ in nobis ſecundum ſpeciem differunt, in Deo differunt ſecundum rationem. Sed nobis ponitur veritas alia virtus a iuſtitia ſpecie differens, ut patet in IV. Ethic. (cap. XIII. vel XV.) Ergo & in Deo ſecundum aliam rationem dicitur iuſtitia, & veritas.

2. Præterea. Generis, & ſpeciei non eſt omnino eadem ratio. Sed veritas, ſecundum Tullium (Lib. II. de invent. num. LXVI.) eſt ſpecies iuſtitiæ. Ergo veritatis, & iuſtitiæ non eſt eadem ratio.

3. Præterea. Iuſtitia, cum ſit quaſi ſpecies bonitatis, ut ex auctoritate Boetii inducta patet, ad effectum pertinet; veritas autem ad intellectum. Ergo veritas, & iuſtitia non dicuntur in Deo ſecundum eamdem rationem.

Sed contra eſt quod in auctoritate Pſal. XXIV. 10. quæ hic inducitur, *Univerſæ viæ Domini miſericordia, & veritas*, veritas pro iuſtitia exponitur. Ergo ſunt idem ſecundum rationem.

Præterea. Iuſtitia conſiſtit in redditione debiti. Sed Deus non eſt debitor nobis niſi ex promiſſo, ut Anſelmus dicit (in medit. redemp. generis humani cap. III.) Ergo idem eſt Deo reddere debitum, quod ſolvere promiſſum. Cum ergo ex hoc quod ſolvit promiſſum, dicatur verax, ſecundum eamdem rationem (a) dicetur Deus iuſtus, & verax.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod iuſtitia proprie dicta æqualitatem conſtituit in acceptationibus, (b) & dationibus, ut patet per Philoſophum in V. Ethic. (cap. III.) Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ſecundum quod conſtituitur æqualitas inter dantem & recipientem, ut ſcilicet accipiens tantum accipiat a dante quantum accipere debet; & in hoc conſiſtit iuſtitia commutativa, utpote quæ medium ponit in emptionibus, & venditionibus, & omnibus retributionibus. Alio modo ſecundum quod conſtituitur æqualitas inter duos recipientes, ſecundum quod contingit ex hoc quod uterque æqualiter recipit pro meritis; & in hoc conſiſtit iuſtitia diſtributiva. In prima ergo, ſcilicet commutativa iuſtitia, requiritur æqualitas quantitatis, ut ſcilicet tantum quiſquis accipiat, quantum dedit ſecundum valorem: & ideo inter illos in quibus non poteſt eſſe quantitatis æqualitas, non poteſt proprie eſſe commutativa iuſtitia, ſicut eſt in illis quorum unus non poteſt recompenſare aliquid æquivalens beneficiis acceptis ab alio, ſicut filius non poteſt recompenſare aliquid æquivalens beneficiis patris, a quo eſſe, & nutrimentum accepit, & diſciplinam: & ideo quantumcumque retribuat patri in obſequiis, non fit perfecta æqualitas: unde nec proprie ſalvatur ibi ratio commutativæ iuſtitiæ; ſed tamen aliquis modus iuſtitiæ ſalvari poteſt, inquantum filius retribuit patri ſecundum modum ſuum, ſicut pater dedit ſecundum modum ſuum, ut loco æqualis quantitatis ſumatur æqualitas proportionis. Sed iuſtitia diſtributiva non requirit quantitatis æqualitatem, ſed proportionis tantum. Non enim oportet ut diſtribuens omnibus æqualiter diſtribuat, ſed unicuique proportionabiliter ſecundum ſuum modum. Sic ergo ratio diſtributivæ iuſtitiæ Deo proprie convenire poteſt, inquantum ſcilicet æqualitatem proportionis ſervat in communicatione bonorum ſuorum, dans unicuique proportionaliter ſecundum ſuum modum. Unde Dionyſius dicit in VIII. cap. de divin. Nomin. quod iuſtitia laudatur in Deo, inquantum omnibus ſecundum dignitatem diſtribuit. Sed iuſtitia commutativa, per quam æqualitas conſtituitur inter Deum dantem & creaturam recipientem, Deo competere non poteſt ſecundum propriam acceptionem, quia beneficia Dei ſemper excedunt meritum creaturæ; ſed tamen ſervatur etiam proportionis quædam æqualitas inter Deum dantem & creaturam recipientem, inquantum ſcilicet ſe habet ad ſuam ſuperabundantiam, ſicut creatura ad id quod competit ei ſecundum ſuam parvitatem. Et ſic etiam quidam modus commutativæ iuſtitiæ invenitur in Deo reſpectu naturæ, ſicut invenitur inter patrem & filium: & ſecundum hoc aſſignantur duo modi divinæ iuſtitiæ. Unus, inquantum reddit pro meritis: hoc enim ad iuſtitiam diſtributivam pertinet, cuius eſt diſtribuere omnibus proportionaliter ſecundum ſuam dignitatem.

(a) *Al.* diceretur Deus iuſtus verax. (b) *Al.* & donationibus.

tem. Alius modus, ſecundum quod facit id quod decet ſuam bonitatem; ſicut etiam dicitur iuſtus in eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativæ iuſtitiæ, non quidem ſecundum æqualitatem quantitatis ſervatæ, ſecundum quod requiritur in commutativa iuſtitia proprie dicta, ſed ſervatæ ſecundum æqualitatem proportionis: quia ſcilicet ita ſe habet Deus ad id quod ſuperabundanter facit, ſicut creatura ad id in quo deficit: & ſecundum hoc ſuperabundare in beneficiis dicitur ei iuſtum, inquantum eſt ei proportionatum, & decens. Gloſſa (vetus Ambroſiaſtri) ſuper illud I. Corinth. 11. *Tamquam a Domini ſpiritu* (*a*) dicit: ,, Ut oſtenderet talem glo- ,, riam dari quæ ſublimitati congruat dan- ,, tis. "

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus a Deo excludit virtutes morales, prout determinantur circa materiam civilem, ſicut iuſtitia eſt circa emptiones, & venditiones, & depoſitiones, & huiuſmodi; non tamen removetur per hoc quin iuſtitia poſſit eſſe in Deo, ſecundum quod eſt diſtributor naturalium bonorum omnibus creaturis.

Ad ſecundum dicendum, quod temperantia conſiſtit circa paſſiones innatas, iuſtitia autem circa commutationes operationum: ex quo patet quod materia temperantiæ nullo modo poteſt Deo convenire, ſicut materia iuſtitiæ. Et præterea temperantia dirigit reſpectu horum quæ ſunt in temperato; ſed iuſtitia reſpicit illud quod eſt extra: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod iuſtitia non ſemper requirit æqualitem inter dantem & accipientem, nec ſemper æqualitatem quantitatis; ſed ſufficit quandoque æqualitas proportionis: & ideo non eſt inconveniens, ſi iuſtitia aliquo modo in Deo ponatur.

Ad quartum dicendum, quod inter dominum, & ſervum non poteſt eſſe iuſtitia commutativa proprie dicta: non enim poteſt aliqua æqualitas ſecundum quantitatem inter eos conſtitui, cum totum quod eſt ſervi, ſit domini: ſervatur tamen aliquis modus iuſtitiæ commutativæ, prout inter eos invenitur æqualitas proportionis. Unde etiam Philoſophus in V. Ethic. (cap. VI.) diſtinguit dominativum iuſtum a iuſto politico, quod eſt proprie dictum: & per hunc etiam modum poteſt eſſe iuſtitia Dei ad creaturam.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod iuſtitia præſupponit rationem bonitatis in Deo. Bonitas enim importat in Deo rationem finis, in quo eſt pleniſſima perfectio; finis autem movet efficientem ad agendum: unde & bonitas Dei movet quodammodo ipſum ad operandum, non quidem ut ipſe bonitatem acquirat, ſed ut bonitatem aliis communicet. Ut enim in II. Lib. diſt. 1. (quæſt. 1. art. 1. in corp.) dictum eſt, Deus non agit propter appetitum finis, ſed propter amorem finis, volens communicare bonitatem ſuam, quantum poſſibile eſt, & decens ſecundum eius providentiam: & ideo ſicut finis in omnibus operabilibus eſt primum principium, ita divina bonitas eſt primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur. Sed iuſtitia determinat quemdam modum in iſtis communicationibus, inquantum ſcilicet communicando æqualitatem ſervat. Et ideo patet quod bonitas, & iuſtitia ſecundum rationem dupliciter differunt. Primo quia bonitas pertinet ad ipſam perfectionem naturæ divinæ, ſecundum quam habet rationem finis; ſed iuſtitia pertinet ad ipſum communicationis actum. Secundo quia bonitas etſi reſpiciat communicationem ut principium, reſpicit tamen communicationem in communi, non determinans aliquem ſpecialem modum; ſed iuſtitia determinat in ea ſpecialem modum, ſcilicet æqualitatis. Et has duas differentias Boetius tangit in Lib. de hebdom. (cap. 11.) dicens quod bonum reſpicit eſſentiam, ſed iuſtum actum: & iterum quod bonum generale eſt, & iuſtum ſpeciale.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus faciat bonum habentem, & opus reddat bonum; non tamen eſt eadem ratio bonitatis, & virtutis: quia virtus dicitur ſecundum quod eſt principium actionis, & tenet ſe ex parte cauſæ efficientis; ſed bonum magis reſpicit rationem finis. Sed quia effectus debet eſſe fini proportionatus, & ex hoc efficiens bonitatem ſortitur, & actus eius; ideo virtus, quæ hanc proportionem importat, cum ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Phyſic. (text. XVII.) dicitur facere bonum agentem, & actum. Et ſimiliter etiam iuſtitia, ſive accipiatur ut virtus particularis, ſive prout eſt idem quod omnis virtus, ſe tenet ex parte efficientis; tamen ſecundum quod virtus omnis eſt iuſtitia, etſi ſubiecto ſit idem iuſtitia,

(a) *Al. deeſt* dicit.

ſtitia, & virtus, non tamen ſunt idem ratione, ut in V. Ethic. dicitur. Unde nullo modo ſequitur quod iuſtitia, & bonitas ſint eiuſdem rationis.

Ad ſecundum dicendum, quod diſtributionis principium & eſt bonitas, & iuſtitia, ſed diverſimode: quia bonitas eſt ſicut principium finale, non determinans ſpecialem diſtributionis modum; ſed iuſtitia eſt ſicut principium efficiens determinans ſpecialem modum diſtributionis: & ideo etiam Dionyſius (de div. Nom. cap. VIII.) attribuit iuſtitiæ diſtributionem ſecundum dignitatem; ſed communicationem abſolute attribuit bonitati.

Ad tertium dicendum, quod Deus unicuique creaturæ quam producit in eſſe, aliquam perfectionem largitur: alias eſſe non poſſet: & ideo omnia dicuntur bona inquantum ſunt a bono: non tamen unicuique eorum quæ producit in eſſe, dat quod ſit actu ſecundum illum ſpecialem modum actionis quem iuſtitia ſervat. Et ideo non oportet quod omnia quæ ſunt a iuſto Deo, iuſta dicantur; & ſic etiam non ſequitur quod ſit eadem ratio boni, & iuſti.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod omnis æqualitas per actionem aliquam conſtituta requirit aliquam regulam ſecundum quam adæquatio fiat: unde cum iuſtitia conſiſtat in hoc quod æqualitatem per ſuam actionem conſtituat in dationibus, & acceptionibus; oportet omnem iuſtitiam aliquam regulam habere ſecundum quam adæquatio fiat. Regulæ autem iuſtitiæ ſunt rationes in mente conſtitutæ, ſecundum quas homo iuſtus æqualitatem conſtituit: & ideo quando eius actiones illis rationibus concordant, dicitur iuſtitiam ſervare; quando autem diſcordant, dicitur iniuſte agere. Et quia veritatis ratio conſiſtit in adæquatione rerum ad intellectum, inde eſt quod nomen veritatis transfertur ad ſignificandum adæquationem operum iuſtitiæ ad rationes iuſtitiæ; & hæc eſt veritas quam dicimus iuſtitiæ veritatem: & ſecundum hoc ipſa iuſtitia idem quod veritas eſt; ſed tamen iuſtitia dicitur ſecundum æqualitatem exterius conſtitutam; ſed veritas dicitur ſecundum commenſurationem exterioris æqualitatis ad rationes quæ ſunt in mente: & ſecundum hoc veritas & iuſtitia eodem intellectu in Deo accipiuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones exteriores comparantur ad interiorem diſpoſitionem mentis dupliciter: uno modo ut ſignum ad ſignatum; alio modo ut regulatum ad regulam: & ſecundum utramque comparationem commenſuratio exteriorum actionum ad interiorem diſpoſitionem mentis conſtituit veritatis rationem. Veritas ergo, de qua Philoſophus loquitur in IV. Ethic. (cap. VII.) conſiſtit in commenſuratione actionum ad mentem, prout ſunt ſigna illius, dum ſcilicet aliquis talem ſe exhibet in dictis, & factis, qualis eſt interius: unde hæc virtus ſecundum ipſum opponitur iactantiæ, & ſimulationi. Sed veritas iuſtitiæ, de qua loquimur, facit commenſurationem ſecundum aliam comparationem actionum exteriorum ad mentem, prout ſcilicet comparantur ad eam ut ad regulam æqualitatis in rebus conſtitutæ per actus iuſtitiæ. Sed quia non ſolum æqualitas conſtituta in rebus per actus noſtros, ſed etiam ipſi actus noſtri commenſurari debent rationi quæ eſt in mente; ideo in hac commenſuratione etiam alia veritas invenitur, ſecundum quod ipſæ operationes ſunt commenſuratæ menti; & hæc eſt veritas vitæ, quæ conſiſtit in hoc quod unuſquiſque faciat ſecundum quod ratio docet.

Ad ſecundum dicendum, quod veritas illa de qua Tullius loquitur, eſt ſecundum commenſurationem vocis ad rem, prout ſcilicet aliquis confitetur in iudiciis ſecundum quod res ſe habet, & ſervat in factis ſecundum quod promiſit: & hæc veritas eſt pars iuſtitiæ.

Ad tertium dicendum, quod veritas quæ eſt in intellectu, eſt æqualitas intellectus ad rem indifferenter, ſive ſit per actum noſtrum conſtituta, ſive non: & de hac non loquimur ad præſens. Et quia voces ſunt ſigna intellectus, ideo iuxta hanc veritatem ſumitur veritas doctrinæ quæ diſtinguitur contra veritatem iuſtitiæ: veritas enim doctrinæ in veritate enuntiationis conſiſtit. Poteſt igitur colligi ex prædictis quod veritas (*a*) uno modo accipitur ſecundum commenſurationem intellectus ad eſſe rei; & ſecundum hanc veritas doctrinæ accipitur. Alio modo ſecundum commenſurationem actionum noſtrarum ad intellectum rectum; & ſic prout ſunt ſignum ipſius, non conſiderato damno, vel lucro alicuius, eſt veritas de qua loquitur Philoſophus, diviſa contra ſimulationem, & iactantiam; conſiderato vero damno, vel lucro, eſt veritas quæ eſt par iuſtitiæ, quam Tul-

(a) *Al. additur* prima.

Tullius ponit, per quam ſervatur aliquis indemnis in judiciis, & confeſſionibus; ut utraque iſtarum veritatum reducatur ad veritatem doctrinæ, inquantum utraque conſiſtit in quadam manifeſtatione. Prout vero actiones noſtræ comparantur ad intellectum ut regulatum ad regulam, ſic ſecundum quod intellectus rectus (*a*) eſt regula actionum, eſt veritas vitæ; ſecundum vero quod eſt regula (*b*) æqualitatis conſtitutæ in rebus, eſt veritas juſtitiæ.

ARTICULUS II.

Utrum opus Dei dicatur juſtum ex hoc ſolo quod eſt ei placitum.

II. contra Gent. cap. XXIX.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod opus Dei dicatur juſtum ex hoc ſolo quod eſt ei placitum. Anſelmus enim in Monol. (in proſolog. cap. XI.) dicit de Deo loquens: *Id ſolum juſtum eſt quod vis, & non juſtum quod non vis*. Ergo &c.

2. Præterea. Rom. IX. 21. dicitur: *An non habet poteſtatem figulus (c) ex eadem maſsa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?* & loquitur de Deo per ſimilitudinem figuli. Sed quidquid ex luto vult figulus fieri, juſtum eſt ut ex luto fiat. Ergo quidquid Deus vult in creatura fieri, juſtum eſt ut fiat; & ſic ex hoc ſolo dicitur aliquid eſſe juſtum quod eſt a Deo volitum.

3. Præterea. Ubicumque eſt aliud juſtitia quam voluntas, juſtitia voluntatem reſtringit, & ſic quodammodo ei reſiſtit. Sed nihil eſt quod reſtringat voluntatem Dei: unde Matth. XX. *An non licet mihi quod volo facere?* nec aliquid etiam ei reſiſtere poteſt: quia in Pſalm. CXIII. 3. *Omnia quæcumque voluit fecit*: & Rom. IX. 19. *Voluntati eius quis reſiſtet?* Ergo ipſa eius voluntas eſt eius juſtitia. Ex hoc ergo aliquid eſt juſtum quod eſt a Deo volitum.

4. Præterea. In nobis non eſt idem, opus noſtrum eſſe juſtum, & a nobis eſſe volitum, ex hoc quod alcui debitores ſimus, (*d*) cui ſi debitum reddere volumus, juſtum opus noſtrum non eſſet. Sed Deus nulli eſt debitor. Ergo opus ipſius non dicitur juſtum niſi ex hoc quod eſt ei placitum.

Sed contra. Deus dicitur juſte agere, inquantum reddit unicuique pro meritis. Pſal. LXI. 13. *Tu reddis unicuique juſta opera ſua*. Sed voluntas Dei non concernit merita. Ergo non ex hoc ſolo dicitur opus Dei juſtum quod eſt ei placitum.

Præterea. Opus Dei non ex eodem dicitur opus juſtitiæ, & opus miſericordiæ. Sed opus miſericordiæ eſt opus voluntatis divinæ. Ergo non ex hoc ſolo dicitur opus Dei juſtum quod eſt ei placitum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius, Videtur quod Deus non poſſit prætermittere aliquid eorum quæ ad juſtitiam operis eius concurrunt. Quia II. ad Tim. II. *Ille fidelis permanet, ſeipſum negare non poteſt*. „ Negaret autem ſeipſum (di„ cit Gloſſa) ſi dicta ſua non impleret. “ Ergo cum ex hoc dicatur opus Dei juſtum eſſe quod per ipſum impleantur Dei dicta, videtur quod non poſſit juſtitiam ſui operis prætermittere.

2. Præterea. Rom. XI. ſuper illud, *Contra naturam inſertus es &c.* Gloſſa: „ Deus „ creator, & conditor omnium rerum nihil „ contra naturam facit, ſicut nec contra ſe„ ipſum. “ Sed ſicut ipſe eſt conditor naturarum, ita ipſe eſt conditor, & cauſa omnis juſtitiæ. Ergo nihil poteſt facere contra ordinem juſtitiæ in rebus conſtitutum.

3. Præterea, Si poſſet ordinem juſtitiæ in rebus conſtitutum immutare, ergo poſſet bonos damnare, & malos præmiare. Sed hoc videtur inconveniens, Ergo Deus ordinem juſtitiæ qui eſt in rebus, non poteſt immutare.

Sed contra. Ordo juſtitiæ requirit ut aliquis pro peccato puniatur. Sed Deus poteſt pœnam dimittere peccato debitam: alias fruſtra rogaretur ut debita nobis dimitteret. Ergo poteſt immutare ordinem juſtitiæ conſtitutum in rebus.

Præterea. Ordo juſtitiæ in rebus humanis eſt conformis ordini rerum naturalium: unde juſtitia humana a juſtitia rerum naturalium trahitur ſecundum Philoſophos. Sed Deus immutat quandoque ordinem rerum naturalium ab eo ſtatutum, ut patet in operibus miraculoſis. Ergo & poteſt ordinem juſtitiæ in rebus humanis ſtatutum immutare.

QUAE-

(a) *Al.* eſt regula, actio non eſt &c. (b) *Al.* juſtitiæ æqualitatis. (c) Al. deeſt *eadem*. (d) *Al.* quibus.

Digitized by Google

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod Deus nullum puniat niſi pro peccato. Quia, ut dicit Hieronymus (epiſt. 111. ad Heliodorum) *quidquid patimur, peccata noſtra meruerunt*. Per paſſionem autem pœnam deſignat. Ergo omnis pœna pro peccato redditur.

2. Præterea. Sicut præmium habet ſe ad meritum, ita pœna ad peccatum. Sed præmium non redditur niſi merito. Ergo nec pœna niſi peccato.

3. Præterea. Pœna eſt quaſi medicina quædam, dum ſcilicet vel ipſe qui punitur, per pœnam corrigitur, vel alii, qui ex hoc terrentur. Sed hoc non eſſet, ſi pœna etiam abſque peccato inferretur. Ergo non infertur pœna niſi pro peccato.

4. Præterea. Humana iuſtitia a divina exemplatur. Sed ſecundum humanam iuſtitiam reputaretur iniuſtum punire aliquem ſine culpa. Ergo multo fortius hoc eſt inconveniens divinæ iuſtitiæ.

Sed contra. Iob graviſſime punitus fuit. Sed pena non fuit ei inflicta pro culpa, ut frequenter dicit Gregorius. Ergo non ſemper Deus infert penam pro culpa.

Præterea. Infortunia quæ in hoc mundo accidunt, communia ſunt bonis, & malis, ut Auguſtinus dicit in Lib. de civ. Dei (XX. cap. 111.) Sed culpa non eſt utriſque communis. Ergo aliquando pena infertur ſine culpa.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod Dominus agat iuſtius cum uno quam cum alio. Punitio enim eſt opus iuſtitiæ. Sed magis punit unum quam alium. Ergo iuſtius agit cum uno quam cum alio.

2. Præterea. Miſericordia temperat ſeveritatem iuſtitiæ. Sed Deus miſericordius agit cum uno quam cum alio. Ergo & iuſtius.

Sed contra. Iuſtitia æqualitas quædam eſt. Sed æquale non ſuſcipit magis & minus. Ergo Deus non agit iuſtius cum uno quam cum alio.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod iuſtitia, & voluntas in Deo idem ſunt ſecundum rem; ſed ſecundum rationem iuſtitia aliquid ſupra voluntatem addit, ſcilicet ordinem divinis effectibus convenientem, ſecundum quod unum alteri proportionaliter adæquatur. Eſt enim in rebus (a) creatis duplex ordo: unus ſecundum quem creatura ordinatur ad Deum; alius ſecundum quem una creatura dependet ab alia. Nomine igitur voluntatis non exprimitur niſi ordo ille qui eſt creaturæ ad creaturam. Sicut enim igni in tali natura conſtituto debetur ut ſit ſurſum, conſiderato rerum ordine ad invicem, ita etiam culpæ debetur ut puniatur ſecundum ordinem eumdem. Unde patet quod non ex hoc tantum aliquid dicitur eſſe iuſtum, quia eſt a Deo volitum, ſed quia eſt debitum alicui rei creatæ ſecundum ordinem creaturæ ad creaturam. Nihil enim alicui rei poteſt eſſe debitum niſi ratione ſuæ naturæ, vel conditionis. Naturæ autem, & proprietatis rei cauſa eſt divina voluntas: & ideo totus ordo iuſtitiæ originaliter ad divinam voluntatem reducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne quod Deus vult, iuſtum ſit; non tamen ex hoc iuſtum dicitur quod Deus illud vult, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod luto non eſt magis debitum quod ex eo formentur vaſa nobilia quam ignobilia; ſed cum ex luto formatum eſt vas nobile, nobilitati illius vaſis eſt debitum ut ad uſus convenientes deputetur. Similiter quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens eſt ad rationem iuſtitiæ; ſed quod aliqua natura producta ei attribuatur quod illi naturæ competit, hoc ad eius iuſtitiam pertinet, & contrarium eius iuſtitiæ repugnaret: & ſimiliter indifferens eſt quantum ad iuſtitiam eius ut det gratiam, vel non det, cum donum gratiæ non ſit naturæ debitum; ſed poſtquam gratiam contulit, quæ eſt merendi principium, ad iudicium eius pertinet ut pro meritis præmia reddat: & ſic ex ſuppoſitione voluntatis iuſtitia cauſatur.

Ad tertium dicendum, quod illud quod in voluntate includitur, voluntatem non reſtringit. Ex hoc autem ipſo quod Deus vult aliquam naturam facere, vult attribuere ei ea quæ illi naturæ competunt; ſicut cum homo vult finem, ex hoc ipſo vult ea quæ ſunt ad finem: & ideo voluntas Dei neque iuſtitia eius reſtringitur, neque iuſtitiæ eius reſiſtere poteſt.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus non ſit debitor alicui creaturæ, tamen creaturæ poteſt eſſe aliquid debitum, quod ſcilicet requiritur ad ipſam ad hoc quod exem-

(a) *Al.* cauſatus.

exemplar divinæ ſapientiæ imitetur ; & hoc debitum concernit iuſtitia, cum dicitur Deus aliquid iuſte facere : quod quidem magis pertinet ad ordinem rei ad rem , quam ad ordinem rei creatæ ad Deum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum , quod iuſtitiæ opus poteſt dupliciter prætermitti . Uno modo ut fiat contra iuſtitiam; alio modo ut fiat præter iuſtitiam . Cum enim iuſtitia dicatur per comparationem ad alterum, tunc contra ordinem fit quando ei ſubtrahitur quod ei debetur, vel quod conditio eius exigit. Si autem aliquid amplius ei impendatur, non eſt contra iuſtitiam, ſed præter iuſtitiam : quia etiamſi alicui rei aliquid non debeatur, non tamen illius privatio eſt ei debita. Unde ſi aliquid ei exhibeatur quod non debetur, nihil contra ordinem iuſtitiæ fiet, ſicut patet in eo qui alicui liberaliter ſua bona communicat. Sed, ſicut Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. v. vel vii.) pro eodem computatur minus de malo, & plus de bono: unde ſicut ſine præiudicio iuſtitiæ poteſt aliquis de bonis ſuis plus alicui conferre quam debeat , ita ſine præiudicio iuſtitiæ poteſt ei minus irrogari de pœna pro peccato in eum commiſſo quam ei debeatur. Sed ſicut non poteſt ſine iniuria aliquis de bonis alterius plus alicui conferre quam ei debetur , ita non poteſt minus irrogare de pœna pro peccato commiſſo in alterum : & ideo iudex non poteſt ſine præiudicio iuſtitiæ pœnas diminuere debitas pro peccatis in Deum, vel in Rempublicam commiſſis, niſi forte quatenus viderit hoc utilitati Reipublicæ expedire . Deus autem donator bonorum omnium eſt, & in eum omnis peccator peccat : unde ipſe poteſt plus conferre de bonis quam ſit alicui debitum, & minus inferre de malis , vel etiam pœnam totaliter relaxare; nec in hoc contra iuſtitiam , ſed præter iuſtitiam faceret. Sed ſi alicui minus conferret de bonis quam ei debetur, vel plus puniret quam peccaſſet, hoc contra ordinem iuſtitiæ eſſet; nec Deus hoc poſſet, loquendo de potentia ordinaria, ſicut non poſſet facere quin eius opus ſecundum quod eſſe participat, eum imitaretur. Ex hoc enim ipſo aliquid alicui eſt debitum ſecundum exigentiam ſuæ conditionis, quod ſine illo exemplar divinum ſecundum propriam ſuam rationem imitari non poteſt.

Ad primum ergo dicendum , quod Deus ſeipſum negaret, ſi creaturæ non conferret quod ei debetur ſecundum ſuam diſpoſitionem. Sic enim veritatem non ſervaret in operum conditione, vel gubernatione . Non autem ſeipſum negat , ſi aliquid amplius creaturæ exhibeat quam ei debeatur, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum , quod Deus etſi nihil faciat contra naturam, tamen facit aliquid præter naturam, inquantum ſcilicet facit aliquid in natura ad quod non ſufficiunt vires naturæ: ſimiliter etiam etſi non faciat aliquid contra iuſtitiam, poteſt tamen aliquid præter iuſtitiam facere.

Ad tertium dicendum, quod damnare Petrum, cui ex beneficio gratiæ ſibi collatæ ſalus debetur, eſſet contrarium iuſtitiæ: unde hoc Deus non poteſt, loquendo de potentia ordinaria. Sed ſalvare Iudam non eſſet iuſtitiæ contrarium, ſed præter eam, ut patet ex dictis; ſed tamen eſſet contrarium eius præſcientiæ, & diſpoſitioni, qua ei æternam pœnam paravit: unde iuſtitiæ ordo non impedit quin poſſet ſalvare Iudam; ſed impedit ordo præſcientiæ , & diſpoſitionis æternæ.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum , quod pœna de ſui ratione ſemper importat aliquid nocivum. Ex hoc autem eſt aliquid nocivum, quod per ipſum ſubtrahitur aliquod bonum . Inter bona autem hominis quædam ſunt per ſe loquendo ei bona, quæ ſunt bona hominis in eo quod homo; quædam autem ſunt bona ſecundum ordinem ad iſta bona , ſicut temporalia bona . Unde iſta intantum ſunt bona, inquantum ad illa ſpiritualia bona ſunt homini adiumento; ſi autem impediant, ex hoc non ſunt ei bona, ſed mala : unde etiam Philoſophus in VII. Ethic. (cap. xiii. vel xiv.) dicit, quod bona fortuna eſt indicanda ſecundum comparationem ad virtutem, prout adiuvat, vel impedit eam . Pati ergo detrimentum in ſpiritualibus bonis ſemper malum eſt; ſed pati detrimentum in bonis temporalibus quandoque quidem eſt bonum, quandoque vero malum. Malum quidem eſt, ſecundum quod impedit ab operatione virtutis, & conſecutionem ſpiritualis boni; ſed bonum eſt, ſecundum quod adiuvat ad virtutem, ſive ad conſecutionem ſpiritualis boni, ſicut exercitium corporale utile eſt ad corporalem fortitudinem acquirendam. Et quia, ut dictum eſt, pœna a nocendo dicitur, ideo detrimentum in ſpiritualibus bonis ſemper pœna eſt; ſed detrimen-

tum

tum in temporalibus bonis quandoque quidem non eſt pœna, ſed medicina proficiens ad ſalutem; ſicut amaritudo potionis non eſt pœna, ſed medella corporalis ſanitatis. Sed tamen quia natura noſtra talis eſt ut ad perfectionem ſpiritualis boni per temporalium detrimenta oporteat pervenire, ex culpa peccati venit quo tota natura vitiata eſt: nec tali medicina opus erit, quando vulnus peccati perfecte erit curatum, cum homo ad ultimum finem ſpiritualis perfectionis perveniet.

Unde dicendum, quod pœna proprie loquendo numquam datur niſi culpæ; ſed tamen id quod contingit eſſe pœnale, ſcilicet detrimentum temporalium bonorum in ſtatu viæ, aliquando infertur homini abſque culpa præcedenti in perſona, quamvis non abſque culpa præcedenti in natura, ſed poſt hanc vitam ceſſante ſpirituali profectu nullum detrimentum, etiam in corporalibus, aliquis ſine culpa ſuſtinebit: quia tunc abſterget Deus omnem lacrymam ab oculis ſanctorum: Apoc. xxi. Sed in ſpiritualibus bonis nullus detrimentum ſuſtinet neque in hac vita, neque in futura ſine culpa perſonæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur generaliter de merito peccati actualis, & originalis præcedente vel in perſona, vel in natura.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquod bonum alicui exhibetur nullo merito præcedente, ſicut prima gratia; non tamen habet rationem præmii: unde non eſt inconveniens, ſi aliquod malum inferatur alicui nulla culpa præcedente, quod non habeat rationem pœnæ, ſed potius medicinæ promoventis ad bonum.

Ad tertium dicendum, quod pœna non ſolum dicitur medicina ex hoc quod retrahit a malo, terrendo; de quo etiam objectio procedit; ſed etiam inquantum promovet ad bonum, exercitando, & abſtrahendo hominem ab amore temporalium: unde ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam nulla culpa præcedente ſine præiudicio humanæ iuſtitiæ aliquid pœnale alicui infertur, ut vel exercitatio iuvenibus, vel medicina infirmis: unde non eſt inconveniens, ſi hoc idem fiat ſecundum iuſtitiam divinam.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod actio cum ſit media inter agentem & effectum, ex utraque parte modificari poteſt. Cum ergo quæritur, an Deus iuſtius cum uno agat quam cum alio, ſi hoc referatur ad actionem prout exit ab agente, cum iuſtitia ſua, qua cum omnibus iuſte agit, ſit una, & invariabilis, non agit iuſtius cum uno quam cum alio; ſi autem referatur ad actionem prout terminatur ad effectum, ſic etiam dici non poteſt, quod cum uno iuſtius agat quam cum alio, eo quod opus aliquod dicitur iuſtum ex hoc quod eſt proportionaliter adæquatum: æqualitas autem ſive quantitatis, ſive propoſitionis eſt eiuſdem rationis in minimis, & in magnis: eadem enim proportio quæ eſt inter duo & unum, eſt inter viginti & decem; & æqualitas eadem quæ eſt inter unum & unum, eſt inter centum & centum. Et ideo non poteſt eſſe unum opus altero iuſtius, dummodo utrumque ſit iuſtum: eadem enim iuſtitia ſervatur dum mala redduntur pro malis, & bona pro bonis, ſive ſint parva, ſive ſint magna. Sed tamen quia in nobis non requiritur ad virtutem ut ſemper medium attingamus, ſed ſufficit quandoque iuxta medium eſſe propter difficultatem inventionis medii, ut dicitur in II. Ethic. (cap. ult.) inde eſt quod apud nos unus alio iuſtius agere dicitur, ſecundum quod magis, vel minus accedit ad medium non perveniente utroque ad ipſum. Sed ipſe Deus, cui ſunt notæ omnium rerum menſuræ, ſemper in operatione ſua ad medium indiviſibile pertingit: unde nullo modo iuſtius cum uno quam cum alio agit.

Ad primum ergo dicendum, quod punitio non eſt effectus iuſtitiæ inquantum huiuſmodi, ſed inquantum eſt culpæ proportionata. Licet ergo a Deo inferatur maior pœna, vel minor, ſemper tamen ex eius iuſtitia ſecundum eamdem proportionem infertur.

Ad ſecundum dicendum, quod miſericordia reſpicit abſolute divinum effectum, non concernendo aliquam proportionem, vel æqualitatem in ipſo: unde ſecundum maiorem, vel minorem miſericordiæ effectum dicitur miſericordius agere cum uno quam cum alio; ſi hoc referatur ad actionem ſecundum quod determinatur ad effectum; non autem, ſi referatur ad eam ſecundum quod exit ab agente: quia ipſe una & invariabili miſericordia cum omnibus miſericorditer agit. Nec tamen ſequitur propter hoc quod aliquo modo cum uno iuſtius agat quam cum alio: effectus enim miſericordiæ non eſt contra iuſtitiam, ſed præter eam, ut ex prædictis patet.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS III.

Utrum ex divina iuſtitia inferatur peccatoribus pœna æterna.

1. 2. *quæſt.* lxxxvii. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ex divina iuſtitia non inferatur peccatoribus pœna æterna. Pęna enim non debet excedere culpam. Deuter. xxv. 2. (a) *Secundum menſuram delicti erit & plagarum modus*. Sed culpa eſt temporalis. Ergo pœna non debet eſſe æterna.

2. Præterea. Duorum peccatorum mortalium unum eſt altero maius. Ergo unum debet maiori pœna quam alterum puniri. Sed nulla pęna poteſt eſſe maior quam æterna, cum ſit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur pœna æterna; & ſi uni non debetur, nulli debetur, cum eorum non ſit diſtantia infinita.

3. Præterea. A iuſto iudice non infertur pœna niſi ad correctionem: unde II. Ethic. (cap. ii. vel iii.) dicitur, quod pœnæ ſunt quædam medicinæ. Sed quod impii in æternum puniantur, hoc non eſt ad correctionem eorum, nec aliquorum malorum, cum tunc non ſint futuri alii qui per hoc corrigi poſſint. Ergo ſecundum divinam iuſtitiam non infertur pro peccatis pœna æterna.

4. Præterea. Omne quod non eſt propter ſe volitum, nullus vult niſi propter aliquam utilitatem. Sed pęnæ non ſunt a Deo propter ſe volitæ: non enim delectatur in pęnis. Cum ergo nulla utilitas poſſit accidere ex pęnæ perpetuatione, videtur quod perpetuam pœnam pro peccato non infert.

5. Præterea. Nihil quod eſt per accidens, eſt perpetuum, ut dicitur I. cæl. & mund. (text. xv.) Sed pœna eſt eorum quæ ſunt per accidens, cum ſit contra naturam. Ergo non poteſt eſſe perpetua.

6. Præterea. Iuſtitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur: quia per ingratitudinem dicitur aliquis beneficia accepta amittere. Inter cetera autem Dei beneficia eſt etiam ipſum eſſe: unde videtur iuſtum ut peccator qui ingratus Deo exiſtit, ipſum eſſe amittat. Sed ſi in nihilum redigantur, eorum pęna non poteſt eſſe perpetua. Ergo non videtur eſſe conſonum divinæ iuſtitiæ ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xxv. 46. *Ibunt hi*, ſcilicet peccatores, *in ſupplicium æternum*.

Præterea. Sicut ſe habet præmium ad meritum, ita pęna ad culpam. Sed ſecundum divinam iuſtitiam merito temporali debetur præmium æternum: Ioan. vi. 40. *Omnis qui videt Filium, & credit in eum, habet vitam æternam*. Ergo & culpæ temporali ſecundum divinam iuſtitiam debetur pœna æterna.

Præterea. Secundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. iii.) pœna taxatur ſecundum dignitatem eius in quem peccatur; unde maiori pœna punitur qui percutit alapa Principem quam alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cuius præcepta tranſgreditur, & cuius honorem aliquando aliis impertitur, dum in alio finem conſtituit. Maieſtas autem Dei eſt infinita. Ergo quicumque mortaliter peccat, dignus eſt infinita pęna; & ita videtur quod iuſte pro peccato mortali aliquis perpetuo puniatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, * quod cum pœna duplicem habeat quantitatem, ſcilicet ſecundum intenſionem acerbitatis, & ſecundum durationem temporis, quantitas pęnæ reſpondet quantitati culpæ ſecundum intenſionem acerbitatis, ut ſecundum quod gravius peccavit, ſecundum hoc gravior pęna ei infligatur: unde Apoc. xviii. 7. *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, & luctum*. Non autem reſpondet duratio pęnæ durationi culpæ, ut dicit Auguſtinus XXI. de civ. Dei (cap. xv.) non enim adulterium quod in momento temporis perpetratur, momentanea pœna punitur etiam ſecundum leges humanas: ſed duratio pœnæ reſpicit diſpoſitionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipſo peccato efficitur dignus ut totaliter repellatur a ſocietate civitatis vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut a ſocietate civium totaliter excludatur: & ideo ut poſſit eſſe conveniens membrum civitatis, pęna ei prorogatur, vel breviatur, ſecundum quod eius expedit correctioni, ut in civitate convenienter, & pacifice vivere poſſit. Ita etiam ſecundum iuſtitiam divinam aliquis ex peccato dignus redditur penitus a civitatis Dei conſortio ſeparari; quod fit per omne peccatum quo quis

(a) Vulgata: *pro menſura peccati*.

quis contra caritatem peccat, quæ eſt vinculum uniens civitatem prædictam: & ideo pro peccato mortali, quod eſt contrarium caritati, aliquis in æternum a ſocietate ſanctorum excluſus æternæ pœnæ adiicitur: quia, ut Auguſtinus in Lib. prædicto (cap. xxi.) dicit, *quod eſt de civitate iſta mortali homines ſupplicio primæ mortis, hoc eſt de illa civitate immortali homines ſupplicio ſecundæ mortis auferre*. Quod autem pœna quam civitas mundana infligit, perpetua non reputatur, hoc eſt per accidens inquantum homo non perpetuo manet, vel inquantum etiam ipſa civitas deficit: unde ſi homo in perpetuum viveret, pęnæ exilii, & ſervitutis, quæ per legem humanam inferuntur, in eo perpetuo permanerent. Qui vero hoc modo peccant, ut tamen non reddantur digni totaliter ſeparari a ſanctæ civitatis conſortio, ſicut peccantium venialiter, tanto eorum pœna erit brevior, vel diuturnior, quanto magis, vel minus purgabiles erunt, ſecundum quod eis peccata plus, vel minus inhæſerunt; quod in pęnis huius mundi, & purgatorii ſecundum divinam iuſtitiam ſervatur.

Inveniuntur etiam aliæ rationes a ſanctis aſſignatæ, quare iuſte pro peccato temporali aliqui pęna æterna puniantur. Una eſt, quia peccaverunt contra bonum æternum, dum contempſerunt vitam æternam: & hoc eſt quod Auguſtinus in Lib. prædicto (eod. cap.) dicit: *Factus eſt malo dignus æterno, quia hoc in ſe peremit bonum quod eſſe poſſet æternum*. Alia ratio eſt, quia homo in ſuo æterno peccavit: unde Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. xliv.) quod *ad magnam iuſtitiam iudicantis pertinet ut numquam careant ſupplicio qui numquam carere voluerunt peccato*. Et ſi obiiciatur, quod quidam peccantes mortaliter, proponunt vitam ſuam in melius quandoque commutare, & ita ſecundum hoc non eſſent digni æterno ſupplicio, ut videtur; dicendum eſt ſecundum quoſdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quæ manifeſtatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, ſe ponit in ſtatu a quo erui non poteſt, niſi divinitus adiutus: unde ex hoc ipſo quod vult peccare, vult conſequenter perpetuo in peccato manere. Homo enim eſt *ſpiritus vadens*, ſcilicet in peccatum, *& non rediens*, per ſeipſum (Pſalm. lxxvii. 39.) ſicut ſi aliquis ſe in foveam proiiceret, unde exire non poſſet niſi adiutus; poſſet dici, quod in æternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel poteſt dici, & melius, quod ex hoc ipſo quod mortaliter peccat, finem ſuum in creatura conſtituit: & quia ad finem vitæ tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipſo totam vitam ſuam ordinat ad illud peccatum, & vellet perpetuo in peccato permanere, ſi hoc ſibi eſſet impune: & hoc eſt quod Gregorius dicit XXXIV. Moral. (cap. xvi.) ſuper illud Iob xli. *Æſtimabit abyſſum quaſi ſeneſcentem*: „ Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluiſſent quippe ſine fine vivere, ut ſine fine potuiſſent in iniquitate permanere: nam magis appetunt peccare quam vivere. “ Poteſt & alia ratio aſſignari, quare pęna peccati mortalis ſit æterna, quia per eam contra Deum, qui eſt infinitus, peccatur: unde cum non poſſit eſſe pęna infinita per intenſionem, quia creatura non eſt capax alicuius qualitatis infinitæ, requiritur quod ſit ſaltem duratione infinita. Eſt & quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in æternum, cum culpa non poſſit remitti ſine gratia; quam homo non poteſt poſt mortem acquirere: nec debet pęna ceſſare quamdiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt, pęna non debet adæquari culpæ ſecundum quantitatem durationis, ut videtur etiam ſecundum leges humanas accidere. Vel dicendum, ſicut Gregorius ſolvit (loc. cit.) quod quamvis culpa ſit actu temporalis, tamen voluntate eſt æterna, ut iam expoſitum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod quantitati peccati reſpondet quantitas pęnæ ſecundum intenſionem: & ideo peccatorum mortalium inæqualium erunt pęnæ inæquales intenſione, æquales autem duratione.

Ad tertium dicendum, quod pęnæ quæ infliguntur his qui a civitatis ſocietate non penitus eiiciuntur, ſunt ad correctionem eorum ordinatæ; ſed illæ pęnæ per quas aliqui totaliter a ſocietate civitatis exterminantur, non ſunt ad correctionem eorum; poſſunt tamen eſſe ad correctionem, & tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent: & ita damnatio æterna impiorum eſt ad correctionem eorum qui nunc ſunt in Eccleſia: non enim pęnæ ſunt ſolum ad correctionem quando infliguntur, ſed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum, quod impiorum pęnæ in perpetuum duraturæ non erunt omnino ad nihilum utiles: ſunt enim utiles ad duo. Primo ad hoc quod in eis divina iuſtitia conſervatur, quæ eſt Deo accepta propter ſeipſam: unde Gregorius IV. Dial. (cap. xliv.) *Omnipotens Deus, quia pius*

eſt,

eſt, miſerorum cruciatu non paſcitur: quia autem iuſtus eſt, ab iniquorum ultione in perpetuum non ſedatur. Secundo ad hoc ſunt utiles ut de his electi gaudeant, dum in his Dei iuſtitiam contemplantur, & cum hoc ſe evaſiſſe cognoſcunt: unde Pſalm. LVII. 11. *Lætabitur iuſtus, cum viderit vindictam*: & Iſai. ult. 2. *Erunt*, ſcilicet impii, *uſque ad ſatietatem viſionis*, (*a*) ſcilicet ſanctis, ut Gloſſa dicit. Et hoc eſt quod Gregorius dicit in IV. Dialog. [ubi ſup.] *Iniqui omnes æterno ſupplicio deputati, ſua quidem iniquitate puniuntur, tamen ad aliquid ardebunt, ſcilicet ut iuſti omnes & in Deo videant gaudia quæ percipiunt, & in illis percipiant ſupplicia quæ evaſerunt, quatenus tanto magis in æternum divinæ gratiæ ſe debitores eſſe cognoſcant, quanto in æternum mala puniri conſpiciunt, quæ eius adiutorio vicerunt.*

Ad quintum dicendum, quod quamvis pęna per accidens reſpondeat animæ, tamen per ſe reſpondet animæ culpa infectæ: & quia culpa in perpetuum [*b*] ibi manebit, ideo etiam pęna erit perpetua.

Ad ſextum dicendum, quod pęna reſpondet culpæ, proprie loquendo, ſecundum inordinationem quæ invenitur in ipſa, & non ſecundum dignitatem eius in quem peccatur: quia ſic cuilibet peccato redderetur pęna infinita intenſione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui eſt auctor eſſendi, mereatur ipſum eſſe amittere; conſiderata tamen ipſius actus inordinatione non debetur ei amiſſio eſſe, quia præſupponitur ad meritum, & demeritum: nec pet inordinationem peccati eſſe tollitur, vel corrumpitur; & ideo non poteſt eſſe debita pęna alicuius culpæ privatio eſſe.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de miſericordia Dei: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum in Deo ſit ponere miſericordiam.

Secundo. De effectu ipſius.

Tertio. Utrum miſericordia Dei patiatur pęnas damnatorum eſſe perpetuas.

ARTICULUS I.

Utrum ſit miſericordia in Deo.

1. 2. *quæſt.* XXI. *art.* 3.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit miſericordia. Sicut enim dicit Damaſcenus [Lib. II. de Fide orth. cap. XIV.] miſericordia eſt compaſſio de alienis malis. Sed compaſſio non cadit in Deum. Ergo nec miſericordia.

2. Præterea. Miſericordia miſeriam reſpicit. Sed quanto aliquis eſt magis peccator, tanto magis eſt miſer: quia Proverb. XIV. 34. *Miſeros facit populos peccatum*. Ergo ſi Deus eſt miſericors, quanto aliquis eſt magis peccator, tanto magis ei providebit; quod videtur abſurdum.

3. Præterea. Miſericordia inclinat miſericordem ad alienam miſeriam repellendam. Ergo miſericors nec alii miſeriam infert, nec inferri permittit, ſi fieri poteſt. Sed Deus aliquos inducit in miſeriam pęnæ, & permittit eos incidere in miſeriam culpæ. Ergo cum ipſe ſit omnipotens, non erit miſericors.

Sed contra eſt quod in Pſalm. CXLIV. 8. dicitur: *Miſerator, & miſericors Dominus*.

Præterea. Sicut Deus aliquos punit, ita & aliquibus parcit: eſt enim præſtabilis ſuper malitia: Ioel. II. *Sed ex hoc* quod punit, ponimus in Deo iram, quamvis ira ſit paſſio. Ergo ex eo quod parcit, debet dici miſericors; quamvis miſericordia in nobis ſit paſſio.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in Deo ſecundum eamdem rationem dicatur bonitas, & miſericordia. Conſtat enim quod Deus gentiles ex ſola miſericordia liberavit: Roman. XV. 9. *Gentes autem ſuper miſericordia honorare Deum*. Sed converſionem gentium Apoſtolus attribuit divinæ bonitati Roman. XI. 22. *Vide bonitatem & ſeveritatem Dei: in eos qui ceciderunt ſeveritatem, in te autem bonitatem*. Ergo bonitas, & miſericordia eiuſdem ſunt rationis in Deo.

2. Præterea. Principia per effectus cognoſcuntur. Sed idem eſt effectus miſericordiæ, & bonitatis, ſcilicet providere minus habentibus. Ergo eadem eſt ratio utriuſque.

3. Præ-

(a) In edit. Nicolai additur, ut in Vulgata, *omni carni*. (b) *Al.* eo: *forte* in ea.

3. Præterea. Miſericordia eſt quædam virtus. Sed virtus eſt bonitas virtuoſi. Ergo miſericordia, inquantum huiuſmodi, bonitas quędam eſt;& ita videtur eadem ratio utriuſque.

Sed contra. Quæcumque ſunt unius rationis, ſunt etiam unius ambitus. Sed bonitas, & miſericordia non ſunt unius ambitus: quia bonitas divina communicatur omnibus creaturis, inquantum a primo bono ſunt omnia bona; miſericordia autem non invenitur in omnibus creaturis, ut omnes miſericordes dicantur. Ergo bonitas, & miſericordia non ſunt eiuſdem rationis.

Præterea. Miſericordia non eſſet, niſi eſſet miſeria. Sed bonitas eſſe poſſet etiam nulla miſeria exiſtente: quia bonum non dependet a malo, ſicut nec habitus a privatione. Ergo miſericordia, & bonitas in Deo non ſunt unius rationis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod opus divinæ miſericordiæ ad attributum potentiæ reducatur. Quia opus Dei ad illud attributum reducitur quod maxime per ipſum manifeſtatur. Sed opus miſericordiæ maxime manifeſtat Dei potentiam: unde in collecta dicitur: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime, & miſerando manifeſtas*. Ergo miſericordiæ opus ad omnipotentiam reducitur.

2. Præterea. Divina miſericordia maxime manifeſtatur in iuſtificatione impii. Sed maius eſt iuſtificare impium quam creare cælum, & terram, ut dicit Auguſtinus (tract. lxxii. in Ioan.) Ergo cum creatio ad potentiam reducatur, videtur quod & miſericordiæ opus ad potentiam Dei reduci debeat.

3. Sed contra. Videtur quod reducatur ad attributum ſapientiæ. Quia ipſe non miſeretur paſſione, ſed iudicio. Iudicium autem ad ſapientiam pertinet. Ergo & miſericordiæ opus ſapientiæ eſt attribuendum.

4. Præterea. Miſericordia facit miſeriam alicuius quodammodo eſſe in eo qui miſeretur. Sed (a) miſeriæ noſtræ non poſſunt eſſe in Deo niſi per cognitionem. Ergo miſericordia ad cognitionem, ſeu ſapientiam Dei pertinet.

Sed contra. Videtur quod ad bonitatem. Quia Sap. xi. 27. ponitur pro ratione miſericordiæ amor divinus: dicitur enim: *Parcis omnibus, quoniam tua ſunt, qui amas animas*. Sed amor ad bonitatem pertinet. Ergo miſericordia bonitati eſt attribuenda.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ex hoc homo dicitur miſericors, quia miſeriam alterius ſuam facit: quod quidem contingit quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod ipſe quodammodo ex aliena miſeria afficitur, inquantum compatitur patienti. Secundo ſecundum quamdam reputationem, quia miſeriam proximi reputat quaſi ſuam, & exinde movetur ad repellendum eius miſeriam per beneficium, ſicut repelleret ſuam. Deus autem nullo modo miſeriæ particeps eſſe poteſt: unde ſecundum primum modum miſericordia in eum non cadit; ſed ipſe hoc modo ſe habet in repellendo miſerias aliorum, ſicut ſe habet homo in repellendo miſeriam (*b*) eorum. Sicut homo enim in repellendo miſeriam alicuius conſiderat hominis utilitatem cuius repellit miſeriam; ita & Deus per ſua beneficia repellens noſtram miſeriam, non ordinat hoc ad ſuam utilitatem, ſed ad noſtram: unde inquantum noſtra miſeria eſt quaſi ſua ſecundum reputationem quamdam ipſius qui eam repellit, ſic dicitur miſericors, & miſereri: & propter hoc communiter dicitur, quod non eſt in eo miſericordia ſecundum paſſionem, ſed ſecundum effectum: qui tamen effectus ex affectu voluntatis procedit: qui non eſt paſſio, ſed ſimplex voluntatis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus diffinit miſericordiam prout eſt paſſio in nobis inventa; & per hunc modum Deo non competit.

Ad ſecundum dicendum, quod miſericordia in nobis paſſio quædam eſt; nulla autem paſſio eſt laudabilis, niſi ſecundum quod ratione regulatur: unde in nobis miſericordia non eſt laudabilis, niſi ſecundum quod ſequitur ordinem rationis. Nihil enim quod in nobis ſit, transfertur in Deum, niſi eo modo quo in nobis eſt laudabile: & ideo miſericordia in Deo eſt ſecundum rationem ſapientiæ ipſius: unde non oportet quod ex hoc ipſo quod aliquis eſt magis peccator, maiorem effectum miſericordiæ conſequatur, niſi ſecundum quod eſt in divina ſapientia ordinatum.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium. Quia homo miſericors non repellit alienam miſeriam quantumcumque poteſt, ſed quantum recta ratio permittit. Similiter & Deus repellit noſtram miſeriam ſecundum ordinem ſapientiæ ſuæ: & ideo inducit miſeriam pœ-

(a) *In editis* miſericordiæ. (b) *Al.* ſuam.

næ quibuſdam, & permittit quoſdam incidere in miſeriam culpæ.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ratio miſericordiæ, & bonitatis differunt in tribus. Primo in hoc quod miſericordia reſpicit terminum a quo, ſed bonitas magis terminum ad quem. Ille enim cui Deus beneficia largitur, fit de deficiente perfectus. Bonitas ergo reſpicit communicationem perfectionis, quia bonum eſt diffuſivum (*a*) ſui eſſe; ſed miſericordia reſpicit remotionem defectus. Secundo in hoc quod miſericordia, proprie loquendo, pertinet ad providentiam divinam, qua bona ſua communicat creaturis rationalibus tantum: reſpicit enim miſeriam, quæ cum ſit contraria felicitati, non poteſt eſſe niſi rationalium creaturarum, quarum eſt felices eſſe. Sed bonitas reſpicit providentiam divinam reſpectu quarumlibet rerum. Tertio in hoc quod miſericordia importat quamdam aſſimilationem providentis ad eum cui providetur, inquantum providens alterius miſeriam quaſi ſuam reputat: & ideo miſericordia eſſe non poteſt niſi in natura intellectuali, quæ haber (*b*) æſtimationem miſeriæ alienæ. Sed bonitas habet ordinem ad communicationem ſimpliciter: unde cuilibet creaturæ quæ habet perfectionem communicabilem, bonitas convenire poteſt. Poteſt & quarta differentia aſſignari: quia miſericordia removet debitum ab eo cui providetur: non enim dicitur miſericorditer dari alicui quod ei debetur: ſed bonitas non removet debiti rationem ab eo cui aliquid datur: unde bonitas ſe habet communiter ad largitionem iuſtitiæ, & miſericordiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt inconveniens converſionem gentium & bonitati divinæ, & miſericordiæ etiam attribuere, quamvis ratione diverſa, ut ex dictis patet.

Ad ſecundum dicendum, quod miſericordia ſe habet ex additione ad bonitatem quodammodo, ut patet per prædicta: & ideo omne opus quod eſt miſericordiæ, eſt etiam bonitatis, ſed non e converſo.

Ad tertium dicendum, quod miſericordia quamvis ſit bonitas quædam, tamen quædam ſuper rationem bonitatis addit; & ſecundum hoc non eſt omnino eadem ratio bonitatis, & miſericordiæ, ſicut non eſt omnino eadem ratio hominis, & animalis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod omne opus divinum ex potentia, ſapientia, & bonitate procedit; ſed tamen opus aliquod appropriatur potentiæ, ſapientiæ, vel bonitati ſecundum quod in eo mirabilius apparet id quod pertinet ad aliquod prædictorum attributorum. Potentia autem importat abſolutam rationem principii aliquid producentis; ſed ſapientiæ eſt ordinare: unde ad ſapientiam pertinet modus producendi rem, quo aliquid ordinate in eſſe producitur; ſed bonitas, quæ habet rationem finis, reſpicit motivum ad producendum: & ideo in opere creationis, in quo admirabile redditur hoc præcipue quod res in eſſe productæ ſunt, manifeſtatur maxime divina potentia; ſed in opere gubernationis, quo res ordinatæ diſponuntur, redditur ipſe ordo rerum admirabilis, & ideo ſapientiæ attribuitur; ſed opus recreationis admirabile redditur ex ipſo motivo, quia non ex operibus iuſtitiæ quæ fecimus, ſed propter ſuam bonitatem ſalvos nos fecit: unde attribuitur præcipue bonitati. Et quia ex hoc aliquid dicitur miſericorditer eſſe factum quod non ex debito datur, ſed ex bonitate largientis; ideo opus miſericordiæ, inquantum huiuſmodi, bonitati appropriatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur parcendo, & miſerendo ſuam omnipotentiam maxime manifeſtare, non tam quo ad ſubſtantiam facti, quam quo ad licentiam faciendi: ille enim qui, eſt alicui ſuperiori poteſtati ſubiectus, non poteſt licite dimittere pœnas a ſuperiori poteſtate conſtitutas. Ex hoc ergo quod Deus pœnas dimittit, & ſupra debitum largitur, oſtenditur quod ipſe ex propria poteſtate, & auctoritate omnia operatur, & quod ipſe non eſt ſuperiori poteſtati ſubiectus. Sed quantum ad ſubſtanriam facti præcipue manifeſtatur bonitas in parcendo: & ideo opus miſericordiæ bonitati eſt attribuendum.

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtificare impium dicitur maius quam creare cælum & terram, inquantum ad nobilius eſſe perducitur quis per iuſtificationem quam per creationem; vel inquantum in creatione non eſt aliquid quod repugnet creanti, cum ſit ex nihilo, ſicut in iuſtificatione repugnat iuſtificanri inordinata voluntas. Unde quamvis opus iuſtificationis potentiam manifeſtet, ſpecialiter tamen commendar bonitatem, inquantum ipſa eſt ſola quæ ad iuſtificandum movet,

(a) *Al. deeſt* ſui. (b) *Al.* exterminationem.

Digitized by Google

movet, cum ex parte iuſtificandi magis inveniatur quod iuſtificationi repugnet.

Ad tertium dicendum, quod licet miſericordia iudicio dirigatur, non tamen eſſe miſericordiæ conſiſtit in iudicio, ſed magis in voluntate: & ideo magis appropriatur bonitati quam ſapientiæ.

Et ſimiliter dicendum ad quartum de cognitione: quia illa præexigitur ad voluntatem repellendi miſeriam, in qua ratio miſericordiæ completur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus ſemper miſericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, & remunerat ultra meritum.

Ubi ſupra art. 5.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſemper miſericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, & remunerat ultra meritum. Quia Apocal. XVIII. 7. *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*: & Matth. VII. 2. *In qua menſura menſi fueritis, remetietur & vobis*. Ergo videtur quod ſecundum menſuram meriti, vel delicti ſit menſura pœnæ, vel præmii; & ita non ſemper punit citra condignum, nec remunerat ultra meritum.

2. Præterea. Apoc. XVIII. 6. dicitur: *Duplicate ei duplicia ſecundum opera eius*: & Iſai. xl. 2. *Suſcepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis ſuis*: & ſuper illud Pſal. lxxi. *Ex uſuris, & iniquitate &c.* dicit Gloſſa (Auguſtini.) „ Plus exigit in „ pęnis quam commiſſum ſit in culpis. “ Ergo videtur quod non puniat citra condignum, ſed magis ultra.

3. Præterea. Pueri baptizati liberati ſunt ab omni peccato. Ergo non ſunt debitores alicuius pęnæ. Sed tamen frequenter multæ pœnæ eis divinitus in hac vita infliguntur, ut febres, & huiuſmodi: nec poteſt dici, quod ad eorum utilitatem cedant, cum quandoque moriantur antequam ad adultam ætatem perveniant. Ergo videtur quod non puniat ſemper citra condignum.

4. Præterea. Peccato originali non debetur alia pęna quam carentia viſionis divinæ. Sed hac pęna puniuntur pueri non baptizati, qui in peccato originali decedunt. Ergo videtur quod non ſemper puniat citra condignum.

5. Præterea. Illud quod poteſt aliter eſſe, non eſt aſſerendum quod ſemper ita ſe habeat. Sed Deus poteſt aliquando ſervare modum iuſtitiæ, ut ſecundum condignum puniat: hoc enim non eſt contra potentiam ordinatam. Ergo non eſt aſſerendum quod ſemper puniat citra condignum.

6. Præterea. Sapientiæ VI. 7. dicitur: *Exiguo conceditur miſericordia; potentes autem potenter tormenta patientur*: & Iac. II. 13. *Iudicium ſine miſericordia fiet ei qui non fecit miſericordiam*. Ergo videtur quod potentes, & immiſericordes non puniantur citra condignum.

Sed contra eſt quod dicitur Pſal. CII. 10. *Non ſecundum peccata noſtra fecit nobis, neque ſecundum iniquitates noſtras retribuit nobis.*

Præterea. Proprium non derelinquit id cuius eſt proprium. Sed Deo proprium eſt miſereri, ut dicitur in collecta: *Deus cui proprium eſt miſereri ſemper, & parcere*. Ergo ſemper miſeretur. Sed hoc non eſſet, niſi præmium conferret ultra meritum, & mala citra condignum. Ergo videtur quod ita ſemper accidat.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non in omni tempore Dei miſericordia, & veritas coniungantur. Quia opus creationis non præſupponit aliquid. Sed opus quod eſt ſecundum iuſtitiam, præſupponit debitum; opus autem quod eſt ſecundum miſericordiam, præſupponit miſeriam. Ergo in opere creationis non conveniunt iuſtitia, & miſericordia.

2. Præterea. Convertere Gentes, & convertere Iudæos ſunt diverſa opera. Sed in converſione Gentium videtur fuiſſe ſola miſericordia, in ſalvatione autem Iudæorum iuſtitia, per id quod dicitur Rom. xv. 8. *Dico Ieſum Chriſtum miniſtrum fuiſſe circumciſionis ad confirmandas promiſſiones patrum; Gentes autem ſuper miſericordia honorare Deum.* Ergo nec in omni opere Domini eſt miſericordia, & veritas.

3. Præterea. Ibi non videtur eſſe iuſtitia ubi unus pro peccato alterius punitur. Sed Deus quandoque punit unum pro peccato alterius, ſicut pro peccato Cam maledictus eſt Chanaam, Gen. IX. & pro peccato David percuſſus eſt populus, II. Reg. ult. Ergo videtur quod non ſemper iuſtitiam, & miſericordiam in opere ſervet.

4. Præterea. Ibi non videtur ſervari iuſtitia ubi nullum meritum præceſſit, cum iuſtitia debitum reſpiciat. Sed in impio qui iuſti-

iuſtificatur, nullum meritum præceſſit. Ergo non videtur iuſtitia aliqua in impii iuſtificatione.

5. Præterea. Iuſtitia numquam reddit æqualibus niſi æqualia. Sed Deus quandoque æqualibus inæqualia tribuit: ante enim quam Iacob, & Eſau nati eſſent, aut aliquid boni, vel mali egiſſent, omnino æquales erant; & tamen uni præparavit gloriam, & alteri pœnam, ut patet Rom. IX. Similiter cum Aaron, & filii Iſrael peccaſſent æqualiter in idoli adoratione, Aaron non eſt punitus, cum populus punitus fuerit, ut patet Exod. XXI. Ergo videtur quod non in omnibus iuſtitiam ſervet.

6. Præterea. Hoc videtur eſſe iniuſtum, ut meliori minus detur de bonis, & magis de malis. Sed bona temporalia aliquando abundantius dantur a Deo malis quam bonis, & pœnæ quandoque magis inferuntur bonis quam malis. Ergo videtur quod non in omni opere ſuo iuſtitiam ſervet cum miſericordia.

Sed contra. Auguſtinus dicit in Lib. de concordia Evangeliſtarum (I. cap. XIV) *Deus, qui res humanas curat, iuſte, & miſericorditer curat, ut nec præcludat miſericordia iuſtitiam, nec iuſtitia miſericordiam excludat*. Ergo videtur quod in omni opere Domini iuſtitia, & miſericordia conveniant.

Præterea. Non magis differt in Deo iuſtitia, & miſericordia, quam potentia, bonitas, & ſapientia. Sed omne opus potentiæ eſt opus ſapientiæ, & bonitatis. Ergo videtur quod ſimiliter omne opus iuſtitiæ ſit miſericordiæ, & e converſo.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod in opere Dei principalior ſit iuſtitia quam miſericordia. Quia, ut dicitur Hebr. X. 4. *horrendum eſt incidere in manus Dei viventis*. Sed hoc non eſſet, ſi miſericordia principalior in eius opere eſſet. Ergo iuſtitia magis in opere Dei principatur quam miſericordia.

2. Præterea. Illud quod eſt prius in quolibet genere, eſt principalius. Sed iuſtitia videtur eſſe prior quam miſericordia: quia miſericordia ex iuſtitia naſcitur, ut dicit Anſelmus in Proſologio (cap. IX.) Ergo iuſtitia principalior eſt in opere Dei quam miſericordia.

3. Præterea. Illud quod ineſt alicui ſecundum ſe, principalius ei convenit quam quod convenit ei ſecundum alterum. Sed, ſicut dicit Anſelmus in Proſolog. (cap. X.) *parcendo malis iuſtus es ſecundum te, & non ſecundum nos, ſicut miſertus es ſecundum nos, & non ſecundum te*: & ſic miſericordia competit Deo ſecundum nos, ſed iuſtitia ſecundum ſeipſum. Ergo principalior eſt in opere Dei iuſtitia quam miſericordia.

Sed contra eſt quod dicitur Iacob. II. 13. *Superexaltat autem miſericordia iudicium*; id eſt, ſuperponetur miſericordia in iudicio, ut Gloſſa dicit: & in Pſalm. CXLIV. 9. *Miſerationes eius ſuper omnia opera eius*. Ergo miſericordia principalior eſt in opere Dei quam iuſtitia.

Præterea. Illud quod eſt proprium alicui principalius ei convenit quam id quod eſt alienum ab eo. Sed proprium opus Dei eſt misereri, & parcere; & opus punitionis eſt alienum ab eo, ut patet Exod. XXII. Ergo miſericordia principalior eſt in opere Dei quam iuſtitia.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod agens, & patiens ſemper debent ſibi proportionaliter reſpondere; ita quod hoc modo ſe habeat agens ad actionem ſicut patiens ad paſſionem. Ea autem quæ ſunt inæqualia, non habent ſimilem proportionem niſi ad inæqualia: ſicut enim ſenarius eſt maior quaternario; ita & ternarius, cuius duplum eſt ſenarius eſt maior binario, cuius duplum eſt quaternarius. Et inde eſt quod quandocumque agens excedit patiens, oportet quod actio excedat paſſionem, ſicut videmus in omnibus agentibus æquivocis, quia patiens non recipit effectum totum actionis. Dans autem ſe habet per modum agentis, & recipiens per modum patientis: & ideo quando dans ſuperexcedit recipientem, conveniens eſt ut datio excedat illam receptionem quæ eſt proportionata recipienti. Et ideo cum Deus ſit excellentiſſimus dator propter abundantiam ſuæ bonitatis, oportet quod ſemper eius datio in bonis ſuperexcedat receptionem quæ eſt proportionata recipienti. Pro eodem autem computatur minus malum, & maius bonum, ut dicitur in V. Ethic. (cap. V.) & ideo Deus ſemper dat ultra condignum de bonis, & ſemper mala pœnæ irrogat citra condignum.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum, & tantum non important æqualitatem quantitatis, ſed proportionis in auctoritate inducta. Pœnæ autem proportio ad culpam poteſt intelligi dupliciter: vel in generali, vel in ſpeciali. In generali quidem, ut qui peccavit, puniatur, & qui multum peccavit,

Digitized by Google

vit, multum puniatur. In ſpeciali autem dupliciter: vel accipiendo proportionem pœnæ ad culpam ſecundum debitum culpæ abſolute; vel præſuppoſita mitigatione divinæ miſericordiæ, quæ aliquid de pœna remittit. Primo igitur, & tertio modo numquam Deus punit citra condignum: quia ſemper peccantes multum, multum punit: nec aliquid de pœna dimittitur quæ poſt mitigationem divinæ miſericordiæ remanet. Sed quantum ad ſecundum modum ſemper punitur aliquis citra condignum: quia non tantum punitur quis, quantum per culpam meruit. Vel dicendum, & melius, quod æqualitas iſta proportionalitatis eſt, non æqualitatis; & attendenda eſt non ſecundum comparationem pęnæ ad culpam, ſed ſecundum proportionem duorum peccantium ad duas pœnas; ut ſcilicet qui plus peccavit, plus puniatur, & ſecundum quod exceditur in peccato, ſic excedatur in pœna: & ſic etiam intelligendæ ſunt omnes auctoritates quæ videntur æqualitatem culpæ, & pœnæ demonſtrare.

Ad ſecundum dicendum, quod duplicitas illa pœnæ non intelligitur ſecundum exceſſum pœnæ ad culpam in duplo; ſed quia homo in duobus punietur, ſcilicet in anima, & corpore. Quod autem dicitur, quod plus exigitur in pœnis quam commiſſum ſit in culpis, intelligendum eſt quantum ad temporis durationem: quia pro delectatione momentanea infligitur pœna æterna. Duratio autem pœnæ non proportionatur durationi culpæ, ſed magis intenſio pœnæ reſpondet enormitati culpæ, ut patet ex ſupra dictis.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale ſequitur duplex pœna. Una, ſecundum quod eſt infectivum perſonæ; & ſic eſt pœna eius carentia viſionis divinæ. Alia, ſecundum quod eſt vitium naturæ; & ſic ſequuntur ipſum pœnæ quæ ex principio naturæ cauſantur, ut mors, quæ cauſatur ex contrarietate principiorum naturæ, & alia huiuſmodi quæ ad mortem ordinantur, vel quæ ex deordinatione principiorum naturæ conſequuntur, ut febris, & huiuſmodi. Dico ergo, quod baptiſmus mundat perſonam, ſed non curat naturam; quod patet ex hoc quod per actum naturæ baptizatus originale tranſmittit in prolem: & ideo per baptiſmum abſolvitur puer baptizatus reatu mortis æternæ, quæ eſt carentia viſionis divinæ; manet tamen adhuc reatus mortis temporalis, & aliorum huiuſmodi, quæ ex peccato naturæ conſequuntur: quæ quamvis ad utilitatem illius perſonæ non cedant, ſi infra ætatem perfectam decedit, quia his paſſionibus non meretur; cedunt tamen in utilitatem aliorum qui ſunt ei conformes in natura: quia & pœnæ huiuſmodi peccatum naturæ conſequuntur.

Ad quartum dicendum, quod pro peccato originali ſecundum rigorem iuſtitiæ non ſolum debetur naturæ pro pœna carentia viſionis divinæ, ſed etiam ipſius annihilatio: & ideo ex hoc ipſo quod conſervantur pueris non baptizatis naturalia bona, citra condignum puniuntur. Unde Threnor. cap. III. 22 *Miſericordiæ Domini, quod non ſumus conſumpti*.

Ad quintum dicendum, quod ſicut potentia Dei habet ordinem ad eius iuſtitiam, ita etiam habet ordinem ad eius miſericordiam: unde quamvis non repugnet potentiæ, ſecundum quod ordinatur ad iuſtitiam, nihil de pœna dimittere; repugnat tamen potentiæ ſecundum quod ordinatur ad miſericordiam: & ſic de potentia ad miſericordiam ordinata hoc Deus non poteſt.

Ad ſextum dicendum, quod immiſericordes non conſequuntur miſericordiam totaliter a pœna liberantem, conſequuntur tamen miſericordiam aliquid de pœna relaxantem. Similiter etiam ſi potentes ſint mali, non poſſunt excuſari per infirmitatem, quæ quandoque excuſat a toto, ſicut per eam exigui, id eſt totaliter infirmi, excuſantur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod operatio Dei eſt quaſi medium inter Deum operantem & ipſum opus operatum. Omne autem medium participat quodammodo cum utroque extremorum: & ideo in operatione Dei oportet aliquid inveniri ex parte ipſius Dei operantis, & ex parte operati, ad quod operatio terminatur. Ex parte quidem operantis exigitur ut ſit ſuperabundantia in collatione bonorum, & in diminutione malorum, cum ipſe Deus ſit excellentiſſimus operator, ut dictum eſt; & in hoc conſiſtit divina miſericordia: ex parte autem operati requiritur receptio, quæ ſit ſecundum proportionem recipientis; & in hoc ratio iuſtitiæ conſiſtit. Ideo oportet quod in omni divina operatione aliquid miſericordiæ, & aliquid iuſtitiæ inveniatur: nec iuſtitia miſericordiæ repugnat, quia miſericordia non eſt laudabilis, niſi ſit ſecundum rationem rectam, quæ eſt regula iuſtitiæ, ſive ſecundum ordinem ſapientiæ in divinis; nec miſericordia repugnat iuſtitiæ, quia elargiri aliquid

liquid ſupra debitum de bonis, vel citra debitum de malis, non eſt contra iuſtitiam, ſed præter eam, ut ex dictis patet: & ideo nec immenſitas miſericordiæ excludit iuſtitiam a divino opere, nec immenſitas iuſtitiæ miſericordiam.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia, ut ex dictis patet, quandoque conſiſtit in retributione meritorum; & ſic iuſtitia in creatione non conſideratur: quandoque vero iuſtitia conſiſtit in condecentia divinæ bonitatis; & ſic non præſupponit aliquid ex parte recipientis, ſed ſolum ex parte Dei; & ſic poteſt eſſe iuſtitia in opere creationis. Iuſtum eſt enim ut unaquæque res hoc modo eſſe habeat quomodo præordinatum eſt ſapientia divina. Similiter & miſericordia dupliciter dicitur. Uno modo ſecundum quod repellit miſeriam præcedentem non ex debito; & ſic non poteſt eſſe miſericordia in opere creationis: alio modo communiter, ſecundum quod ſine debito tollitur quicumque defectus: & ſic in opere creationis eſt miſericordia: quia maximum defectum Deus creando removit, ſcilicet non eſſe: & hoc ex gratuita voluntate fecit, non aliquo debito conſtrictus.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus utitur tali modo diſtinctionis, quia aliquis modus iuſtitiæ fuit in ſalvatione Iudæorum qui non fuit in converſione Gentium, ſcilicet impletio promiſſorum, quæ fuerunt per Prophetas Iudæis, & non Gentibus repromiſſa a Deo. Sed tamen in utriſque ſalvatio habuit & iuſtitiam, & miſericordiam: iuſtitiam autem quæ eſt ſecundum decentiam divinæ bonitatis: decuit enim ut Deus rationalem creaturam non totaliter perderet, quam ad beatitudinem fecit: miſericordiam vero, quia in neutris merita præceſſerunt quæ ad hoc ſufficerent, ſecundum illud Tit. III. 5. *Non ex operibus iuſtitiæ, quæ fecimus nos, ſed ſecundum ſuam miſericordiam ſalvos nos fecit.*

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus ſuper illud Ioſue VII. *Filii Iſrael prævaricati ſunt &c.* (in quæſt. ſup. Ioſue cap. VIII.) in pœnis æternis numquam unus punitur pro alio; ſed in temporali quandoque unus punitur pro alio: cuius ratio poteſt eſſe triplex. Una eſt, quia pœna æterna non infligitur alicui ad profectum patientis, ſed ad vindictam culpæ; ſed pœna temporalis quandoque infertur ad profectum patientis. Unde ſicut quandoque aliquis ſine culpa punitur temporali pœna, ita etiam quandoque aliquis punitur pro peccato alterius ad profectum ſui, & aliorum; ut ſcilicet videatur quantum unus debeat eſſe ſolicitus pro alio, ne cadat in peccatum, ex quo pro peccato unius tota congregatio temporaliter punitur: & ut etiam oſtendatur quam fugiendum ſit peccatum, quod ita graviter punitur, ut uno delinquente plures puniantur. Secunda ratio poteſt eſſe, quia quantum ad temporalia unus homo eſt res alterius, ſicut filius eſt quædam res patris: & ideo quandoque filius punitur temporaliter pro peccato patris, & ſervus pro peccato domini; ſed quantum ad bonum animæ quilibet gerit perſonam propriam. Ezech. XVIII. 4. *Omnes animæ meæ ſunt*. Tertia ratio eſt quam aſſignat Gregorius (Lib. XXV. Moralium cap. XIV.) quia quandoque aliquis eſt particeps culpæ alterius, ſicut ex culpa ſubditorum quandoque permittuntur prælati cadere in peccatum; & ita non eſt mirum, ſi pro peccatis prælatorum ſubditi puniuntur, ſicut in II. Reg. ultim. David peccante populus eſt punitus. Unde hoc non eſt divinæ iuſtitiæ contrarium, ut unus quandoque pro peccato alterius puniatur. Nec tamen ex hoc debet ſummi exemplum in iudicio humano, ut unus puniatur pro alio, ut Auguſtinus dicit: quia homo non poteſt ſcire profectum provenientem ex pœna temporali, ſicut hoc Deus infallibiliter cognoſcit.

Ad quartum dicendum, quod in iuſtificatione impii ſervatur aliquis modus iuſtitiæ, qui eſt ſecundum condecentiam divinæ bonitatis, vel etiam ſecundum exhibitionem promiſſi, ut habetur in Gloſſa ſuper illud Pſal. l. 6. *Ut iuſtificeris in ſermonibus tuis &c.* Deus enim hoc promiſit ut peccatoribus veniam petentibus venia largiretur.

Ad quintum dicendum, quod non eſt iuſtitia, ſi de eo quod neutri eſt debitum, æqualibus inæqualiter detur, ſicut patet Matth. XX. in parabola de laborantibus in vinea, qui licet inæqualiter laboraſſent, eſt redditum æquale præmium: eo enim quod aliquis liberaliter dat quod poteſt dare, vel non dare, nihil differt quo ad iuſtitiam quantumcumque detur. Dico ergo, quod omnibus hominibus ex merito proprii peccati debetur pœna æterna; ſed quod aliqui liberentur, hoc eſt ex ſola divina liberalitate: poſſet enim omnes iuſte damnare: & ideo nulla eſt iniuſtitia, ſi aliquos eligat, & aliquos reprobet, in quibus tamen nulla differentia meritorum præceſſit. Aaron autem punitus fuit, quamvis non pœna manifeſta, ſicut & populus, in ſignum quod

præ.

prælati non debent puniri manifeſte, ſed occulte propter ſcandalum vitandum. Pœna autem Aaron dicitur fuiſſe in ipſo, & filiis eius, quod in ſacrificio vitulæ rufæ immundi efficiebantur, ut habetur Numer. XIX. Auguſtinus tamen in Gloſſa Exod. XXXII. hoc occulto Dei iudicio aſcribit, qui quibuſdam parcit ad tempus, ut in melius commutentur aliis punitis.

Ad ſextum dicendum, quod hoc quod melioribus minus datur de bono temporali, & quandoque plus de malo, in eorum profectum cedit quantum ad ſpirituale bonum, quod eſt ſimpliciter hominis bonum. Bona enim temporalia non ſunt ſimpliciter hominis bona, niſi ſecundum quod organice deſerviunt ad ſpirituale bonum. Quomodo autem hoc cedat in profectum ſpiritualis boni, ſupra oſtenſum eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod illud quod eſt formale in unoquoque, eſt excellentius in eo, quia per formam materia completur. In qualibet autem actione illud quod eſt ex parte agentis, eſt quaſi formale; illud autem quod eſt ex parte patientis, vel recipientis, eſt quaſi materiale. Dictum autem eſt ſupra, quod miſericordia in omni opere divino reſultat ex parte ipſius Dei, qui ſuperabundat in bono; ſed iuſtitia ex parte recipientis, qui recipit ſecundum ſuam proportionem: & ideo in quolibet opere divino ſupereminet miſericordia iuſtitiæ, ſicut materiali formale; & hoc eſt quod in Pſal. CXLIV. 9. dicitur: *Miſerationes eius ſuper omnia opera eius*.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur eſſe horrendum incidere in manus Dei viventis, non propter remotionem miſericordiæ relaxantis aliquid de pœna, ſed propter pœnæ interminabilitatem, vel etiam propter remotionem reſiſtentiæ: quia eius iræ nemo reſiſtere poteſt, cum ſit omnipotens; nec ab eo fugere, cum ſit ubique præſens; nec coram eo fallaciter ſe excuſare, cum omnia ſciat.

Ad ſecundum dicendum, quod Anſelmus loquitur non de iuſtitia quæ attendit proportionem creaturæ, vel humana merita, ſed quæ attendit ſolam decentiam bonitatis divinæ: ex tali enim decentia miſericordia naſcitur: non autem loquitur de iuſtitia ſecundum quod reſpicit debitum ex parte creaturæ.

Et ſimiliter etiam eſt dicendum ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum per divinam miſericordiam omnis pœna terminetur tam hominum, quam etiam dæmonum.

I. P. quæſt. LXIV. *art.* 2. *in corp.* & *III. contra Gent. cap.* CXLIV.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod per divinam miſericordiam omnis pœna terminetur tam hominum, quam etiam dæmonum. Quia Sap. XI. 24. *Miſereris omnium, Domine, quoniam omnia potes*. Sed inter omnia etiam dæmones continentur, qui ſunt Dei creaturæ. Ergo & dæmonum pœna finietur.

2. Præterea. Rom. XI. 32. *Concluſit Deus omnia* (a) *ſub peccato, ut omnium miſereatur*. Sed Deus dæmones ſub peccato concluſit, ideſt ſub peccato concludi permiſit. Ergo videtur quod etiam dæmonum quandoque miſereatur.

3. Præterea. Sicut dicit Anſelmus in Lib. *Cur Deus homo* (I. cap. VI.) *non eſt* (b) *iuſtum ut Deus creaturam rationalem quam fecit ad beatitudinem, omnino perire ſinat*. Ergo videtur quod cum quælibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non ſit iuſtum ut omnino perire permittatur.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XXV. 41. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & angelis eius*. Ergo æternaliter punientur.

Præterea. Sicut boni Angeli effecti ſunt beati per converſionem ad Deum, ita mali angeli effecti ſunt miſeri per averſionem a Deo. Si ergo miſeria malorum angelorum quandoque finiatur, & beatitudo bonorum finem habebit; quod eſt inconveniens.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod divina miſericordia non permittat, ſaltem homines, in æternum puniri. Quia Gen. VI. 3. dicitur: *Non permanebit ſpiritus meus in homine in æternum, quia caro eſt*: & accipitur ibi ſpiritus pro indignatione, ut patet per Gloſſam ibidem. Cum igitur indignatio Dei non ſit aliud quam eius pœna, non punientur æternaliter.

2. Præterea. Caritas ſanctorum in præſenti

(a) Vulgata, *in incredulitate*. (b) Al. *iniuſtum*.

ti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem caritatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum eſſe caſſæ non poterunt, cum ſint maxime Deo accepti. Ergo precibus ſanctorum divina miſericordia quandoque damnatos a pœna liberabit.

3. Præterea. Hoc quod Deus pœnam æternam damnatorum prædixit, ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non ſemper impletur; quod patet per hoc quod dictum eſt de ſubverſione Ninive, quæ non fuit ſubverſa, ſicut prædictum fuerat per Prophetam, qui ex hoc etiam contriſtatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam miſericordiam comminatio pœnæ æternæ commutabitur in mitiorem ſententiam, quando in nullius triſtitiam, ſed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Præterea. Ad hoc facit quod in Pſal. lxxvi. 8. dicitur: *Numquid in æternum* (*a*) *iraſcetur Deus?* Sed ira Dei eſt eius (*b*) punitio. Ergo Deus in æternum homines non puniet.

5. Præterea. Iſa. xiv. ſuper illud, *Tu autem proiectus &c.* dicit Gloſſa: „ Et ſi omnes „ animæ aliquando habebunt requiem, tu „ numquam: " loquens de diabolo. Ergo videtur quod omnes animæ humanæ aliquando requiem habebunt a pœnis.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xxv. 46. ſimul de electis, & reprobis: *Ibunt hi in ſupplicium æternum, iuſti autem in vitam æternam*. Sed inconveniens eſt ponere quod iuſtorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens eſt ponere quod reproborum ſupplicium terminetur.

Præterea. Sicut dicit Damaſcenus (Lib. II. de Fide orth. cap. iv.) hoc eſt hominibus mors quod angelis caſus. Sed angeli poſt caſum irreparabiles fuerunt. Ergo & homines ſimiliter poſt mortem; & ſic damnatorum ſupplicium numquam terminabitur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſaltem Chriſtianorum pœna per divinam miſericordiam terminetur. Quia Marc. ult. 16. dicitur: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſalvus erit*. Sed hoc eſt omnium Chriſtianorum. Ergo omnes Chriſtiani finaliter ſalvabuntur.

2. Præterea. Ioan. vi. 55. dicitur: *Qui manducat carnem meam, & bibit meum ſanguinem, habet vitam æternam*. Sed hoc eſt communis cibus, & potus Chriſtianorum. Ergo omnes Chriſtiani finaliter ſalvabuntur.

3. Præterea. I. Corinth. iii. 15. *Si cuius opus arſerit, detrimentum patietur; ipſe autem ſalvus erit, ſic tamen quaſi per ignem:* & loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei chriſtianæ. Ergo omnes tales finaliter ſalvabuntur.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. vi. Iniqui regnum Dei non poſſidebunt. Sed quidam Chriſtiani ſunt iniqui. Ergo non omnes Chriſtiani ad regnum Dei pervenient.

Præterea. II. Petri ii. 21. dicitur: *Melius erat eis* (*c*) *viam veritatis non cognoſcere quam poſt agnitam retroire ab eo quod traditum eſt illis ſancto mandato*. Sed illi qui viam veritatis non cognoſcunt, æternaliter puniuntur. Ergo & Chriſtiani qui ab agnita retroceſſerunt.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod illi omnes qui opera miſericordiæ faciunt, non punientur æternaliter; ſed ſoli illi qui opera miſericordiæ negligunt. Iac. ii. 13. *Iudicium ſine miſericordia fiet ei qui non fecit miſericordiam*: & Matth. v. 7. *Beati miſericordes, quoniam ipſi miſericordiam conſequentur*.

2. Præterea. Matth. xxv. ponitur diſceptatio Domini cum electis, & reprobis. Sed illa diſceptatio non eſt niſi de operibus miſericordiæ. Ergo ſolum pro operibus miſericordiæ omiſſis aliqui æternaliter punientur; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Matth. vi. 12. dicitur: *Dimitte nobis debita noſtra, ſicut & nos dimittimus debitoribus noſtris:* & ſequitur: *Si enim dimiſeritis hominibus peccata eorum, dimittet & vobis Pater veſter cæleſtis delicta veſtra*. Ergo videtur quod miſericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipſi veniam peccatorum conſequantur; & ſic non æternaliter punientur.

4. Præterea. I. Tim. iv. ſuper illud, *Pietas ad omnia valet*, dicit Gloſſa Ambroſii (Ambroſiaſtri.) „ Omnis ſumma diſciplinæ „ chriſtianæ in miſericordia, & pietate eſt: „ quam aliquis ſequens, ſi lubricum carnis „ pa-

(a) Vulgata *proiiciet*, ut & Supplementum. (b) *Al.* petitio. (c) Vulgata: *non cognoſcere viam iuſtitiæ, quam poſt agnitionem retrorſum converti &c.*

„ patiatur, ſine dubio vapulabit, non tamen peribit; ſi quis autem ſolum exercitium corporis habuerit, perennes pœnas patietur." Ergo illi qui inſiſtunt operibus miſericordiæ, qui peccatis carnalibus detinentur, non in æternum punientur; & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. VI. 9. 10. *Neque fornicarii, neque adulteri regnum Dei poſſidebunt*. Sed multi qui ſe exercent in operibus miſericordiæ, ſunt tales. Ergo non omnes miſericordes ad regnum æternum pervenient; & ita aliqui eorum æternaliter punientur.

Præterea. Iac. II. 10. dicitur: *Quicumque totam legem ſervaverit*, (a) *offenderit autem in uno, factus eſt omnium reus*. Ergo quicumque ſervat legem quo ad opera miſericordiæ, & negligit alia opera, reatum de tranſgreſſione legis incurret; & ita æternaliter punietur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod error Origenis fuit, ut Auguſtinus XXI. de civ. Dei (cap. XVII.) dicit, quod dæmones quandoque per Dei miſericordiam liberandi ſunt a pœnis. Sed iſte error ab Eccleſia eſt reprobatus propter duo. Primo quia manifeſte auctoritati Scripturæ repugnat, quæ habet Apoc. XX. 9. *Diabolus, qui ſeducebat eos, miſſus eſt in ſtagnum ignis, & ſulphuris, ubi beſtia, & pſeudopropheta cruciabuntur die ac nocte in ſæcula ſæculorum*: per quod in Scriptura ſignificari æternitas conſuevit. Secundo quia ex una parte Dei miſericordiam nimis extendebat, & ex alia parte nimis eam coarctabat: eiuſdem enim rationis eſſe videtur bonos Angelos in æterna beatitudine permanere, & malos angelos in æternum puniri. Unde ſicut ponebat dæmones, & animas damnatorum quandoque a pœna liberandas, ita ponebat Angelos, & animas beatorum quandoque a beatitudine in huius vitæ miſerias devolvendas.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipſo eſt, miſeretur omnibus; ſed quia eius miſericordia ſapientiæ ordine regulatur, inde eſt quod ad quoſdam non ſe extendit, qui ſe fecerunt miſericordiæ indignos, ſicut dæmones, & damnati, qui ſunt in malitia obſtinati. Tamen poteſt dici, quod in eis miſericordia etiam locum habet, inquantum citra condignum puniuntur, non quod a pœna totaliter abſolvantur.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi intelligenda eſt diſtributio pro generibus ſingulorum, & non pro ſingulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus ſecundum ſtatum viæ: quia ſcilicet & Iudæorum, & Gentilium miſertus eſt; ſed non omnium Gentilium, vel omnium Iudæorum.

Ad tertium dicendum, quod Anſelmus intelligit non eſſe iuſtum quantum ad decentiam divinæ bonitatis, & loquitur de creatura ſecundum genus ſuum: non enim eſt conveniens divinæ bonitati ut totum unum genus creaturæ deficiat a fine propter quem factum eſt: unde nec omnes homines, nec omnes Angelos damnari convenit; ſed nihil prohibet quin aliqui ex hominibus, vel ex Angelis in æternum pereant: quia divinæ voluntatis intentio impletur in aliis qui ſalvantur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XXI. de civ. Dei (ubi ſup.) quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod dæmones poſuere in perpetuum puniri; ſed omnes homines quandoque liberari a pœna, etiam infideles. Sed hæc poſitio eſt omnino irrationabilis. Sicut enim dæmones ſunt in malitia obſtinati, & ita perpetuo puniendi; ita & animæ hominum qui ſine caritate decedunt; cum hoc ſit hominibus mors quod Angelis caſus, ut Damaſcenus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligendum eſt de homine ſecundum genus ſuum: quia ab humano genere quandoque indignatio eſt remota per Chriſti adventum; ſed illi qui in hac reconciliatione, quæ facta eſt per Chriſtum, noluerunt eſſe, vel permanere, in ſeipſis divinam iram (b) perpetuaverunt, cum non ſit nobis aliquis modus reconciliationis conceſſus, niſi per Chriſtum.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XXI. de civit. Dei (cap. XVIII.) & Gregorius IX. Moral. (XXXIV. cap. XVI.) & IV. Dialog. (cap. LIV.) ſancti in hac vita ideo pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti poſſint: ſi enim eſſet nobis notum quod eſſent præſciti ad mortem, non magis pro eis quam pro dæmonibus oraremus. Et quia poſt hanc vitam decedentibus ſine

(a) Vulgata *offendat*. (b) *Al.* perpetraverunt.

ſine gratia tempus converſionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Eccleſia militante, nec a triumphante: hic enim pro eis orandum eſt, ut Apoſtolus dicit II. Tim. II. 25. *ut det illis Deus pœnitentiam, & reſipiſcant a laqueis diaboli*.

Ad tertium dicendum, quod prophetia comminatoria pœnæ tunc ſolummodo immutatur, quando merita eius variantur in quem comminatio facta eſt: unde Hierem. XVIII. 7. *Repente loquar ad gentem, & ad verſum regnum, ut eradicem, & deſtruam, & diſperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo ſuo, agam & ego pœnitentiam ſuper malo quod* (a) *cogitaveram ei*. Unde cum damnatorum merita mutari non poſſint, comminatio pœnæ ſemper in eis implebitur. Nihilominus tamen prophetia comminationis ſemper quantum ad aliquem intellectum impletur: quia, ut dicit Auguſtinus Libr. prædicto (eod. cap.) *everſa eſt Ninive, quæ mala erat, & bona ædificata eſt, quæ non erat: ſtantibus enim mœnibus, atque domibus everſa eſt civitas in perditis moribus*.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Pſalmi pertinet ad vaſa miſericordiæ, quæ ſe indignos miſericordia non fecerunt: quia in hac vita, quæ quædam ira Dei eſt propter vitæ miſerias, vaſa miſericordiæ mutat in melius: unde ſequitur in Pſal. LXXVI. 11. *Hæc mutatio dexteræ excelſi*. Vel dicendum, quod hoc intelligitur (b) de miſericordia aliquid relaxante, non de miſericordia totaliter liberante, ſi extendatur etiam ad damnatos: unde non dicit: *Continebit* ab ira *miſericordias ſuas*, ſed *in ira*: quia non totaliter pœna tolletur, ſed ipſa pœna durante miſericordia operabitur eam diminuendo.

Ad quintum dicendum, quod Gloſſa illa non loquitur ſimpliciter, ſed ſub hypotheſi impoſſibili ad exaggerandum peccati magnitudinem ipſius diaboli, vel Nabuchodonoſor.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Auguſtinus in Lib. prædicto (cap. XIX.) qui non omnibus hominibus promiſerunt abſolutionem a pœna æterna, ſed ſolis Chriſtianis: (c) & in hoc rurſum diverſificati ſunt.

Quidam enim dixerunt, quod quicumque ſacramenta fidei perceperunt, ab æterna pœna erunt immunes. Sed hoc eſt contrarium veritati: quia quidam ſacramenta fidei recipiunt, & fidem non habent, ſine qua impoſſibile eſt placere Deo: Hebr. XI.

Et ideo alii dixerunt, quod ſolum illi ab æterna pœna erunt immunes qui ſacramenta fidei ſunt conſecuti, & fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc eſſe videtur quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, & poſtea ab ea reſiliunt, qui non minori pœna ſunt digni, ſed maiori: quia II. Petr. II. 21. *Melius erat viam veritatis non agnoſcere quam poſt agnitam retroire*. Planum eſt etiam plus peccare hæreſiarchas, qui de fide catholica recedentes novas hæreſes fingunt, quam illos qui a principio aliquam hæreſim ſunt ſecuti.

Et ideo alii dixerunt, quod illi ſoli ſunt a pœna æterna immunes qui in fide catholica finaliter perſeverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifeſte contrariatur Scripturæ: quia Iacob. II. 20. dicitur: *Fides ſine operibus mortua eſt*: & Matth. VII. 21. dicitur: *Non omnis qui dicit mihi, Domine Domine, intrabit in regnum cælorum*: & in multis aliis locis Scriptura peccantibus æternas pęnas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide perſiſtentes a pęna æterna erunt immunes niſi & ab aliis criminibus inveniantur finaliter abſoluti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata, quæ per dilectionem operatur, in qua quicumque deceſſerit, ſalvus erit. Sed huic non ſolum opponitur infidelitatis error, ſed quodlibet peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Domini eſt intelligendum non de *illis* qui tantum ſacramentaliter edunt, qui *indigne* quandoque ſumentes, iudicium ſibi manducant, & bibunt, ut dicitur I. Corinth. XI. ſed de manducantibus ſpiritualiter, qui ei per caritatem incorporantur; quam incorporationem facit ſacramentalis comeſtio, ſi quis digne accedat. Unde quantum eſt ex virtute ſacramenti, ad vitam æternam perducit; quamvis aliquis ſe poſſit tali fructu privare per peccata, etiam poſtquam digne ſumpſerit.

Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis Apoſtoli intelligitur fides formata: ſupra quam qui peccata venialia ædificaverit, detrimentum patietur, quia pro eis punietur a Deo; ipſe tamen ſalvus erit finaliter, quaſi per ignem vel temporalis tri-

(a) Vulgata, *cogitavi ut facerem*. (b) *Al. hic, & infra* de miſeria. (c) *Al.* & in hoc reſpectu.

tribulationis, vel purgatoriæ pęnæ, quæ erit poſt mortem.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. prædicto (cap. XXIX.) quidam poſuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, a pœna æterna eſſe liberandos, ſed ſolum illos qui miſericordiæ operibus inſiſtunt, quamvis etiam aliis criminibus ſint ſubiecti. Sed iſtud non poteſt ſtare: quia ſine caritate non poteſt aliquid Deo eſſe acceptum, nec ſine ea prodeſt aliquid ad vitam æternam. Contingit autem aliquos operibus miſericordiæ inſiſtere qui caritatem non habent: unde his nihil prodeſt ad vitam æternam promerendam, vel ad immunitatem pęnæ æternæ, ut patet I. Corinth. XIII. Et præcipue hoc apparet abſurdum in raptoribus, qui multa rapiunt, & tamen aliqua miſericorditer largiuntur.

Et ideo dicendum, quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides, nec opera miſericordiæ eos liberabunt a pœna æterna, etiam poſt quantumcumque ſpatium temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi miſericordiam conſequentur qui miſericordiam ordinate impendunt; non autem ordinate miſericordiam impendunt qui ſeipſos in miſerendo negligunt, ſed magis ſe impugnant male agendo: & ideo tales miſericordiam penitus abſolventem non conſequentur, etſi conſequantur miſericordiam de pœnis debitis aliquid relaxantem.

Ad ſecundum dicendum, quod non propter hoc ponitur diſceptatio ſolum de operibus miſericordiæ, quia pro earum neglectu tantummodo aliqui æternaliter puniantur; ſed quia illi ab æterna pęna liberabuntur poſt peccata qui per opera miſericordiæ ſibi veniam impetraverunt, facientes ſibi amicos de mammona inquitatis.

Ad tertium dicendum, quod illud a Domino dicitur his qui petunt ſibi debitum relaxari, non illis qui in peccato perſiſtunt: & ideo ſoli pœnitentes per opera miſericordiæ conſequentur miſericordiam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quod Gloſſa Ambroſii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis poſt purgatorias pœnas, quas vapulationem dicit, per opera miſericordiæ abſolvetur. Vel ſi loquatur de lubrico mortalis peccati, eſt intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita iſta exiſtentes, illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera miſericordiæ ad pęnitentiam diſponuntur: unde talis non peribit, ideſt diſponetur per talia opera ad non pereundum.

EXPOSITIO TEXTUS.

Tam grandis tamen pœna eſt, ut ei poſſint nulla tormenta quæ novimus, comparari. Auguſtinus dicit (de peccat. meritis, & remiſ. cap. XVI. & Lib. V. contra Iulianum Pelag. cap. VIII.) quod mitiſſima eſt pęna parvulorum, qui tamen alienantur a regno. Et dicendum, quod hoc quod hic dicitur, intelligendum eſt de illis qui carent divina viſione, & habent conſcientiæ remorſum, quod ex propria culpa ea priventur.

Incomprehenſibilia ſunt iudicia eius. Sed contra in Pſal. CXVIII. 13. „In labiis meis „ pronuntiavi omnia iudicia oris tui.“ Et dicendum, quod iudicia in Pſalmo appellantur Dei mandata; Apoſtolus autem dicit Dei iudicia, diſpoſitiones eius.

Sed varietas ſenſuum, & effectuum in creaturis monſtratur, inquantum videlicet ex diverſis conceptionibus, quas a creaturis accipimus, diverſas rationes attribuimus Deo, ut diverſitas non ſit in Deo ſecundum eſſe, ſed ſit diverſitas ſecundum rationem tantum, quod hic dicitur varietas ſenſuum; vel ſecundum connotata, & hoc dicitur varietas effectuum. Et de hoc in II. diſtinct. I. Lib. (quæſt. I. art. 2. ad 5.) dictum eſt.

DISTINCTIO XLVII.

De ſententia iudicii.

SOlet etiam quæri , qualiter dabitur iudicii ſententia ; ſed non eſt perſpicuum id explicare. Non enim Scriptura aperte diffinit , an voce illa (1) verba proferantur (Matth. xxv.) „ Venite benedicti , " & „ Ite maledicti ; " an virtute iudicis ita fiat , conſcientiis ſingulorum atteſtantibus , ut modo dicitur futurum , ut iudicis potentiæ effectus , ipſius dictione ſignificetur . Illa etiam (ubi ſupra) „ E- „ ſurivi, & non dediſtis mihi manducare , " & huiuſmodi , magis conſcientiis exprimenda plurimi putant quam verbis : quia Apoſtolus (I. Corinth. v.) in momento , & ictu oculi myſterium conſummandum tradit . Sed illud ad reſurrectionis ſtatum tantum referunt , non ad iudicium , qui aliis iudicii ſententiam , & malorum increpationes , & bonorum præmia verbis exprimenda aſſerunt.

Quod iudicabunt ſancti , & quomodo.

NOn autem ſolus Chriſtus iudicabit , ſed & ſancti cum eo iudicabunt nationes (Sapient. viii.) Ipſe enim Apoſtolis ait (Matth. xix. 28.) „ Sedebitis & „ vos ſuper duodecim ſedes , iudicantes duodecim tribus Iſrael . " Nec eſt putandum quod duodecim Apoſtolis tantum hoc promiſerit Chriſtus . Ubi enim ſedebit Paulus , qui plus omnibus laboravit , ſi non ibi ſedebunt niſi duodecim ? Ergo ſedes perfectio (2) tribunalis , ideſt univerſitas iudicantium , intelligitur , ſcilicet omnes perfecti , qui relictis omnibus ſecuti ſunt Chriſtum ; per duodecim tribus univerſitas iudicandorum . Iudicabunt vero eos ſancti non modo (3) comparatione , ſed etiam auctoritate & poteſtate : unde (Pſalm. cxlix. 6.) „ Gladii ancipites in manibus eorum ; " ideſt , ſententia de bonis , & de malis in poteſtate eorum . Si vero quæritur , quæ erit eorum poteſtas , vel auctoritas in iudicando ; puto non ante poſſe ſciri quam videatur , niſi divina revelatione quis didicerit.

De ordinibus eorum qui iudicandi erunt.

ERunt autem quatuor ordines in iudicio . „ Duæ quippe ſunt partes, electorum „ ſcilicet, & reproborum (ut Gregorius in Moral. Lib. XXVI. cap. xxix.) ait ; „ ſed bini ordines eiſdem ſingulis partibus continentur . Alii enim iudicantur, & pereunt ; alii non iudicantur , & pereunt ; alii iudicantur , & regnant; alii non iudicantur „ & regnant . Iudicantur , & pereunt, quibus dominica inclamatione (4) dicetur „ (Matth. 11. 42.) Eſurivi , & non dediſtis mihi manducare &c. Non iudicantur , & pereunt , quibus Dominus ait (Ioan. iii. 18.) „ Qui non credit , „ iam iudicatus eſt . Eorum enim damnatio toti Eccleſiæ nota eſt , & certa : & „ ideo dicuntur tunc non iudicari , quia ad conſpectum diſtricti iudicis cum aperta „ damnatione ſuæ infidelitatis accedent . Qui vero profeſſionem fidei ſine operibus „ habent , iudicabuntur, & peribunt ; ideſt , redarguentur ut pereant . Qui vero „ nec fidei ſacramenta tenuerunt , increpationem iudicis in ſe fieri non audient : „ quia infidelitatis ſuæ tenebris præiudicati, eius quem deſpexerunt invectione redargui non merentur . Illi autem ſaltem verba iudicis audient qui eius fidem „ ſaltem verbo tenuerunt . Illi autem in damnatione ſua æterni iudicis nec verba „ percipient qui eius reverentiam nec verbo tenus ſervare voluerunt : & ideo illi „ iudi-

(1) *Al. deeſt* verba . (2) *Nicolai* univerſalis . (3) *Al.* cooperatione . (4) *Nicolai* (ſive dominica voce in damnatione .)

„ iudicandi , ſed iſti non iudicandi dicuntur. Ex electorum vero parte alii iudican-
„ tur , & regnant , ſcilicet qui vitæ maculas lacrymis tergunt , & eleemoſynarum
„ ſuperinductione operiunt ; quibus iudex veniens in dextera conſiſtentibus dicet :
„ Eſurivi , & dediſtis mihi manducare . (Matth. xxv. 35.) Alii autem non iudi-
„ cantur , & regnant , qui etiam præcepta legis perfectiori virtute tranſcendunt :
„ quia non hoc ſolum quod lex præcipit , implere contenti ſunt ; ſed & quod ad
„ perfectionem conſulitur , implere ſtudent : de quibus Propheta ait (Iſai. III.
„ 14.) Dominus ad iudicium veniet (1) cum ſenatoribus populi ſui : & Sala-
„ mon de Eccleſiæ ſponſo loquens ait (Prov. xxxi. 23.) Nobilis in portis vir e-
„ ius , quando ſederit cum ſenatoribus terræ : & Iob ait (cap. xxxvi. 6.) Non
„ ſalvat impios , & pauperibus iudicium tribuit .... (2) Hi ergo recte ſub ge-
„ nerali iudicio non tenentur , ſed iudices veniunt : quia & præcepta generalia vi-
„ vendo vicerunt , & omnibus relictis Chriſtum ſecuti ſunt... (3) Recte pauperibus
„ iudicium tribuit , qui quanto (4) huic mundo magna humilitate deſpecti ſunt ,
„ tanto tunc maiori (5) culmine poteſtatis excreſcent : de talibus dicitur (Apoc.
„ III. 21.) Qui vicerit, dabo ei ſedere mecum in throno meo , ſicut & ego vici ,
„ & ſedi cum Patre meo in throno eius . Vincens Dominus cum Patre in throno
„ ſedit : quia poſt paſſionis certamen , & reſurrectionis palmam , quod Patri eſſet
„ æqualis, omnibus declaravit. Nobis vero in throno Filii ſedere eſt ex eiuſdem Fi-
„ lii poteſtate iudicare . Quia enim iudicandi principatum ex eius virtute percipi-
„ mus , quaſi in throno eius reſidemus . “ Ex his apparet quod etiam perfectiores
ſancti cum Chriſto iudicabunt poteſtate ; & quare quidam dicuntur iudicandi , alii
non iudicandi.

De ordine iudicii , & miniſterio Angelorum.

CUm autem in Evangelio (Matth. XIII. 41.) legatur , quod Dominus mittet Angelos ſuos , qui colligent de regno eius omnia ſcandala, & mittent iniquos in caminum ignis : & item (ibid. 49.) „ Exibunt Angeli , & ſeparabunt ma-
„ los de medio iuſtorum, & mittent eos in caminum ignis : “ & iterum (Matth. XXIV. 31.) „ Mittet Angelos ſuos cum tuba , & congregabunt electos a quatuor
„ ventis: “ & Propheta dicit (Pſalm. xlix. 5.) „ Congregate illi ſanctos eius: “ miniſterio Angelorum illa impleri dubitandum non eſt . Domino enim veniente ad iudicium præcedet ante eum ignis , quo comburetur facies mundi huius , & peribit cælum , & terra , non ſecundum ſubſtantiam , ſed ſecundum ſpeciem , quæ immutabitur ; cælum quidem aereum , non æthereum . Tantum enim aſcendet ignis in iudicio , quantum aſcenderunt aquæ in diluvio . Ille autem ignis malis, qui reperti fuerint vivi , erit conſumptio , bonis vero non , ut ait Auguſtinus (de Civ. Dei Lib. XX. cap. XVIII.) Hoc erit incendium mundi ſanctis quod fuit caminus tribus pueris : in quibus ſi aliquid purgandum fuerit , per illum ignem purgabitur ; aliis vero nullam ingeret moleſtiam . Purgato vero per ignem mundo , & ad iudicium veniente Domino , emittetur vox illa magna , qua reſurgent omnes mortui , & tunc miniſterio Angelorum ventilabitur area : quia boni congregabuntur ibi de quatuor partibus mundi angelico miniſterio , quo & rapientur obviam Chriſto in aerea , reprobis in terra, quam dilexerunt, remanentibus. Et tunc præconia illa bonorum , „ Eſurivi , & dediſtis mihi manducare ; “ & increpationes illæ malorum , „ Eſurivi , & non dediſtis mihi manducare &c. “ (Matth. xxv.) proferentur vel ſono vocali , vel alio modo . Denique proferetur ſententia ſuper utroſque . „ Venite benedicti , “ & „ Ite maledicti &c. “ & miniſterio Angelo-

(1) *Vulgata* cum ſenibus. (2) *Nicolai* . „ Hi ergo in extremo iudicio non iudicantur , & regnant,
„ qui cum auctore ſuo iudices veniunt : relinquentes quippe omnia , plus prompta devotione executi
„ ſunt quam iuberi generaliter audierunt . Speciali namque iuſſione paucis perfectioribus , & non gene-
„ raliter omnibus dicitur : *Vade , vende quæ habes &c.* “ Et rurſum mox . Hi ergo recte &c. (3) *Nicolai*.
Et in fine capitis . (4) *Al. deeſt* huic. (5) *Al.* clementiæ.

Digitized by Google

gelorum virtute Dei cooperante mittentur mali in caminum ignis, hoc eſt in infernum.

Si poſt iudicium dæmones præerunt hominibus ad puniendum.

ET ſolet quæri, utrum in inferno malis ad puniendum præſint dæmones poſt iudicium, quos carnifices, tortoreſque animatum Scriptura appellat. Apoſtolus dicit (I. Corinth. xv.) quod Chriſtus tunc evacuabit omnem principatum, & poteſtatem, & virtutem. Dum enim durat mundus Angeli Angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præſunt; ſed omnibus collectis iam omnis prælatio ceſſabit. Hinc quidam putant, poſt iudicium dæmones non habere poteſtatem cruciandi homines, ſicut modo. Sed ut dæmones virtute Dei cruciari ſine miniſterio creaturæ aſſerunt, ſic reprobos homines ibi non per operationem dæmonum, ſed virtute divina tantum æternis ſubiici cruciatibus. Præmiſſa tamen auctoritas non id cogit ſentire: quæ etſi aſſerat tunc nec dæmones dæmonibus, nec homines hominibus præeſſe; non diffinit tamen, an dæmones præſint hominibus ad torquendum. Unde quibuſdam videtur eos ſic (1) exſtare hominibus tortores in pœna, ſicut exiterunt incentores in culpa.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de remuneratione animarum, & punitione, quæ præcedit iudicium generale, hic incipit determinare de remuneratione, & punitione quæ erit per iudicium generale: & dividitur in partes duas. In prima determinat de ipſo generali iudicio. In ſecunda determinat de remuneratione, & pęna quæ generale iudicium conſequitur, xlix. diſt. ibi, *Poſt reſurrectionem vero facto impletoque iudicio, ſuos fines habebunt civitates duæ*. Prima pars dividitur in duas. In prima determinat ea quæ pertinent ad modum iudicii, & ad iudicis miniſterium. In ſecunda determinat ea quæ pertinent ad iudicis perſonam, xlviii. diſt. ibi, *Solet etiam quæri, in qua forma Chriſtus iudicabit*. Prima in duas. In prima enim requirit de iudicii modo; in ſecunda de iudicis miniſtris, ibi, *Non autem ſolus Chriſtus iudicabit*. Et hæc pars dividitur in tres. In prima enim oſtendit quomodo homines cum Chriſto iudicante pariter iudicabunt. In ſecunda oſtendit quid miniſterii Angeli in iudicio exhibebunt, ibi, *Cum autem in Evangelio legatur quod Dominus mittet Angelos ſuos &c.* In tertia parte requirit, utrum dæmones miniſtri huius iudicii ſint futuri, torquendo damnatorum animas, ibi, *Et ſolet quæri, utrum in inferno malis ad puniendum præſint dæmones*. Prima pars dividitur in duas. In prima oſtendit quod quidam homines cum Chriſto iudicabunt. In ſecunda enumerat quatuor ordines hominum qui ad iudicium veniunt, ibi, *Erunt autem quatuor ordines in iudicio*.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima de iudicio generali. Secunda de igne qui præcedit faciem iudicis.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. De ipſo iudicio.

Secundo. De iudicantibus cum Chriſto.

Tertio. De his qui in iudicio iudicabuntur.

ARTICULUS I.

Utrum generale iudicium ſit futurum.

III. P. quæſt. lix. *art.* 5. *& IV. cont. Gent. cap.* xciv.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod generale iudicium non ſit futurum. Quia, ut dicitur Naum 1. 9. (a) *Non iudicabit Deus bis in idipſum*. Sed nunc Deus iudicat de ſingulis hominum operibus, cum poſt mortem unicuique pœnas, vel præmia pro meritis tribuit, & dum etiam in hac vita quoſdam pro bonis, vel malis operibus præmiat, vel punit. Ergo videtur quod non ſit aliud iudicium futurum.

2. Præterea. In nullo iudicio executio ſententiæ præcedit iudicium. Sed ſententia divini iudicii quo ad homines, eſt de adeptione regni, vel excluſione a regno, ut

patet

(1) *Al.* conſtare.
(a) Vulgata: *non conſurget duplex tribulatio*.

patet Matth. xxv. Ergo cum modo aliqui adipiſcantur regnum æternum, & quidam excludantur ab ipſo perpetuo, videtur quod aliud iudicium non ſit futurum.

3. Præterea. Propter hoc aliqua in iudicium oporter adduci, quia dubium eſt quid de eis diffiniendum ſit. Sed ante finem mundi determinata eſt unicuique damnatorum ſua damnatio, & cuique ſanctorum ſua beatitudo. Ergo videtur quod non oporteat aliquod futurum iudicium eſſe.

Sed contra. Matth. xii. 41. dicitur: *Viri Ninivitæ ſurgent in iudicio cum generatione iſta, & condemnabunt eam.* Ergo poſt reſurrectionem aliquod iudicium erit.

Præterea. Ioan. v. 29. dicitur: *Procedent qui bona fecerunt, in reſurrectionem vitæ; qui vero mala egerunt, in reſurrectionem iudicii.* Ergo videtur quod poſt reſurrectionem aliquod iudicium ſit futurum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod iudicium illud quantum ad diſceptationem, & ſententiam fiat per locutionem vocalem. Quia, ut dicit Auguſtinus XX. de civ. Dei (cap. 1.) *per quot dies hoc futurum iudicium tendatur,* (a) *incertum eſt.* Sed non eſſet incertum, ſi illa quæ in iudicio dicuntur futura, tantum mentaliter complerentur. Ergo iudicium illud vocaliter fiet, & non ſolum mentaliter.

2. Præterea. Gregorius dicit, & habetur in littera: *Illi ſaltem verba iudicis audient* (b) *qui eius fidem ſaltem verbo tenuerunt.* Hoc autem non poteſt intelligi de verbo interiori; quod ſic omnes verba iudicis audient: quia omnibus & bonis, & malis nota erunt omnia facta aliorum, ſicut ſupra diſt. xliii. dictum eſt. Ergo videtur quod iudicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea. Sicut in ſequenti diſt. dicetur, Chriſtus ſecundum formam hominis iudicabit, in qua corporaliter ab omnibus poſſit videri. Ergo videtur eadem ratione quod corporali voce loquatur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra. Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei, quod liber vitæ, de quo Apocal. xx. *vis quædam intelligenda eſt divina, qua fiet ut unicuique opera ſua vel bona, vel mala in memoriam revocentur, & mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuſet, vel excuſet ſcientia conſcientiam; atque ita ſimul & omnes, & ſinguli iudicentur.* Sed ſi vocaliter diſcurrerentur merita ſingulorum, non poſſent omnes, & ſinguli iudicari ſimul. Ergo videtur quod illa diſcuſſio non erit vocalis.

Præterea. Sententia proportionaliter debet teſtimonio reſpondere. Sed teſtimonium, & accuſatio, vel excuſatio mentalis erit: unde Rom. ii. 15. *Teſtimonium illis reddente conſcientia ipſorum, & inter ſe invicem cogitationum* (c) *accuſantium, aut etiam defendentium in die cum iudicabit Deus occulta hominum.* Ergo videtur quod illa ſententia, & totum iudicium mentaliter expleatur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod tempus futuri iudicii non ſit ignotum. Sicut enim ſancti patres expectabant primum adventum, ita & nos expectamus ſecundum. Sed ſancti patres ſciverunt tempus adventus primi, ſicut patet per numerum hebdomadarum quæ deſcribuntur Dan. ix. unde & reprehenduntur Iudæi, quod tempus adventus Chriſti non cognoverunt, ut patet Luc. xii. 56. *Hypocritæ, faciem cæli, & terræ noſtis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis?* Ergo videtur quod etiam nobis eſſe debeat determinatum tempus ſecundi adventus, quo Deus ad iudicium veniet.

2. Præterea. Per ſigna devenimus in cognitionem ſignatorum. Sed de iudicio futuro multa ſigna nobis in Scriptura ponuntur, ut patet xxiv. Matth. & xxi. Lucæ & xiii. Marci. Ergo in cognitionem illius temporis poſſumus pervenire.

3. Præterea. Apoſtolus dixit I. Cor. x. 11. (d) *Nos ſumus in quos fines ſæculorum devenerunt*: & I. Ioan. ii. 18. *Filioli, noviſſima hora eſt &c.* Cum ergo iam longum tempus tranſierit ex quo hæc dicta ſunt, videtur quod ſaltem nunc ſcire poſſumus quod ultimum iudicium ſit propinquum.

4. Præterea. Tempus iudicii non debet eſſe occultum, niſi propter hoc quod quilibet ſolicitus ſe ad iudicium præparet, dum determinate tempus ignorat. Sed eadem ſolicitudo remaneret, etiam ſi certum eſſet: quia cuicumque incertum eſt tempus ſuæ mortis, &, ſicut dicit Auguſtinus in epiſtola ad Heſychium (lxxx.) *in quo quemque invenerit ſuus noviſſimus dies, in hoc eum comprehendet mundi noviſſimus dies.* Ergo non eſt neceſſarium tempus iudicii eſſe occultum.

Sed contra eſt quod dicitur Marc. xiii. 32. *De die illa, vel hora nemo ſcit, neque Angeli*

(a) Al. *hoc incertum*. (b) Al. *qui eius verbo fidem tenuerunt*. (c) Vulgata, *accuſantibus, aut etiam defendentibus*. (d) Vulgata non habet *Nos ſumus*.

geli in cælo, *neque Filius*, *niſi Pater*. Dicitur autem Filius neſcire, inquantum nos ſcire non facit.

Præterea. I. Theſſal. v. 2. *Dies Domini ſicut fur in nocte*, *ita veniet*. Ergo videtur, cum adventus furis in nocte ſit omnino incertus, quod dies ultimi iudicii ſit omnino incertus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in eſſe, ita iudicium pertinet (*a*) ad terminum, quo res ad ſuum finem perducuntur. Diſtinguitur autem duplex Dei operatio. Una qua res primitus in eſſe producit, inſtituens naturam, & diſtinguens ea quæ ad completionem ipſius pertinent: a quo quidem opere Deus dicitur quieviſſe Geneſ. 1. Alia eius operatio eſt qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua Ioan. v. 17. *Pater meus uſque modo operatur*, *& ego operor*: ita etiam duplex iudicium diſtinguitur, ordine tamen converſo. Unum quod reſpondet operi gubernationis, quæ ſine iudicio eſſe non poteſt: per quod quidem iudicium unuſquiſque ſingulariter pro ſuis operibus iudicatur non ſolum ſecundum quod ſibi competit, ſed ſecundum quod competit gubernationi univerſi: unde differtur unius præmiatio pro utilitate aliorum, ut dicitur Hebr. xi. & pœnæ unius ad profectum alterius cedunt: unde neceſſe eſt ut ſit aliquod iudicium univerſale correſpondens ex adverſo primæ rerum productioni in eſſe, ut videlicet ſicut tunc omnia proceſſerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur ſecundum ſeipſum: unde in illo iudicio apparebit manifeſte divina iuſtitia quantum ad omnia quæ nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno diſponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifeſta opera exigere videantur: unde etiam & tunc erit univerſalis ſeparatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos, vel boni pes malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque ſtatus huius vitæ per divinam providentiam gubernatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo & eſt ſingularis quædam perſona, & eſt pars totius humani generis: unde & duplex ei iudicium debetur. Unum ſingulare, quod de eo fiet poſt mortem, quando recipiet iuxta ea quæ in corpore geſſit, quamvis non totaliter, quia non quo ad corpus, ſed quo ad animam tantum. Aliud iudicium debet eſſe de eo ſecundum quod eſt pars totius humani generis, ſicut aliquis iudicari dicitur ſecundum humanam iuſtitiam etiam quando iudicium datur de communitate, de cuius ipſe eſt pars: unde & tunc quando fiet univerſale iudicium totius humani generis per univerſalem ſeparationem bonorum a malis, etiam quilibet per conſequens iudicabitur. Nec tamen Deus bis iudicat in idipſum: quia non duas pœnas pro uno peccato infert; ſed pœna quæ ante iudicium complete inflicta non fuerat, in ultimo iudicio complebitur, poſt quod impii cruciabuntur quo ad corpus, & animam ſimul.

Ad ſecundum dicendum, quod propria ſententia illius generalis iudicii eſt univerſalis ſeparatio bonorum a malis, quæ illud iudicium non præcedet. Sed nec etiam quo ad particularem ſententiam uniuſcuiuſque plene præceſſit iudicii effectus: quia etiam boni amplius poſt iudicium præmiabuntur, tum ex gloria corporis adiuncta, tum ex numero ſanctorum completo; & mali etiam amplius torquebuntur adiuncta pœna corporis, & impleto in pœnis numero damnatorum: quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto plus ardebunt.

Ad tertium dicendum, quod univerſale iudicium, ut dictum eſt, magis directe reſpicit utilitatem hominum quam ſingulos iudicandorum. Quamvis ergo cuilibet homini ante iudicium ſit certa notitia de ſua damnatione, vel præmio; non tamen omnibus omnium damnatio, vel præmium innoteſcet: unde iudicium neceſſarium erit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quid ſit verum circa hanc quæſtionem, diffiniri pro certo non poteſt; tamen probabilius æſtimatur quod totum illud iudicium & quo ad diſcuſſionem, & quo ad accuſationem malorum, & commendationem bonorum, & quo ad ſententiam de utriſque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter ſingulorum facta narrarentur, inæſtimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur, ſicut etiam Auguſtinus XX. de civ. Dei dicit, quod ſi liber ex cuius ſcriptura omnes iudicabuntur, ut dicitur Apoc. xx. carnaliter cogitetur, quis eius magnitudinem, aut longitudinem valeat

(a) *Al.* ad meritum.

valeat æſtimare; aut quanto tempore legi poterit liber, in quo ſcriptæ ſunt univerſæ vitæ univerſorum? Non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus ſingulorum facta, quam ad legendum, ſi eſſent in libro materiali ſcripta. Unde probabile eſt quod illa quæ dicuntur Matth. xxv. non vocaliter, ſed mentaliter intelligenda ſint eſſe perficienda.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto dicit Auguſtinus quod incertum eſt per quot dies hoc iudicium tendatur, quia non eſt determinatum utrum perficiatur vocaliter. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc (a) requireretur; ſi autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam ſi iudicium fiat mentaliter, tamen verbum Gregorii ſalvari poteſt: quia etſi omnibus innoteſcent ſua, & aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quæ in Evangelio locutio dicitur; tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipſis verbis iudicabuntur: quia, ut dicitur Rom. 11. 12. *qui in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur*. Unde & quodam ſpeciali modo dicetur aliquid his qui fuerunt fideles quod non dicetur his qui fuerunt infideles.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus corporaliter apparebit, ut ab omnibus iudex corporalis cognoſcatur; quod quidem ſubito fieri poterit. Sed locutio quæ tempore menſuratur, requireret immenſam temporis prolixitatem, ſi vocali locutione iudicium perageretur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod Deus per ſcientiam ſuam eſt cauſa rerum. Utrumque autem creaturis communicat, dum & rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum ſint cauſa, & quibuſdam etiam rerum cognitionem præbet; ſed in utroque aliqua ſibi reſervat. Operatur enim quædam in quibus nulla creatura ei cooperatur, & ſimiliter cognoſcit quædam quæ a nulla pura creatura cognoſcuntur. Hæc autem nulla alia magis eſſe debent quàm illa quæ ſoli divinæ ſubiacent poteſtati, in quibus ei nulla creatura cooperatur; & huiuſmodi eſt finis mundi, in quo erit dies iudicii. Non enim per aliquam cauſam creatam mundus finietur, ſicut etiam & mundus eſſe incepit immediate a Deo: unde dicitur, quod cognitio finis mundi ſoli Deo reſervatur. Et hanc rationem ipſe Dominus videtur aſſignare Act. 1. 7. *Non eſt*, inquit, *veſtrum noſſe tempora, vel momenta, quæ Pater poſuit in ſua poteſtate*; quaſi dicat, quæ ſoli poteſtati eius reſervata ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Chriſtus venit occultus ſecundum illud Iſai. xlv. 15. *Vere tu es Deus abſconditus, ſanctus Iſrael Salvator*: & ideo ut a fidelibus cognoſci poſſet, oportuit determinate tempus prædeterminare. Sed in ſecundo adventu veniet manifeſtus, ut dicitur in Pſalm. xlix. 3. *Deus manifeſte veniet &c.* & ideo circa cognitionem adventus ipſius error eſſe non poterit: propter quod non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, ſicut dicit Auguſtinus in epiſtola (lxxviii. & lxxx.) de die iudicii ad Heſychium. Signa quæ in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad ſecundum adventum, qui erit in fine; ſed quædam eorum pertinent ad tempus deſtructionis Hieruſalem, quæ iam præteriit; quædam vero, & plura eorum pertinent ad adventum quo quotidie ad Eccleſiam ſuam venit, eam ſpiritualiter viſitans, prout inhabitat nos per fidem, & amorem: nec illa quæ in Evangeliis, vel in epiſtolis pronuntur ad ultimum adventum ſpectantia, ad hoc poſſunt valere ut determinate tempus iudicii poſſit cognoſci, quia illa pericula quæ prænuntiantur nuntiantia vicinum Chriſti adventum etiam a tempore primitivæ Eccleſiæ fuerunt, quandoque intenſius, quandoque remiſſius: unde & ipſi dies Apoſtolorum dicti ſunt noviſſimi dies, ut patet Act. 11. 17. ubi Petrus exponit illud verbum Ioel. 11. 28. *Erit in noviſſimis diebus, effundam ſpiritum meum ſuper omnem carnem, & prophetabunt filii veſtri, & filiæ veſtræ:* pro tempore illo; & tamen ex illo tempore tempus plurimum tranſivit, & quandoque plures, & quandoque pauciores tribulationes in Eccleſia fuerunt. Unde non poteſt determinari tempus quantum ſit futurum, nec de menſe, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Auguſtinus in eodem Libr. (b) dicit. Et ſi credatur in fine huiuſmodi pericula magis abundare, non tamen poteſt determinari quæ ſit illa quantitas periculorum quæ immediate diem iudicii præcedet, vel Antichriſti adventum, cum & circa tempora primitivæ Eccleſiæ fuerint perſecutiones aliquæ adeo graves, & corruptiones errorum adeo abundarent, quod aliqui-

(a) *Al.* requiritur. (b) *Al.* omittitur dicit.

bus tunc vicinus expectaretur, vel imminens Antichriſti adventus, ſicut dicitur in eccleſiaſtica Hiſtoria, & in Lib. Hieronymi de viris illuſtribus.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur, *Noviſſima hora eſt*, vel ex ſimilibus locutionibus quæ in Scriptura dicuntur, non poteſt aliqua determinata quantitas temporis ſciri. Non enim eſt dictum ad ſignificandum aliquam brevem horam temporis, ſed ad ſignificandum noviſſimum ſtatum mundi, qui eſt quaſi noviſſima ætas; quæ quanto temporis ſpatio duret, non eſt diffinitum; cum etiam nec ſenio, quod eſt ultima ætas hominis, ſit aliquis terminus certus præfinitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes præcedentes ætates, vel plus, ut dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt. lviii.) unde etiam & Apoſtolus II. Theſſal. ii. excludit falſum intellectum quem quidam ex illis verbis conceperant, ut crederent diem Domini iam inſtare.

Ad quartum dicendum, quod etiam ſuppoſita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo iudicii. Primo ad hoc quod ignoratur utrum etiam differatur tantum quantum eſt hominis vita, ut ſic ex duabus partibus incertitudo maiorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit ſolum ſolicitudinem de perſona ſua, ſed de familia, vel civitate, vel regno, aut tota Eccleſia, cui non determinatur tempus durationis ſecundum hominis vitam; & tamen oportet unumquodque horum hoc modo diſponit, ut dies Domini non inveniat imparatos.

ARTICULUS II.

Utrum aliqui homines iudicabunt cum Chriſto.

II. Corinth. v. *lect.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nulli homines iudicabunt cum Chriſto. Quia Ioan. v. 22. *Pater omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, ſicut honorificant Patrem*. Sed honorificentia talis non debetur (*a*) alicui quam Chriſto. Ergo &c.

2. Præterea. Quicumque iudicat, habet poteſtatem ſuper illud quod iudicat. Sed ea de quibus debet eſſe futurum iudicium, ſicut merita, & præmia humana, ſoli divinæ auctoritati ſubſunt. Ergo nulli competit de his iudicare.

3. Præterea. Iudicium illud non exercebitur vocaliter, ſed mentaliter, ut probabilius æſtimatur. Sed hoc quod cordibus hominum notificentur merita, & demerita, quod eſt quaſi accuſatio, vel commendatio; vel retributio pœnæ, & præmii, quod eſt quaſi ſententiæ prolatio, ſola divina virtute fiet. Ergo nulli alii iudicabunt niſi Chriſtus, qui eſt Deus.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xix. 28. *Sedebitis ſuper ſedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Iſrael*.

Præterea. Iſai. iii. 14. *Dominus ad iudicium veniet cum ſenioribus populi ſui*. Ergo videtur quod etiam alii iudicabunt cum Chriſto.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod iudiciaria poteſtas non reſpondeat voluntariæ paupertati. Hoc enim ſolum duodecim Apoſtolis promiſſum eſt Matth. xix. 28. *Sedebitis ſuper ſedes duodecim iudicantes duodecim tribus Iſrael*. Ergo cum non omnes voluntarie pauperes ſint Apoſtoli, videtur quod non omnibus iudiciaria poteſtas reſpondeat.

2. Præterea. Maius eſt offerre ſacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus. Sed martyres, & etiam virgines offerunt de proprio corpore ſacrificium Deo; voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo ſublimitas iudiciariæ poteſtatis magis reſpondet martyribus, & virginibus quam voluntarie pauperibus.

3. Præterea. Ioan. v. 45. *Eſt qui accuſat vos Moyſes, in quo vos ſperatis*: Gloſſa: „ quia „ voci eius non creditis: “ & Ioan. xii. 48. *Sermo quem locutus ſum, ille iudicabit eum in noviſſimo die*. Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem, vel verbum exhortationis ad inſtructionem morum, habet quod iudicet contemnentes. Sed hoc eſt doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam pauperibus.

4. Præterea. Chriſtus ex hoc quod iniuſte iudicatus eſt inquantum homo, meruit ut ſit iudex omnium in natura humana: unde Ioan. v. 27. *Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis eſt*. Sed qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam, iniuſte iudicantur. Ergo iudiciaria poteſtas magis eis quam pauperibus competit.

5. Præterea. Superior non iudicatur ab inferiore. Sed multi licite divitiis utentes, maioris

(*a*) *Forte* alii, *vel* alteri.

ioris meriti erunt multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarii pauperes non iudicabunt, (*a*) ſed ab aliis iudicabuntur.

Sed contra. Iob xxxvi. 6. *Non ſalvat impios, & iudicium pauperibus tribuit*. Ergo pauperum eſt iudicare.

Præterea. Matth. xix. ſuper illud, *Vos qui reliquiſtis omnia &c.* dicit Gloſſa: „Qui „ reliquerunt omnia, & ſecuti ſunt Domi- „ num, hi iudices erunt: qui licita haben- „ tes, recte uſi ſunt, iudicabuntur: " & ſic idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod Angeli debeant iudicare. Matth. xxv. 31. *Cum venerit Filius in maieſtate ſua, & omnes Angeli cum eo*. Sed loquitur de adventu ad iudicium. Ergo videtur quod etiam Angeli iudicabunt.

2. Præterea. Angelorum ordines nomina ſortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam Angelorum ordo eſt ordo Thronorum, quod videtur pertinere ad iudiciariam poteſtatem: thronum enim eſt ſedes iudicis, ſolium Regis, cathedra doctoris. Ergo aliqui Angeli (*b*) iudicabunt.

3. Præterea. Sanctis poſt hanc vitam promittitur Angelorum æqualitas Matth. xxii. Si ergo homines hanc habebunt poteſtatem ut iudicent, multo fortius & Angeli.

Sed contra. Ioan. v. 27. *Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis eſt*. Sed Angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in iudiciaria poteſtate.

Præterea. Non eſt eiuſdem iudicare, & eſſe iudicis miniſtrum. Sed Angeli erunt in iudicio illo ut miniſtri iudicis. Matth. xiii. 41. *Mittet Filius hominis Angelos ſuos, & colligent de regno eius omnia ſcandala*. Ergo Angeli non iudicabunt.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod poſt diem iudicii dæmones non exequantur ſententiam iudicis in damnatis. Quia dæmones magis peccaverunt quam homines. Ergo non eſt iuſtum quod homines per dæmones torqueantur.

2. Præterea. Sicut dæmones ſuggerunt hominibus mala, ita Angeli ſuggerunt bona. Sed præmiare bonos non erit officium Angelorum; ſed hoc erit ab ipſo Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium dæmonum.

Sed contra eſt quod homines peccatores ſe diabolo ſubiecerunt peccando. Ergo iuſtum eſt ut ei ſubiiciantur in pœnis, quaſi ab eo puniendi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod iudicare multipliciter dicitur. Uno modo cauſaliter, ut dicatur illud iudicare unde apparet aliquis iudicandus; & ſecundum hoc aliqui dicuntur iudicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui iudicandi oſtenduntur, ſicut patet Matth. xii. 41. *Viri Ninivitæ ſurgent in iudicio cum generatione iſta, & condemnabunt eam*. Sed ſic iudicare in iudicio communiter bonorum, & malorum eſt. Alio modo dicitur iudicare, quaſi interpretative: interpretamur enim aliquem facere qui facienti conſentit: unde illi qui conſentient Chriſto iudici, eius ſententiam approbando, iudicare dicuntur: & ſic iudicare eſt omnium electorum: unde dicitur Sap. iii. 8. *Iudicabunt* ſancti *nationes*. Tertio modo dicitur iudicare quaſi per ſimilitudinem, quia ſcilicet ſimilitudinem iudicis habet, inquantum ſedet in loco eminenti ſicut iudex; (*c*) ſicut aſſeſſores iudicare dicuntur: & ſecundum hunc modum dicunt quidam, quod perfecti viri, quibus iudiciaria poteſtas promittitur Matth. xix. iudicabunt, ſcilicet per honorabilem confeſſionem, quia ſuperiores ceteris in iudicio apparebunt, occurrentes Chriſto obviam in aera. Sed iſtud non videtur ſufficere ad promiſſionem Domini complendam, qua dicitur, *Sedebitis iudicantes*: videtur enim iudicium confeſſioni ſuperaddere. Et ideo eſt quartus modus iudicandi, qui perfectis viris convenier, inquantum continentur in eis decreta divinæ iuſtitiæ, ex quibus homines iudicabuntur; ſicut ſi liber in quo continetur lex, iudicare dicatur: unde Apoc. xx. iudicium ſedit, & libri aperti ſunt. Et per hunc modum hanc iudicationem Richardus de ſancto Victore (tract. de iudiciaria poteſtate part. 1.) exponit: unde dicit, (*d*) quod *qui divinæ contemplationi aſſiſtunt, qui in libro ſapientiæ quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transſcribunt quidquid iam perſpicua veritatis intelligentia comprehendunt*: & infra: *Quid vero*

Ggg 2

(a) *Al.* niſi alii. (b) *Al.* iudicabuntur. (c) *Al.* ſic. (d) *Al.* quod *divinæ contemplationi aſſiſtunt qui &c.*

vero ſunt iudicantium corda divinitus in omnem veritatem edocta, niſi quædam canonum decreta? Sed quia iudicare importat actionem in alium procedentem, ideo proprie loquendo iudicare dicitur qui ſententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate; & hoc eſt illius proprie qui habet in alios dominium, & poteſtatem, cuius regimini ſubduntur qui iudicantur, unde eius eſt in eos ius ferre: & ſic iudicare ſolius Dei eſt. Alio modo iudicare eſt ſententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod eſt ſententiam latam pronuntiare; & hoc modo perfecti viri iudicabunt: quia alios ducent in cognitionem divinæ iuſtitiæ, ut ſciant quid eis iuſte pro meritis debeatur, ut ipſa revelatio iuſtitiæ iudicium dicatur. Unde dicit Richardus de ſancto Victore (ubi ſup.) *Iudices coram iudicandis decretorum ſuorum libros aperire, eſt ad cordium ſuorum inſpectionem inferiorum quorumlibet viſum admittere, ſenſumque ſuum in his quæ ad iudicium pertinent, revelare.*

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de iudicio auctoritatis, quod ſoli Chriſto conveniet.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod non eſt inconveniens aliquos ſanctorum aliis quædam revelare, vel per modum illuminationis, ſicut ſuperiores Angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis, ſicut (*a*) quando inferiores ſuperioribus loquuntur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod paupertati debetur iudiciaria poteſtas ſpecialiter propter tria. Primo ratione congruitatis: quia voluntaria paupertas eſt eorum qui omnibus quæ mundi ſunt contemptis, ſoli Chriſto inhærent: & ideo non eſt eis aliquid quod eorum iudicium a iuſtitia deflectat, unde idonei ad iudicandum redduntur, quaſi veritatem iuſtitiæ præ omnibus diligentes. Secundo per modum meriti: quia humilitati reſpondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quæ hominem in hoc mundo deſpectum faciunt, præcipuum eſt paupertas: unde & pauperibus excellentia iudiciariæ poteſtatis promittitur, ut ſic qui ſe propter Chriſtum humiliat, exaltetur. Tertio quia paupertas diſponit ad prædictum modum iudicandi. Ex hoc enim aliquis ſanctorum iudicare dicetur, ut ex prædictis patet, quod cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifeſtare. In progreſſu autem ad perfectionem primum quod relinquendum occurrit, ſunt exteriores divitiæ, quia hæc ſunt ultimo acquiſitæ: quod autem eſt ultimum in generatione, eſt primum in deſtructione: unde & inter beatitudines, quibus eſt progreſſus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et ſic paupertati reſpondet iudiciaria poteſtas, inquantum eſt prima diſpoſitio ad poteſtatem prædictam. Et hinc eſt quod non quibuſcumque pauperibus, etiam voluntarie, repromittitur poteſtas prædicta, ſed illi qui relinquentes omnia ſequuntur Chriſtum ſecundum perfectionem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XX. de civit. Dei (cap. v. alio ordine) *nec quoniam ſuper duodecim ſedes ſeſſuros eſſe ait, duodecim ſolos homines cum* (*b*) *illo iudicaturos putare debemus: alioquin quoniam in locum Iudæ traditoris Apoſtolum Mathiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad iudicandum ſedeat, non habebit. Unde duodenario numero ſignificata eſt univerſa iudicantium multitudo propter duas partes ſeptenarii, ſcilicet tria, & quatuor, quæ in ſe ductæ duodenarium faciunt.* Septenarius autem eſt numerus perfectionis, (*c*) vel propter hoc quod conſiſtat ex duplici ſenario, qui eſt numerus perfectus, vel quia ad litteram duodecim Apoſtolis loquebatur, in quorum perſona hoc omnibus eorum ſectatoribus promittebat.

Ad ſecundum dicendum, quod virginitas, & martyrium non ita diſponunt ad retinendum in corde decreta divinæ iuſtitiæ ſicut paupertas; ſicut e contrario exteriores divitiæ ex ſua ſolicitudine ſuffocant verbum Dei, ut dicitur Luc. VIII. Vel dicendum, quod paupertas non ſolum ſufficit ad meritum iudiciariæ poteſtatis; ſed quia eſt prima pars perfectionis, cui reſpondet iudiciaria poteſtas: unde inter ea quæ ſequuntur ad paupertatem, ad perfectionem ſpectantia, poſſunt computari & virginitas, & martyrium, & omnia perfectionis opera; non tamen ſunt ita principalia ſicut paupertas: quia principium eſt maxima pars rei.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui legem propoſuit, aut exhortatus eſt ad bonum, iudicabit cauſaliter loquendo: quia per comparationem ad verba ab ipſo propoſita aliqui iudicabuntur: & ideo non reſpondet proprie poteſtas iudiciaria prædicationi, vel doctrinæ. Vel dicendum ſecundum quoſdam, quod

(*a*) *Nicolai* quod. (*b*) Al. *illis*. (*c*) *Al.* & propter.

quod tria requiruntur ad iudiciariam poteſtatem. Primo abdicatio temporalium (*a*) curarum, ne impediatur animus a ſapientiæ perceptione. Secundo requiritur habitus continens divinam iuſtitiam ſcitam, & obſervatam. Tertio quod illam iuſtitiam alios docuerit; & ſic doctrina erit complens meritum iudiciariæ poteſtatis.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus in hoc quod eſt iniuſte iudicatus, ſeipſum humiliavit (oblatus eſt enim quia voluit) & meritum humilitatis eſt iudiciaria exaltatio, qua ei omnia ſubduntur, ut dicitur Philip. 2. Et ideo magis debetur iudiciaria poteſtas illis qui voluntarie ſe humiliant bona temporalia abiiciendo, propter quæ homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quod inferior non poteſt iudicare ſuperiorem auctoritate propria, ſed tamen auctoritate ſuperioris poteſt, ſicut patet in iudicibus delegatis: & ideo non eſt inconveniens, ſi hoc quaſi accidentale præmium pauperibus detur, ut iudicent alios, etiam qui ſunt excellentioris meriti reſpectu præmii eſſentialis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod aſſeſſores iudicis debent eſſe iudici proportionales, vel conformes. Iudicium autem Filio attribuitur, quia ſecundum humanam naturam omnibus apparebit tam bonis quam malis, quamvis tota Trinitas iudicet per auctoritatem: & ideo etiam oportet ut aſſeſſores iudicis humanam naturam habeant, in qua poſſint ab omnibus bonis, & malis videri: & ſic Angelis non competit iudicare; quamvis etiam Angeli aliquo modo poſſint dici iudicare, ſcilicet per ſententiæ approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ex Gloſſa (collaterali) ibidem patet, Angeli cum Chriſto venient non ut iudices, ſed ut ſint teſtes humanorum actuum, ſub quorum cuſtodia homines bene vel male egerunt.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen Throni attribuitur Angelis ratione illius iudicii quod Deus ſemper exercet, omnia iuſtiſſime gubernando, cuius iudicii Angeli ſunt quodammodo executores, & promulgatores. Sed iudicium quod de omnibus per hominem Chriſtum fiet, etiam requirit homines aſſeſſores.

Ad tertium dicendum, quod hominibus promittitur Angelorum æqualitas quantum ad præmium eſſentiale. Nihil tamen prohibet aliquod accidentale præmium hominibus exhiberi quod Angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum, aut martyrum: & ſimiliter poteſt dici de iudiciaria poteſtate.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod circa hoc tangitur a Magiſtro in littera duplex opinio, & utraque Dei iuſtitiæ videtur competere. Ex hoc enim quod homo peccat, iuſte dæmoni ſubiicitur, ſed dæmon iniuſte ei præeſt. Opinio ergo illa quæ ponit dæmones in futurum poſt diem iudicii hominibus non præeſſe in pœnis, reſpicit ordinem divinæ iuſtitiæ ex parte dæmonum punientium; contraria vero opinio reſpicit ordinem divinæ iuſtitiæ ex parte hominum punitorum. Quæ autem harum verior ſit, certum nobis eſſe non poteſt. Verius autem æſtimo, quod ſicut ſervabitur ordo in ſalvatis, quod quidam a quibuſdam illuminabuntur, & perficientur, eo quod cæleſtis hierarchiæ ordines perpetui erunt; ita ſalvabitur ordo in pœnis, ut homines per dæmones puniantur, ne totaliter ordo divinus quo Angelos medios inter naturam divinam & humanam conſtituit, annulletur. Et ideo ſicut hominibus per Angelos divinæ illuminationes deferuntur, ita etiam dæmones ſunt executores divinæ iuſtitiæ in malos. Nec in hoc aliquid minuetur de dæmonum pœna, quia in hoc quod etiam alios torquent, ipſi torquebuntur. Ibi enim miſerorum ſocietas miſeriam non minuet, ſed augebit.

Ad primum ergo dicendum, quod prælatio illa quæ dicitur evacuanda per Chriſtum in futuro, eſt accipienda ſecundum modum prælationis quæ eſt ſecundum ſtatum huius mundi, in quo & homines hominibus principantur, & Angeli hominibus, & Angeli Angelis, & dæmones dæmonibus, & dæmones hominibus; & hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem ſuum pervenerint, non erit prælatio adducens ad finem, ſed conſervans in fine boni, vel mali.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis meritum dæmonum non requirat ut hominibus præferantur, quia iniuſte ſibi homines ſubiecerunt; tamen hoc requirit ordo naturæ ipſorum ad naturam humanam: bona enim

(a) *Al.* creaturarum. *Nicolai* rerum, vel curarum.

nim naturalia in eis integra manent, ut Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nomin.

Ad tertium dicendum, quod Angeli boni (*a*) non ſunt cauſa principalis præmii electis: quia hoc omnes immediate a Deo percipient: ſed tamen quorumdam accidentalium præmiorum Angeli hominibus ſunt cauſa, inquantum per ſuperiores Angelos inferiores & Angeli, & homines illuminantur de aliquibus ſecretis divinorum quæ ad ſubſtantiam beatitudinis non pertinent. Et ſimiliter etiam principalem pœnam damnati percipient immediate a Deo, ſcilicet excluſionem perpetuam a viſione divina; alias autem pœnas ſenſibiles non eſt inconveniens hominibus per dæmones infligi. In hoc tamen eſt differentia, quia meritum exaltat, ſed peccatum deprimit: unde cum natura angelica ſit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti intantum exaltabuntur, quod talis exaltatio excedet altitudinem naturæ, & præmii in quibuſdam Angelis: unde etiam quidam Angeli per quoſdam homines illuminabuntur: ſed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiæ venient ad illam eminentiam quæ debetur naturæ dæmonum.

ARTICULUS III.

Utrum omnes homines in iudicio compareant.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnes homines in iudicio compareant. Quia dicitur Matth. XIX. 28. *Sedebitis ſuper ſedes iudicantes duodecim tribus Iſrael*. Sed non omnes homines pertinent ad illas duodecim tribus. Ergo videtur quod non omnes homines compareant.

2. Præterea. Idem videtur per hoc quod dicitur in Pſal. I. 6. *Non reſurgent impii in iudicio*. Sed multi hominum ſunt tales. Ergo in iudicio non comparebunt.

3. Præterea. Ad hoc aliquis ad iudicium adducitur, ut eius merita diſcutiantur. Sed quidam ſunt qui nulla merita habuerunt, ſicut pueri ante perfectam ætatem decedentes. Ergo illos in iudicio comparere non eſt neceſſe.

Sed contra eſt quod dicitur Actuum X. quod Chriſtus eſt conſtitutus a Deo iudex vivorum, & mortuorum. Sed ſub iſtis differentiis comprehenduntur omnes homines, [illegible] vivi a mortuis diſtinguantur. Ergo omnes homines in iudicio comparebunt.

Præterea. Apoc. I. 7. dicitur: *Ecce veniet cum nubibus, & videbit eum omnis oculus*. Hoc autem non eſſet, ſi non omnes homines in iudicio comparerent. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod nulli boni in iudicio iudicentur. Quia Ioan. III. 18. *Qui credit in eum, non* (*b*) *iudicabitur*. Sed omnes boni crediderunt in eum. Ergo non iudicabuntur.

2. Præterea. Illi non ſunt beati quibus eſt incerta ſua beatitudo, ex quo Auguſtinus probat (de civit. Dei Lib. XI. cap. IX. XI. & XV.) dæmones numquam fuiſſe beatos. Sed ſancti homines nunc ſunt beati. Ergo certi ſunt de ſua beatitudine. Sed quod eſt certum, non adducitur in iudicium. Ergo boni non iudicabuntur.

3. Præterea. Timor beatitudini repugnat. Sed extremum iudicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri ſine timore eorum qui ſunt iudicandi: unde etiam Gregorius dicit (Lib. XXXIV. Moral. cap. VII.) ſuper illud Iob XXI. *Cum ſublatus fuerit, timebunt Angeli*: „ Conſideremus quo„ modo tunc iniquorum conſcientia concu„ titur, quando etiam iuſtorum vita turba„ tur. “ Ergo beati non iudicabuntur.

Sed contra. Videtur quod omnes boni iudicentur. Quia dicitur II. Corinth. V. 10. *Omnes aſtabimus ante tribunal Chriſti, ut referat unuſquiſque propria corporis quæ geſſit ſive bona, ſive mala*. Sed non eſt aliud iudicari. Ergo omnes iudicabuntur.

Præterea. Univerſale omnia comprehendit. Sed illud iudicium dicitur univerſale. Ergo omnes iudicabuntur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nulli mali iudicabuntur. Sicut enim eſt certa infidelium damnatio, ita & eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem, dicitur Ioan. III. 18. *Qui non credit, iam iudicatus eſt*. Ergo eadem ratione nec alii peccatores iudicabuntur.

2. Præterea. Vox iudicis eſt valde terribilis eis qui per iudicium condemnantur. Sed, ſicut in littera ex verbis Gregorii habetur, ad infideles allocutio iudicis non fiet. Si ergo fieret ad fideles damnandos, infideles

(a) [illegible] non. (b) Vulgata, *indicatur*.

les de ſua infidelitate commodum reportarent; quod eſt abſurdum.

Sed contra. Videtur quod omnes mali ſint iudicandi. Quia omnibus malis infligetur pœna ſecundum quantitatem culpæ. Sed hoc ſine diffinitione iudicii eſſe non poteſt. Ergo omnes mali iudicabuntur.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod Angeli in futuro iudicentur. Quia dicitur I. Corinth. vi. 3. *Neſcitis quoniam Angelos iudicabimus?* Sed hoc non poteſt referri ad ſtatum præſentis temporis. Ergo hoc referri debet ad futurum iudicium.

2. Præterea. Iob xl. 28. dicitur de Behemoth, per quem diabolus intelligitur: *Cunctis videntibus præcipitabitur*: & Marc. 1. 24. exclamavit dæmon ad Chriſtum: *Veniſti* (*a*) *ante tempus perdere nos*: & Gloſſa dicit ibidem, quod dæmones in terra Dominum cernentes, ſe continuo iudicandos credebant. Ergo videtur quod eis finale iudicium reſervatur.

3. Præterea. II. Petri 11. 4. dicitur: *Deus Angelis peccantibus non pepercit, ſed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reſervari*. Ergo videtur quod Angeli iudicabuntur.

Sed contra. Deus non iudicat bis in idipſum. Sed mali Angeli iam iudicati ſunt: unde Ioan. xvi. 11. *Princeps mundi iam iudicatus eſt*. Ergo in futuro Angeli non iudicabuntur.

Præterea. Perfectior eſt bonitas, vel malitia Angelorum quam aliquorum hominum in ſtatu viæ. Sed quidam homines boni, & mali non iudicabuntur, ut in littera dicitur. Ergo Angeli boni, vel mali non iudicabuntur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod poteſtas iudiciaria Chriſto homini collata eſt in præmium humilitatis, quam in paſſione exhibuit. Ipſe autem ſua paſſione ſanguinem pro omnibus fudit quantum ad ſufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum eſt ut omnes homines in iudicio congregentur, ad videndum eius exaltationem in humana natura, ſecundum quam conſtitutus eſt a Deo iudex vivorum, & mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XX. de civ. Dei (ubi ſup.) *non quia dictum eſt, Iudicantes duodecim tribus Iſrael, tribus Levi, quæ tertiadecima eſt, iudicanda non erit, aut ſolum illum populum, non etiam gentes ceteras iudicabunt*. Ideo autem per duodecim tribus omnes aliæ gentes ſignificatæ ſunt, quia per Chriſtum in ſortem duodecim tribuum omnes gentes ſunt vocatæ.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod dicitur, *Non reſurgent impii in iudicio*, ſi referatur ad omnes peccatores, ſic intelligendum eſt, quod non reſurgent ad hoc quod iudicent. Si autem impii dicantur infideles; ſic intelligendum eſt quod non reſurgent ad hoc quod iudicentur, quia iam iudicati ſunt, ſed omnes reſurgent, ut in iudicio compareant ad gloriam iudicis intuendam.

Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in iudicio comparebunt; non autem ut iudicentur, ſed ut videant gloriam iudicis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ad iudicium duo pertinent, ſcilicet diſcuſſio meritorum, & retributio præmiorum. Quantum ergo ad receptionem præmiorum omnes iudicabuntur etiam boni, in eo quod unuſquiſque recipiet ex divina ſententia præmium merito reſpondens. Sed diſcuſſio meritorum non fit niſi ubi eſt quædam meritorum commixtio bonorum cum malis. Illi autem qui ædificant ſuper fundamentum fidei aurum, & argentum, & lapides pretioſos, divinis ſervitiis totaliter inſiſtentes, quia nullam admixtionem notabilem alicuius mali meriti habent, in eis diſcuſſio meritorum locum non habet; ſicut illi qui rebus mundi penitus abiectis ſolicite cogitant ſolummodo quæ ſunt Dei: & ideo ſalvabuntur, ſed non iudicabuntur. Illi vero qui ædificant ſuper fundamentum fidei lignum, & fenum, & ſtipulam, qui adhuc ſcilicet amant ſæcularia, & terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Chriſto præponant, ſed ſtudeant peccata eleemoſynis expiare, habent (*b*) quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis: & ideo diſcuſſio meritorum in eis locum habet: unde tales quantum ad hoc iudicabuntur, & tamen ſalvabuntur.

Ad primum ergo dicendum, (*c*) quod

(a) Vulgata omittit *ante tempus*. (b) *Al.* quidem. (c) *Al.* quod punitio eſt effectus iuſtitiæ, præmiatio autem miſericordiæ: magis autem Deo &c.

quod quia punitio eſt effectus iuſtitiæ, præmiatio autem miſericordiæ; magis Deo, & iudicio, quod eſt actus iuſtitiæ, antonomaſtice punitio attribuitur, ut interdum iudicium pro ipſa condemnatione accipiatur: & ſic intelligitur auctoritas inducta, ut per Gloſſam ibidem patet.

Ad ſecundum dicendum, quod diſcuſſio meritorum in electis non erit ad tollendum incertitudinem beatitudinis a cordibus ipſorum iudicandorum; ſed ut præeminentia bonorum meritorum ad mala oſtendatur omnibus manifeſte; & ſic Dei iuſtitia comprobetur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de iuſtis adhuc in carne mortali exiſtentibus: unde (*a*) ſupra præmiſerat: *Hi qui in corporibus reperiri potuerint; quamvis iam fortes, atque perfecti, quia adhuc in carne ſunt poſiti, non poſſunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti*. Unde patet quod terror ille referendus eſt ad tempus immediate iudicium præcedens, tremendum quidem maxime malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali ſuſpicio.

Rationes autem quæ ſunt in oppoſitum, procedunt de iudicio quantum ad retributionem præmiorum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod iudicium quod eſt pœnarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; iudicium autem quod eſt diſcuſſio peccatorum, ſolum fidelibus: quia in infidelibus non eſt fidei fundamentum, quo ſublato omnia opera ſequentia perfecta rectitudine intentionis carent: unde non eſt in eis aliqua permixtio bonorum meritorum ad mala, quæ diſcuſſionem requirant. Sed fideles in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent, (*b*) qui quamvis non ſit meritorius ſine caritate, tamen, quantum eſt de ſe, eſt ordinatus ad meritum: & ideo in eis iudicium diſcuſſionis locum habet. Unde ipſi fideles, qui fuerunt ſaltem numero cives civitatis Dei, iudicabuntur ut cives, in quos ſine diſcuſſione meritorum ſententia mortis non fertur; ſed infideles condemnabuntur ut hoſtes, qui conſueverunt apud homines abſque meritorum audientia exterminari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo conſtet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quæ pertinent ad bene merendum habent annexa, oportet ad manifeſtationem divinæ iuſtitiæ, ut diſcuſſio de eorum meritis fiat, per quam oſtendatur eos iuſte a civitate ſanctorum excludi, cuius eſſe cives numero exterius videbantur.

Ad ſecundum dicendum, quod allocutio illa ſpiritualiter intellecta, ſecundum hoc non erit aſpera fidelibus condemnandis, quod in eis aliqua ſibi placentia manifeſtabit, quæ in infidelibus inveniri non poſſunt: quia ſine fide impoſſibile eſt placere Deo, Hebr. xi. Sed ſententia condemnationis, quæ in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de iudicio retributionis.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod iudicium diſcuſſionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis, neque in malis: quia neque in bonis poteſt aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad iudicium pertinens. Sed ſi loquamur de iudicio retributionis, ſic eſt diſtinguenda duplex retributio. Una reſpondens propriis meritis Angelorum; & hæc a principio fuit utriſque facta, dum quidam ſunt ad bealitudinem ſublimati, quidam vero in miſeriam demerſi. Alia retributio, quæ reſpondet meritis bonis, vel malis per Angelos (*c*) procuratis; & hæc retributio in futuro iudicio fiet: quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de ſalute eorum quos ad meritum induxerunt, & mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala ſunt incitati. Unde directe loquendo, iudicium nec ex parte iudicantium, nec ex parte iudicandorum erit Angelorum, ſed hominum; ſed (*d*) indirecte quodammodo reſpiciet Angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apoſtoli eſt intelligendum de iudicio comparationis: quia quidam homines quibuſdam Angelis ſuperiores invenientur.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſi dæmones cunctis videntibus tunc præcipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem retrudentur, ut non ſit eis liberum extra progredi: quia hoc eis non concedebatur, niſi ſecundum quod ordinabatur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et ſimiliter dicendum ad tertium.

QUAE-

(a) *Al.* ſupra pſal. præmiſerat. (b) *Al.* deeſt qui. (c) *Al.* procreatis. (d) *Al.* directe.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de igne qui præcedet faciem iudicis: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. De purgatione mundi per ignem futura.

Secundo. De effectu ignis purgantis.

Tertio. De ordine illius ignis ad alia quæ circa iudicium agentur.

ARTICULUS I.

Utrum aliqua mundi purgatio ſit futura.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod nulla mundi purgatio ſit futura. Non enim purgatione indiget niſi quod eſt immundum. Sed creaturæ Dei non ſunt immundæ: unde dicitur Actuum x. 15. *Quod Deus* (*a*) *creavit, tu ne commune dixeris*, id eſt immundum. Ergo creaturæ mundi non purgabuntur.

2. Præterea. Purgatio ſecundum divinam iuſtitiam ordinatur ad auferendam immunditiam culpæ, ſicut patet de purgatione poſt mortem. Sed in elementis huius mundi nulla poteſt eſſe culpæ infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

3. Præterea. Unumquodque tunc dicitur purgari quando ſeparatur quod eſt extraneum ab ipſo, inducens in eo ignobilitatem: ſeparatio enim eius quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, ſed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem, & nobilitatem elementorum pertinet quod aliquid extraneæ naturæ eſt eis admixtum, quia forma corporis mixti eſt nobilior quam forma ſimplicis. Ergo videtur quod elementa huius mundi nullo modo purgari poſſint.

Sed contra. Omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur: unde Apocal. xxi. 1. *Vidi cælum novum, & terram novam: primum enim cælum, & prima terra abiit*. Ergo elementa purgabuntur.

Præterea. I. Corinth. vii. ſuper illud, *Præterit figura huius mundi*, dicit Gloſſa (Auguſtini Lib. XX. de civ. Dei cap. xvi.) „Pulchritudo huius mundi mundanorum „ignium conflagratione peribit: “ & ſic idem quod prius.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod hæc purgatio non ſit futura per ignem. Ignis enim, cum ſit pars mundi, purgatione indiget, ſicut & aliæ partes. Sed non debet idem eſſe purgans, & purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

2. Præterea. Sicut ignis habet virtutem purgativam, ita & aqua. Cum ergo non omnia ſint purgabilia per ignem, ſed quædam neceſſe ſit aqua purgari, ſicut etiam vetus lex diſtinguit; videtur quod ignis non purget, ad minus univerſaliter.

3. Præterea. Purgatio ad hoc videtur pertinere ut partes mundi ab invicem ſegregatæ puriores reddantur. Sed ſegregatio partium mundi ab invicem in mundi initio ſola divina virtute facta eſt, quia ex hoc opus diſtinctionis determinatur: unde & Anaxagoras ſegregationem poſuit actum intellectus moventis omnia (ut VII. Phyſ. text. lxxvii.) Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiat immediate a Deo, & non per ignem.

Sed contra eſt quod in Pſal. xlix. 3. dicitur: *Ignis in conſpectu eius exardeſcet, & in circuitu tempeſtas valida*: & poſtea ſequitur de iudicio: *Advocavit cælum deſurſum, & terram diſcernere populum ſuum*. Ergo videtur quod ultima purgatio mundi ſit futura per ignem.

Præterea. II. Pet. ult. 12. dicitur: *Cæli ardentes ſolventur, & elementa ignis ardore tabeſcent*. Ergo purgatio illa per ignem fiet.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ignis ille non ſit eiuſdem ſpeciei cum igne elementari. Nihil enim ſeipſum conſumit. Sed ille ignis quatuor elementa abſumet, ut dicit Gloſſa II. Pet. ult. Ergo ignis ille non erit eiuſdem ſpeciei cum igne elementari.

2. Præterea. Sicut virtus manifeſtatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ignis ille habebit aliam virtutem ab igne qui eſt elementum, quia ſcilicet purgabit univerſum, quod ignis iſte facere non poteſt. Ergo non erit eiuſdem ſpeciei cum iſto.

3. Præterea. Ea quæ ſunt eiuſdem ſpeciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum. Sed ignis ille habebit alium motum quam ignis elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare poſſit. Ergo ignis ille non erit eiuſdem ſpeciei cum iſto.

(a) Vulgata, *purificavit*.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei (cap. XVI.) & habetur in Gloſſa I. Corinth. VII. quod *figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*. Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc eſt in hoc mundo.

Præterea. Sicut futura purgatio erit per ignem, ita præcedens fuit per aquam, & utraque ad invicem comparatur II. Petri III. Sed in prima purgatione aqua fuit eiuſdem ſpeciei cum aqua elementari. Ergo & ſimiliter in ſecunda purgatione ignis erit eiuſdem ſpeciei cum igne elementari.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod quia mundus aliquo modo propter hominem factus eſt, oportet quod quando homo ſecundum corpus glorificabitur, etiam alia corpora mundi ad ſtatum meliorem mutentur; ut ſit & locus convenientior, & aſpectus delectabilior. Ad hoc autem quod gloriam corporis homo conſequatur, oportet prius removeri ea quæ gloriæ opponuntur, quæ ſunt duo, ſcilicet corruptio, & infectio culpæ: quia, ut dicitur I. Corinth. XV. 50. *corruptio incorruptelam non poſſidebit*: & a civitate gloriæ omnes immundi foris erunt, Apoc. ult. & ſimiliter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis diſpoſitionibus., antequam in novitatem gloriæ adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum eſt. Quamvis autem res corporalis ſubiectum infectionis culpæ proprie eſſe non poſſit, tamen ex culpa quædam incongruitas in rebus corporalibus corruptis relinquitur ad hoc ut ſpiritualibus (*a*) dicentur: & inde videmus quod loca in quibus ſunt aliqua crimina commiſſa, non reputantur idonea ad aliqua ſacra in eis exercenda, niſi purgatione quadam præmiſſa. Et ſecundum hoc ex peccatis hominum quam dam inidoneitatem ad gloriæ ſuſceptionem pars mundi recipit quæ in uſum noſtrum cedit: unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum propter elementorum contactum multæ ſunt corruptiones, & generationes, & alterationes elementorum, quæ puritati eorum derogant: & ideo ab his oportet elementa purgari ad hoc quod decenter ſuſcipiant novitatem gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Omnis creatura Dei eſt munda, hoc intelligendum eſt, quia non habet in ſubſtantia ſua alicuius malitiæ permixtionem, ſicut ponebant Manichæi, dicentes bonum, & malum eſſe duas ſubſtantias alicubi diviſas, & alicubi commixtas: non autem removetur quin aliqua creatura habeat commixtionem naturæ extraneæ; quæ etiam natura in ſe bona eſt, ſed perfectioni huiuſmodi creaturæ repugnat. Similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturæ accidat, quamvis non ſit permixtum ei quaſi pars ipſius ſubſtantiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis corporalia elementa ſubiectum culpæ eſſe non poſſint, tamen ex culpa in eis commiſſa aliquam ineptitudinem poſſunt conſequi ad perfectionem gloriæ ſuſcipiendam.

Ad tertium dicendum, quod forma mixti, & forma elementi poſſunt dupliciter conſiderari: aut quantum ad perfectionem ſpeciei; & ſic corpus mixtum nobilius eſt: aut quantum ad perpetuitatem durationis; & ſic corpus ſimplex nobilius eſt, quia non habet in ſeipſo unde corrumpatur, niſi eius corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in ſeipſo habet cauſam ſuæ corruptionis, ſcilicet operationem contrariorum: & ideo corpus ſimplex etſi ſit corruptibile ſecundum partem, eſt tamen incorruptibile ſecundum totum; quod de mixto dici non poteſt. Et quia incorruptio eſt de perfectione gloriæ, perfectio corporis ſimplicis magis convenit perfectioni gloriæ quam perfectio corporis mixti, niſi etiam corpus mixtum in ſe habeat aliquod incorruptionis principium, ſicut corpus humanum, cuius forma eſt incorruptibilis. Nihilominus tamen quamvis aliquo modo corpus mixtum ſit nobilius quam ſimplex, nobilius tamen eſſe habet corpus ſimplex ſecundum ſe exiſtens quam exiſtens in mixto, quia in mixto ſunt corpora ſimplicia quodammodo in potentia, in ſeipſis autem exiſtentia. ſunt in ultima ſui perfectione.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod illa mundi purgatio, ut dictum eſt, removebit a mundo imperfectionem ex culpa relictam, & impuritatem commixtionis, & erit diſpoſitio ad gloriæ perfectionem; & ideo quantum ad hæc tria convenientiſſime fiet per ignem. Primo quia ignis, cum ſit nobiliſſimum elementorum, habet naturales proprietates ſimiliores proprietatibus gloriæ, ut maxime patet de luce. Secundo quia ignis

(a) *Al. al.* d. dicentur. Al. dicatur.

ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam virtutis activæ, ſicut alia elementa. Tertio quia ſphæra ignis eſt remota a noſtra habitatione, nec ita communis eſt nobis uſus ignis, ſicut terræ, & aquæ, & aeris, unde non ita inficitur: & præter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum, & ad dividendum ſubtiliando.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis non venit in uſum noſtrum, prout eſt in materia propria (ſic enim remotus eſt a nobis) ſed ſolum prout eſt in materia aliena: & quo ad hoc poterit per ignem in ſua puritate exiſtentem purgari ipſe mundus quantum ad hoc quod habet de extraneo adiunctum.

Ad ſecundum dicendum, quod prima purgatio mundi, quæ facta eſt per diluvium, non reſpiciebat niſi infectionem peccati. Præcipue autem tunc regnabat peccatum concupiſcentiæ; & ideo convenienter per contrarium purgatio fuit facta, ſcilicet per aquam. Sed ſecunda purgatio reſpicit & infectionem culpæ, & commixtionis impuritatem; & quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim diſgregandi, ſed magis aggregandi: unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non poſſet, ſicut per ignem. Similiter etiam circa finem regnabit vitium tepiditatis, quaſi mundo iam ſeneſcente: quia, ut dicitur Matth. XXIV. 12. *tunc refrigeſcet caritas multorum*: unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec eſt aliquid quod per ignem purgari non poſſit quodammodo; ſed quædam ſunt quæ ſine ſui corruptione per ignem non poſſunt purgari, ſicut panni, & vaſa lignea, & huiuſmodi; & talia lex præcepit purgari per aquam: quæ tamen omnia finaliter per ignem corrumpentur.

Ad tertium dicendum, quod per opus diſtinctionis ſunt rebus diverſæ formæ collatæ, quibus ad invicem diſtinguuntur; & ideo fieri non potuit niſi per eum qui eſt auctor naturæ: ſed per finalem purgationem deducentur res ad puritatem in qua conditæ fuerunt; & ideo in hoc poterit natura creata exhibere miniſterium Creatori: & propter hoc miniſterium creaturæ committitur, quia hoc ad eius nobilitatem cedit.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod circa hoc inveniuntur tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod ignis elementum qui eſt in ſphæra ſua, deſcendet ad purgationem mundi. Modum autem deſcenſionis ponunt per multiplicationem: ignis enim undique appoſito combuſtibili augmentatur; & hoc præcipue tunc fiet quando ignis virtus exaltabitur ſuper omnia alia elementa. Sed contra hoc eſſe videtur quod ignis ille non tantum deſcendet, ſed etiam a ſanctis aſcendere perhibetur, ut patet II. Pet. III. ubi videtur, quod tantum aſcendet iudicii ignis, quantum aqua diluvii, ex quo videtur quod ignis ille ſit circa locum medium generationis.

Et propter hoc alii dicunt, quod ignis ille generabitur circa locum terræ ex congregatione radiorum cæleſtium corporum, ſicut videmus quod congregantur in ſpeculo comburente: tunc autem loco ſpeculorum erunt nubes concavæ, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed iſtud etiam non videtur conveniens: quia cum effectus cæleſtium corporum ſequantur determinatos ſitus, & aſpectus eorum, ſi ex virtute corporum cæleſtium ignis ille generaretur, eſſet notum tempus illius purgationis conſiderantibus motus aſtrorum; quod auctoritati Scripturæ repugnat.

Et ideo alii dicunt, ſequentes Auguſtinum, quod ſicut mundanarum aquarum inundatione factum eſt diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura huius mundi peribit, ut dicitur XX. de civ. Dei (cap. XVI.) Iſta autem conflagratio nihil aliud eſt quam congregatio omnium cauſarum ſuperiorum, & inferiorum, quæ ex natura ſua habent virtutem igniendi: quæ quidem (*a*) congregatio non naturali curſu rerum, ſed virtute divina fiet, & ex omnibus iſtis cauſis ſic congregatis generabitur ignis qui faciem huius mundi exuret.

Si autem hæ opiniones (*b*) recte conſiderentur, inveniuntur diverſificari quantum ad cauſam generationis illius ignis, & non quantum ad ſpeciem eius. Ignis enim generatus a ſole, vel ab inferiori calefaciente, eſt eiuſdem ſpeciei cum igne qui eſt in ſua ſphæra, niſi inquantum admiſcetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit: quia ignis non poteſt aliquid purgare, niſi ſecundum hoc quod alterum efficitur materia eius aliquo modo. Unde ſimpliciter concedendum eſt, quod ignis ille erit eiuſdem ſpeciei cum iſto.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille quamvis ſit eiuſdem ſpeciei cum igne qui

(a) *Al.* cognitio. *Nicolai* ignitio. (b) *Al.* directe.

qui apud nos eſt, non tamen eſt idem numero. Videmus autem quod duorum ignium eiuſdem ſpeciei unus alterum deſtruit, maior ſcilicet minorem, conſumendo materiam eius: & ſimiliter etiam ille ignis ignem qui apud nos eſt, conſumere poterit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut operatio quæ procedit a virtute rei, eſt virtutis indicium, ita (*a*) & virtus eſt indicium eſſentiæ, vel naturæ, quæ procedit a principiis eſſentialibus rei. Operatio autem quæ non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipſius, ſicut patet in inſtrumentis: actio enim inſtrumenti magis manifeſtat virtutem agentis quam virtutem inſtrumenti: quia virtutem agentis manifeſtat ut primum operationis principium; virtutem autem inſtrumenti non manifeſtat, niſi quatenus eſt ſuſceptivum influentiæ principalis agentis, ſecundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quæ non procedit ex principiis eſſentialibus rei, non manifeſtat naturam eius, niſi quantum ad ſuſceptibilitatem; ſicut virtus qua aqua calefacta poteſt calefacere, non manifeſtat naturam eius niſi quantum ad calefactibilitatem: & ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem ſit eiuſdem ſpeciei cum aqua non habente virtutem iſtam. Similiter etiam non eſt inconveniens quod ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, ſit alterius ſpeciei ab igne qui apud nos eſt, cum vis calefactiva non oriatur in ipſo ex principiis eſſentialibus, ſed ex divina operatione; ſive dicatur quod illa virtus ſit aliqua qualitas abſoluta, ſicut calor in aqua calefacta; ſive ſit intenſio quædam, ſicut de inſtrumentali virtute in 1. diſt. dictum eſt: & hoc probabilius eſt, quia ignis ille non aget niſi ut inſtrumentum divinæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur niſi ſurſum; ſed inquantum ſequitur materiam quam requirit extra propriam ſphæram exiſtens, ſic ſequitur materiæ combuſtibilis ſitum: & per modum iſtum non eſt inconveniens quod vel in circuitu, vel in deorſum moveatur, & præcipue ſecundum quod agit ut inſtrumentum virtutis divinæ.

ARTICULUS II.

Utrum ille ignis purgabit etiam cælos ſuperiores.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ille ignis purgabit etiam cælos ſuperiores. Quia in Pſal. CI. 20. dicitur: *Opera manuum tuarum ſunt cæli. Ipſi peribunt, tu autem permanebis*. Sed etiam ſuperiores cæli ſunt opera manuum Dei. Ergo etiam ipſi in illa finali conflagratione peribunt.

2. Præterea. II. Petri III. 12. dicitur: *Cæli ardentes ſolventur, & elementa ignis ardore tabeſcent*. Cæli autem qui ab elementis diſtinguuntur, ſunt cæli ſuperiores, in quibus fixa ſunt ſidera. Ergo videtur quod etiam illi per ignem illum purgabuntur.

3. Præterea. Ignis ille eſt ad hoc ut removeat a corporibus indiſpoſitionem ad perfectionem gloriæ. Sed in cælo ſuperiori invenitur indiſpoſitio & ex parte culpæ, quia diabolus ibi peccavit; & ex parte naturalis defectus, quia Roman. VIII. ſuper illud, *Scimus quod omnis creatura ingemiſcit, & parturit uſque adhuc*, dicit Gloſſa (Ambroſiaſtri.),, Omnia elementa cum labore ſua ,, explent officia, ſicut ſol, & luna non ſine ,, labore ſtatura ſibi implent ſpatia." Ergo etiam cæli purgabuntur per ignem illum.

Sed contra (*b*) eſt. Corpora cæleſtia peregrinæ impreſſionis receptiva non ſunt.

Præterea. Super illud II. Theſs. 1. *In flamma ignis dantis vindictam*, dicit Gloſſa (Haymonis.),, Ignis erit in mundo qui ,, præcedet eum, tantum ſpatium aeris oc- ,, cupans, quantum occupavit aqua *in di-* ,, *luvio*." Sed aqua diluvii non aſcendit uſque ad ſuperiores cælos, ſed ſolum quindecim cubitis ſuper altitudinem montium, ut habetur Gen. VII. Ergo cæli ſuperiores illo igne non purgabuntur.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ignis ille alia elementa conſumet. Quia, ut dicit Gloſſa Bedæ II. Petri ult. *elementa quatuor, quibus mundus conſiſtit, ille maximus ignis abſumet: nec cuncta (c) intantum conſumentur, ut non ſint; ſed duo ex toto conſumet, duo vero in meliorem reſtituet faciem*. Ergo videtur

(a) *Clarius*: ita & virtus quæ procedit a principiis eſſentialibus rei, eſt indicium eſſentiæ, vel naturæ. (b) *Nicolai* eſt quod corpora. (c) Al. *interim*.

tur quod ad minus duo elementa per ignem illum deſtruenda ſint totaliter.

2. Præterea. Apoc. XXI. 1. dicitur: *Primum cælum, & prima terra abiit; & iam mare non eſt*. Sed per cælum aer intelligitur, ut Auguſtinus dicit (Lib. I. ſuper Gen. ad litter. cap. IV.) mare autem eſt, aquarum congregatio. Videtur ergo quod illa tria elementa totaliter deſtruentur.

3. Præterea. Ignis non purgat niſi ſecundum hoc quod alia efficiuntur materiæ eius. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod eius materia efficiantur. Ergo oportet quod in naturam ignis tranſeant; & ſic a natura ſua corrumpentur.

4. Præterea. Forma ignis eſt nobiliſſima forma, ad quam perduci poſſit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in ſtatum nobiliſſimum mutabuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra eſt (a) quod dicitur I. Corinth. VII. ſuper illud, *Præterit figura huius mundi*: „ Pulchritudo, non ſubſtantia huius „ mundi præterit. “ Sed ipſa ſubſtantia elementorum pertinet ad mundi perfectionem. Ergo elementa non conſumentur ſecundum ſuam ſubſtantiam.

Præterea. Illa finalis purgatio, quæ fiet per ignem, reſpondebit primæ purgationi, quæ facta eſt per aquam. Sed illa non corrupit elementorum ſubſtantiam. Ergo nec illa quæ fiet per ignem corrumpet.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur. Quia, ut iam dictum eſt, ignis ille non aſcendet, niſi quantum aſcendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit uſque ad ſphæram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Præterea. Apoc. XXI. dicit Gloſſa ſuper illud, *Vidi cælum novum &c.* „ Immu- „ tatio aeris, & terræ dubitabile non eſt „ quin per ignem fiat; ſed de aqua (b) du- „ bitatur, nam purgationem in ſeipſa ha- „ bere creditur. “ Ergo ad minus non eſt certum quod omnia elementa purgentur.

3. Præterea. Locus qui eſt perpetuæ infectionis, numquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cum ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quod non totaliter elementa purgentur.

4. Præterea. Paradiſus terreſtris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem: quia nec etiam aquæ diluvii illuc aſcenderunt, ut Beda dicit, & habetur in II. Sent. diſt. XXVII. Ergo videtur quod non totaliter omnia elementa purgentur.

Sed contra eſt Gloſſa ſupra inducta, quæ habetur II. Petri ult. quod quatuor elementa ignis ille abſumet.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod purgatio mundi ad hoc eſt ut removeatur a corporibus diſpoſitio contraria perfectioni gloriæ, ut ſupra dictum eſt: quæ quidem perfectio eſt ultima rerum conſummatio: & hæc quidam indiſpoſitio in omnibus corporibus invenitur, ſed diverſimode in diverſis. In quibuſdam enim invenitur indiſpoſitio ſecundum aliquid inhærens ſubſtantiæ ipſorum, ſicut in iſtis corporibus inferioribus, quæ per mutuam mixtionem decidunt a propria puritate. In quibuſdam vero corporibus invenitur indiſpoſitio non per aliud ſubſtantiæ eorum inhærens, ſicut in corporibus cæleſtibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimæ perfectioni univerſi, niſi motus, qui eſt via ad perfectionem: nec motus quilibet, ſed localis tantum, qui non variat aliquid quod intrinſecum ſit rei, ut ſubſtantiam, aut quantitatem, aut æqualitatem, ſed ſolum locum qui eſt extra rem. Et ideo a ſubſtantia cæli ſuperioris non oportet quod aliquid removeatur; ſed oportet quod motus eius quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicuius contrarii agentis, ſed per hoc quod motor deſiſtit a movendo: & ideo corpora cæleſtia nec per ignem, nec per alicuius creaturæ actionem purgantur; ſed ipſa eorum quietatio ſola voluntate divina accidens eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XX. de civ. Dei (cap. XXIV.) verba illa Pſalmi intelligenda ſunt de cælis aereis, qui purgabuntur per ignem ultimæ conflagrationis. Vel dicendum, quod ſi etiam de ſuperioribus cælis intelligatur, tunc dicuntur petire quantum ad motum quo nunc continue moventur.

Ad

(a) *Nicolai* quod I. Corinth. VII. ſuper illud *Præterit figura huius mundi*, dicit Gloſſa: Pulchritudo &c. *Ad marginem vero*: Interlinealis nempe ſummatim tantum ex Ambroſii ſuppoſititio commentario.
b) *Al.* dubitabatur, natura purgationem.

Ad ſecundum dicendum, quod Petrus ſe exponit de quibus cælis intelligat. Præmiſerat enim ante verba inducta quod cæli prius, & terra per aquam perierant, qui nunc ſunt eodem verbo repoſiti, igni reſervati in diem iudicii. Illi ergo cæli per ignem purgabuntur qui prius aqua diluvii ſunt purgati, ſcilicet cæli aerei.

Ad tertium dicendum, quod ille labor, & illa ſervitus creaturæ qui corporibus cæleſtibus ab Ambroſio (Ambroſiaſtro, ut ſup.) attribuitur, nihil eſt aliud quam viciſſitudo motus, ratione cuius tempori ſubiiciuntur; & defectus ultimæ conſummationis, quæ finaliter in eis erit. Ex culpa etiam dæmonum cælum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando ſtatim de cælo expulſi ſunt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod circa hanc quæſtionem multiplex eſt opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam; omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; ſed duo eorum retinebunt propriam formam ſubſtantialem, ſcilicet aer, & terra; in duobus vero, ſcilicet igne, & aqua, non remanebit forma ſubſtantialis eorum, ſed mutabuntur ad formam cæli: & ſic tria elementa, ſcilicet ignis, aer, & aqua cælum dicentur, quamvis aer retineat eamdem formam ſubſtantialem quam nunc habet, quia nunc etiam cælum dicitur. Unde & Apoc. XXI. 1. non fit mentio niſi de cælo, & terra. *Vidi*, inquit, *cælum novum, & terram novam*. Sed hæc opinio eſt omnino abſurda: repugnat enim & Philoſophiæ, ſecundum quam poni non poteſt quod corpora inferiora ſint in potentia ad formam cæli, cum nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; & etiam Theologiæ, quia ſecundum hanc poſitionem non ſalvabitur perfectio univerſi cum integritate ſuarum partium, duobus elementis ſublatis. Unde per hoc quod dicit cælum, intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per terram, ſicut in Pſalmo CXLVIII. 7. dicitur: *Laudate Dominum de terra*: & ſequitur: *Ignis, grando, nix, glacies &c.*

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt ſecundum ſubſtantiam, ſed qualitates activæ, & paſſivæ ab eis removebuntur; ſicut etiam ponunt quod in corpore mixto elementa ſalvabuntur ſecundum formas ſuas ſubſtantiales ſine hoc quod proprias qualitates habeant, cum ſint ad medium reductæ, & medium neutrum extremorum eſt. Et huic etiam videtur conſonare quod Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei (cap. XVI.) *Illa conflagratione mundana elementorum corruptibilium, qualitates quæ corporibus noſtris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipſa ſubſtantia eas qualitates habebit quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant*. Sed iſtud non videtur probabile, cum qualitates propriæ elementorum ſint effectus formarum ſubſtantialium, quod formis ſubſtantialibus manentibus qualitates prædictæ (*a*) non poſſint mutari, niſi per actionem violentam ad tempus; ſicut in aqua calefacta videmus quod ex vi ſuæ ſpeciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amiſit, dummodo ſpecies aquæ maneat. Et præterea etiam ipſæ qualitates elementares ſunt de perfectione ſecunda elementorum, ſicut propriæ paſſiones eorum. Nec eſt probabile quod in illa finali conſummatione aliquid naturalis perfectionis ab elementis tollatur.

Et ideo videtur dicendum, quod manebunt elementa quantum ad ſubſtantiam, & qualitates eorum proprias; ſed purgabuntur, ut ſupra dictum eſt, ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, & ab impuritate quæ per actionem, & paſſionem mutuam in eis accidit: quia iam ceſſante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio, & paſſio eſſe non poteſt: & hoc Auguſtinus appellat *qualitates corruptibilium elementorum*, ſcilicet innaturales eorum diſpoſitiones, ſecundum quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille dicitur quatuor elementa abſumere, inquantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem ſequitur, *Duo ex toto conſumet*, non eſt intelligendum quod duo elementa ſecundum ſubſtantiam deſtruantur, ſed quia duo magis removebuntur a proprietate quam nunc habent: quæ quidem duo a quibuſdam dicuntur eſſe ignis, & aqua, quæ maxime (*b*) excedunt in qualitatibus activis, ſcilicet calore, & frigore, quæ ſunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus. Et quia tunc non erit actio ignis, & aquæ, quæ ſunt maxime activa, maxime immutari videbuntur a virtute quam nunc habent. Alii dicunt hæc duo eſſe aerem, & aquam propter varios motus iſtorum duorum elementorum, quos conſequuntur ex motu corporum

(*a*) Al. deeſt non. (*b*) Al. cedunt.

porum cæleſtium: & quia iſti motus non erunt, ſicut fluxus, & refluxus maris, & commotiones ventorum, & huiuſmodi; ideo illa elementa maxime mutabuntur a proprietate quam nunc habent.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus XX. de civit. Dei (cap. XVI.) cum dicitur, *Et mare iam non eſt*, per mare poteſt intelligi præſens ſæculum, de quo ſupra parum ante dixerat: *Mare dedit mortuos ſuos*. Si tamen (*a*) mare ad litteram referamus, tunc eſt dicendum, quod in mari duo intelliguntur, ſcilicet ſubſtantia aquarum, & earum diſpoſitio quantum ad ſalſedinem, & fluctuum (*b*) commotiones: & quantum ad hoc ſecundum, mare non remanebit, manebit autem quantum ad primum.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille non aget niſi ut inſtrumentum providentiæ, & virtutis divinæ: unde non aget in alia elementa uſque ad eorum conſumptionem, ſed ſolum uſque ad purgationem. Nec oportet quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter ſpecie propria corrumpatur, ſicut patet in ferro ignito, quod a loco ignitionis remotum ex virtute ſpeciei remanentis ad proprium ſtatum & priſtinum redit: & ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum, quod in partibus elementorum non oportet conſiderari ſolum quid congruat alicui parti ſecundum ſe acceptæ, ſed etiam quid congruat ſecundum ordinem ad totum. Dico ergo, quod aqua quamvis eſſet nobilior, ſi haberet formam ignis, ſimiliter terra, & aer; univerſum tamen eſſet imperfectius, ſi tota elementorum materia formam ignis aſſumeret.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quidam dicunt, quod ignis ille aſcendet uſque ad ſummitatem ſpatii continentis quatuor elementa, ut ſic elementa totaliter purgentur & ab infectione peccati, quo etiam ſuperiores partes elementorum ſunt infectæ, ut patet per fumum idolatriæ ſuperiora inficientis; & etiam a corruptione, quia elementa ſecundum omnes partes ſui corruptibilia ſunt. Sed iſta opinio repugnat auctoritati ſacræ Scripturæ: quia II. Petri III. dicitur, quod illi cæli repoſiti ſunt igni qui fuerunt per aquam purgati: & Auguſtinus dicit XX. de civ. Dei (cap. XXIV.) quod ille mundus qui diluvio periit, igni reſervatur. Conſtat autem quod aqua diluvii non aſcendit uſque ad ſummitatem ſpatii elementorum, ſed ſolum uſque ad quindecim cubitos ſuper altitudines montium: & præterea notum eſt quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque non poſſunt tranſire per totam ſphæram ignis, ut perveniant ad ſummitatem eius: & ita infectio peccati non pervenit uſque ad ſpatium prædictum. A corruptibilitate etiam elementa non poſſunt purgari per ſubtractionem alicuius quod per ignem poſſit conſumi; ſed per ignem poterunt conſumi impuritates elementorum quæ ex eorum permixtione proveniunt. Huiuſmodi autem impuritates præcipue ſunt circa terram uſque ad medium aeris interſtitium: unde uſque ad illud ſpatium ignis ultimæ conflagrationis elementa purgabit: tantum enim etiam aquæ diluvii aſcenderunt; quod probabiliter æſtimari poteſt ex montium altitudine quos determinata menſura tranſcenderant.

Primum ergo concedimus.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio dubitationis in Gloſſa exprimitur, quia ſcilicet aqua in ſe virtutem purgationis habere creditur. Non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro ſtatui competit, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio præcipue ad hoc erit ut quidquid eſt imperfectionis, a ſanctorum habitatione removeatur: & ideo in illa purgatione totum quod eſt fœdum, ad locum damnatorum congregabitur: unde infernus non purgabitur, ſed ad ipſum adducentur totius mundi purgamenta.

Ad quartum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terreſtri paradiſo ſit commiſſum, non tamen locus ille eſt locus peccantium, ſicut nec cælum empyreum: ex utroque enim loco homo, & diabolus ſtatim propter peccatum ſunt eiecti: unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULUS III.

Utrum ignis ultimæ conflagrationis iudicium ſequi debeat.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ignis ultimæ conflagrationis iudicium debet ſequi. Auguſtinus XX. de civ. Dei (cap. XXXI.) hunc ordinem ponit eorum quæ in iudicio ſunt futura, dicens: In

(a) *Al.* id mare. (b) *Al.* commixtiones.

In illo iudicio, vel circa illud iudicium has res (*a*) *didicimus eſſe venturas: Eliam Theſbitem, fidem Iudæorum, Antichriſtum perſecuturum, Chriſtum iudicaturum, mortuorum reſurrectionem, bonorum malorumque diviſionem, mundi conflagrationem eiuſdemque renovationem*. Ergo conflagratio iudicium ſequitur.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in eodem Lib. (cap. xvi.) *Iudicatis impiis, & in ignem æternum miſſis figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Dominus ad iudicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur I. Theſſal. iv. 14. ubi ex perſona eorum Apoſtolus dicit: (*b*) *Deinde nos qui vivimus, qui reſidui ſumus in adventum Domini, non præveniemus eos qui dormierunt*. Sed hoc non eſſet, ſi conflagratio mundi præcederet: quia per ignem diſſolverentur. Ergo ignis ille iudicium ſequitur.

4. Præterea. Dominus dicitur iudicaturus orbem per ignem; & ideo conflagratio finalis videtur eſſe executio divini iudicii. Sed executio ſequitur iudicium. Ergo ille ignis iudicium ſequitur.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſal. xcvi. 3. *Ignis ante ipſum præcedet*.

Præterea. Reſurrectio præcedet iudicium: alias non videret omnis oculus Chriſtum iudicantem. Sed mundi conflagratio reſurrectionem præcedet: ſancti enim qui reſurgent, corpora ſpiritualia (*c*) & impaſſibilia habebunt; & ita non poterunt per ignem purgari, cum tamen in littera dicatur ex verbis Auguſtini quod per ignem illum purgabitur, ſi quid in aliquibus ſit purgandum. Ergo ignis ille iudicium præcedet.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ignis ille non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera deſignatur. Illud enim conſumi dicitur quod reducitur ad nihilum. Sed corpora impiorum non ſolventur in nihilum, ſed in æternum conſervabuntur, ut æternam pœnam ſuſtineant. Ergo ignis ille non erit malis conſumptio, ut in littera dicitur.

2. Si dicatur, quod conſumet malorum corpora, inquantum ea reſolvet in cinerem; contra. Sicut corpora malorum, ita & bonorum in cinerem reſolventur: hoc enim eſt Chriſti privilegium, ut caro eius corruptionem non videat. Ergo etiam & bonis tunc repertis erit conſumptio.

3. Præterea. Infectio peccati magis abundat in elementis, ſecundum quod veniunt ad compoſitionem humani corporis, in quo eſt corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum exiſtentibus. Sed elementa extra corpus humanum exiſtentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis exiſtentia ſive bonorum, ſive malorum; & ita oportet utrorumque corpora reſolvi.

4. Præterea. Quamdiu ſtatus viæ durat, elementa ſimiliter agunt in bonos, & in malos. Sed adhuc durabit ſtatus huiuſmodi viæ in illa conflagratione: quia poſt ſtatum huius viæ non erit mors naturalis, quæ tamen per illam conflagrationem cauſabitur. Ergo ignis ille æqualiter aget in bonos, & in malos; & ita videtur quod non ſit aliqua diſcretio inter eos quantum ad effectum illius ignis ſuſcipiendum, ſicut in littera ponitur.

5. Præterea. Illa conflagratio quaſi in momento perficietur. Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non ſufficiet ad eorum purgationem.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ignis ille non involvet reprobos. Quia Malach. iii. ſuper illud, *Purgabit filios Levi*, dicit Gloſſa: * „ Duos „ ignes legimus futuros: unum quo purga„ bit electos, & præcedet iudicium; alterum „ qui reprobos cruciabit. “ Sed hic eſt ignis inferni, qui malos involvet: primus autem eſt ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Præterea. Ignis ille Deo obſequitur in purgatione mundi. Ergo deberet remunerari aliis elementis remuneratis, & præcipue cum ignis ſit nobiliſſimum elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat deiici in damnatorum pœnam.

3. Præterea. Ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ab initio mundi præparatus eſt damnatis: unde Matth. v.

Ite

(a) Al. *dicimus*. (b) Vulgata, *quia nos*. (c) *Al.* etiam.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Non ſic ibi Gloſſa nova, nec vetus ad manum eſt, ſed ſuper illud I. Corinth. iii. *Uniuſcuiuſque opus quale ſit, ignis probabit*, paulo aliter.

41. *Ite maledicti in ignem æternum, qui præparatus eſt diabolo &c.* & Iſai. xxx. 33. *Parata eſt ab heri Tophet a Rege præparata &c.* Gloſſa (Hieronymi:) „ *Ab heri*, ideſt ab initio: To„*phet*, ideſt vallis gehennæ. “ Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio præparatus, ſed ex concurſu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis eſt alius ab igne inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium eſt quod in Pſal. xcvi. 3. de igne illo dicitur, quod *inflammabit in circuitu inimicos eius*.

Præterea. Dan. vii. 10. dicitur: *Igneus fluvius rapiduſque egrediebatur a facie eius*: Gloſſa (Hieronymi:) „ Ut peccatores tra„ heret in gehennam. “ Loquitur autem auctoritas illa de igne illo de quo nunc eſt mentio, ut patet per quamdam Gloſſam, quæ ibi dicit: „ Ut bonos purget, & ma„ los puniat. “ Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod illa conflagratio ſecundum rei veritatem quantum ad ſui initium iudicium præcedet: quod ex hinc manifeſte colligitur quod mortuorum reſurrectio iudicium præcedet; quod patet ex hoc quod dicitur I. Theſſal. iv. quod illi etiam qui dormierunt, rapientur in nubibus in aera obviam Chriſto ad iudicium venienti. Simul autem erit reſurrectio communis, & corporum ſanctorum glorificatio: ſancti enim reſurgentes corpora glorioſa reſument, ut patet per illud quod dicitur I. Corinth. xv. 43. *Seminatur in ignobilitate, ſurget in gloria*. Simul autem cum corpora ſanctorum glorificabuntur, & tota creatura ſuo modo renovabitur, ut patet per id quod dicitur Rom. viii. 21. quod *ipſa creatura liberabitur a ſervitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei*. Cum ergo conflagratio mundi ſit diſpoſitio ad renovationem prædictam, ut ex dictis patet, manifeſte poteſt colligi quod illa conflagratio quo ad purgationem mundi iudicium præcedet, ſed quo ad aliquem actum, qui ſcilicet eſt involvere malos, iudicium ſequetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus non loquitur determinando, ſed opinando: quod patet ex hoc quod ſequitur: *Quæ omnia quidem ventura eſſe credendum eſt; ſed quibus modis, & quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valeat conſequi. Exiſtimo tamen eo quo a me commemorata ſunt ordine eſſe ventura*. Ergo patet quod hoc dixit opinando.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra xiii. diſt. dictum eſt, omnes homines morientur, & reſurgent; ſed tamen illi vivi dicuntur reperiri qui uſque ad tempus conflagrationis in corpore vivent.

Ad quartum dicendum, quod ignis iſle non exequitur ſententiam iudicis niſi quo ad involutionem malorum, & quantum ad hoc ſequitur iudicium.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc (a) quod iudicium præcedet, aget ut inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, & iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipſius, ſimiliter aget in bonos, & malos, qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem reſolvendo; inquantum vero aget ut inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, diverſimode aget in diverſos quantum ad ſenſum pœnæ. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur, boni vero in quibus nihil purgandum invenitur, omnino nullum dolorem ex igne ſentient, ſicut nec pueri ſenſerunt in camino, Dan. iii. quamvis eorum corpora non ſerventur integra, ſicut puerorum ſervata fuerunt: & hoc divina virtute fieri poterit, ut ſine doloris cruciatu reſolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus (b) aliquid purgandum reperietur, ſentient cruciatum doloris ex illo igne plus vel minus pro meritorum diverſitate. Sed quantum ad actum quem poſt iudicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget: quia omnes boni habebunt corpora impaſſibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod conſumptio ibi accipitur non pro (c) annihilatione, ſed pro reſolutione in cineres.

Ad ſecundum dicendum, quod bonorum corpora quamvis in cinerem reſolvantur per ignem, non tamen ex hoc dolorem ſentient, ſicut nec pueri in fornace exiſtentes, ut dictum eſt; & quantum ad hoc eſt diſſimile de bonis, & malis.

Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis exiſtentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; ſed

(a) *Al.* ut iudicium. (b) *Al. deeſt* aliquid. (c) *Al.* annullatione.

ſed hoc per divinam virtutem fiet ſine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non aget tantum ſecundum naturalem elementi virtutem, ſed etiam ut divinæ iuſtitiæ inſtrumentum.

Ad quintum dicendum, quod tres cauſæ ſunt quare ſubito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una eſt, quia pauca purganda in eis inveniuntur, cum terroribus, & perſecutionibus præcedentibus fuerint purgati. Secunda eſt, quia vivi, & voluntarii ſuſtinebunt pœnam; pœna autem in hac vita voluntarie ſuſcepta multo plus purgat quam pœna poſt mortem inflicta, ſicut patet in martyribus, quod ſi quid purgandum in eis invenitur, paſſionis falce tollitur, ut Auguſtinus dicit, cum tamen pœna martyrum brevis (*a*) fuerit in comparatione ad pœnam quæ in purgatorio ſuſtinetur. Tertia eſt, quia calor ille recuperabit in intenſione quantum amittet in temporis abbreviatione.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod tota purgatio mundi, & innovatio ad purgationem, & innovationem hominis ordinabitur: & ideo oportet ut mundi purgatio, & innovatio purgationi, & innovationi humani generis reſpondeat. Humani autem generis purgatio quædam erit, quando mali ſegregabuntur a bonis: unde dicitur Luc. III. 17. *Cuius ventilabrum eſt in manu ſua, & purgabit aream ſuam, & congregabit triticum ſuum*, ideſt electos, *in horreum ſuum; paleas autem*, ideſt reprobos, *comburet igne inextinguibili*. Unde ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit turpe, & fœdum, in infernum cum reprobis retrudetur; quidquid autem erit pulchrum, & nobile, in ſuperioribus (*b*) reſervabitur ad gloriam electorum: & ita etiam erit de illo igne conflagrationis, ſicut dicit Baſilius ſuper illud Pſalm. XXVIII. *Vox Domini intercidentis flammam ignis*: quia quo ad calidum uſtivum, & quantum ad id quod in igne groſſum reperietur, deſcendet ad inferos ad pœnam damnatorum; quod vero eſt ibi ſubtile, & lucidum, remanebit ſuperius ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante iudicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi; quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut, cum homo ſit pars mundi, eodem igne purgetur homo, & mundus. Dicuntur autem duo ignes (*c*) qui purgabit bonos, & qui cruciabit malos & quantum ad officium, & aliquo modo quantum ad ſubſtantiam: quia non tota ſubſtantia ignis purgantis in infernum retrudetur, uti dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc ignis ille remunerabitur, quia illud quod eſt groſſum in eo, ſeparabitur ab ipſo, & retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut gloria electorum poſt iudicium erit maior quam ante, ita & pœna reproborum: & ideo ſicut claritas ſuperiori creaturæ addetur ad augmentandum gloriam electorum; ita & quidquid eſt turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandum miſeriam damnatorum: & ita igni ab initio præparato in inferno non eſt inconveniens ſi alter ignis addatur.

EXPOSITIO TEXTUS.

ILli ſaltem verba iudicis audient &c. Verba hæc accipienda ſunt non vocalia, ſed mentalia, ut ſupra dictum eſt.

Et peribit cælum, & terra non ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum ſpeciem. Species hic dicitur corruptibilitas elementorum, & alia quæ ad ignobilitatem eorum ſpectant.

Miniſterio Angelorum virtute Dei cooperante mittentur mali in caminum ignis. Hoc intelligendum eſt de bonis Angelis quantum ad præceptum, ſed de malis angelis quantum ad executionem.

(a) *Al.* fuit in purgatione quæ in purgatorio &c. (b) *Al.* reſervatur. (c) *Nicolai addit* eſſe.

DISTINCTIO XLVIII.

De forma iudicii.

SOlet etiam quæri, in qua forma Chriſtus iudicabit. In forma utique ſervi iudicabit, quæ omnibus in iudicio apparebit, ut videant mali in quem pupugerunt. Divinitatem vero eius mali non videbunt.: unde Iſai. (xxvi. 10.) „Tollatur impius, ne videat gloriam Dei." Humanitatem videbunt, ut timeant; Divinitatem vero non, ne gaudeant. Divinitas enim ſine gaudio videri non poteſt.

Quod apparebit tunc in forma ſervi.

SEd cum in forma humana conſtet eum apparituruṁ, quæritur, an in forma illa glorioſa appareat, ſicut vere eſt, an in forma qualis iṅ paſſione extitit. Quidam putant a malis talem videri qualeṁ crucifixerunt, ideſt infirmam: quia dicit Scriptura (Zach. xii. 10.) „Ut videant in quem pupugerunt." Sed aperte Auguſtinus dicit (Lib. I. de Trinit. cap. xvi. & ſup. Pſalm. lxxxv. ac cix.) formam ſervi glorificatam a bonis, & a malis tunc videri, ſic. „Cum in forma „ſervi glorificata iudicantem viderint boni, & mali, tolletur impius, ut non „videat claritatem Dei, quæ Deus eſt, quam ſoli mundo corde videbunt, quod „erit eis vita æterna. Forma ergo humana in Chriſto glorificata videbitur „a cunctis: unde & Chriſtus dicitur iudicaturus, quia Filius hominis eſt: ita „enim legitur in Evangelio Ioan. (cap. v. 27.) Et poteſtateṁ dedit ei iudicium „facere, quia Filius hominis eſt. Non quod ipſe ex virtute hominis ſit iudicaturus, vel quod ipſe ſolus ſine Patre & Spiritu ſancto iudicium ſit facturus; „ſed quia ipſe ſolus in forma ſervi iudicans, a bonis, & malis videbitur. Cum „ergo Pater non iudicet quemquam, ſed omnem poteſtatem dedit Filio; non „ita eſt intelligendum quaſi Filius ſolus iudicet, & non Pater, ſed quia forma „Filii humana cunctis in iudicio apparebit, non in forma infirma, ſed glorioſa. „Iudicabit autem ex virtute Divinitatis, non ſine Patre, & Spiritu ſancto: & „apparebit terribilis impiis, & mitis iuſtis: erit enim terror malis, & lumen iuſtis."

Quare ſecundum formam ſervi dicitur Chriſtus ſuſcitaturus corpora.

ET ſicut dicitur ſolus Chriſtus ſecundum formam ſervi iudicaturus propter cauſam præmiſſam; ita etiam dicitur ſuſcitaturus corpora mortuorum ſecundum humanitatem, cum tamen virtute Divinitatis ſit ſuſcitaturus, non humanitatis. Sed hac ratione illud dicitur, quia in humanitate ſuſcepit quod eſt cauſa noſtræ reſurrectionis, ideſt paſſionem, & reſurrectionem. Ideo ei aſcribitur ſecundum hominem ſuſcitatio mortuorum. Unde Auguſtinus (ſuper Ioan. tract. xix.) „Per Verbum Filium Dei ſit animarum reſurrectio, per Verbum factum in carne „filium hominis ſit corporum reſurrectio." Item (tract. xxiii.) „Iudicat, „& ſuſcitat corpora non Pater, ſed Filius ſecundum diſpenſationem humanitatis, „in qua minor Patre eſt Chriſtus. In eo quod eſt Filius Dei, eſt vita quæ vivificat animas, in eo quod eſt filius hominis, eſt iudex." Ecce ſecundum formam humanitatis dicitur ſuſcitaturus corpora, & iudicaturus. Iudicaturus autem, quia illa forma cunctis in iudicio apparebit, & ſuſcitaturus, quia in eadem forma meritum, & cauſam reſurrectionis noſtræ ſuſcepit. Et quia ſecundum eamdem formam vocem dabit, qua mortui de monumentis reſurgent, & procedent; ſecundum quod Deus eſt, vivificat animas, non Pater tantum: quia non tantum Pater vita eſt, ſed & Filius cum eo, & Spiritus ſanctus eadem vita eſt, quæ pertinet ad animam, non ad corpus. Corpus enim non ſentit vitam ſapientiæ, ſed

„ minus lumen ſuis in perpetuum. “ Poteſt etiam intelligi illud Iſaiæ ea ration dictum, quia ſol, & luna tunc non habebunt ortum, & occaſum ſicut nunc. (1) Unde Iſidorus * illud Iſaiæ quaſi exponens, ait: „ Poſt judicium ſol labo- „ ris ſui mercedem ſuſcipiet: unde Propheta (ubi ſupra) Lucebit ſeptempliciter „ & non veniet ad occaſum nec ſol, nec luna; (2) ſed in ordine quo creat, „ ſunt, ſtabunt, ne impii in tormentis ſub terra poſiti fruantur luce eorum; „ Unde Habacuc (cap. III. 11.) Sol, & luna ſteterunt in ordine ſuo. “ Ecce aperte dicit, ſolem, & lunam tunc lucere, ſed ſtabiliter permanere, ubi etiam ſignificat infernum eſſe ſub terra. Si vero quæritur, quis ſit uſus lucis ſolis, & lunæ tunc; fateor me ignorare, quia (3) in Scripturis non memini me legiſſe.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de divino judicio quantum ad modum judicii, & ad miniſtros judicis, hic determinat ea quæ pertinent ad perſonam judicis: & dividitur in partes duas. In prima enim parte oſtendit in qua forma Chriſtus ad judicium veniens apparebit. In ſecunda determinat de his quæ judicium circumſtant, ibi, *Et putant quidam, Dominum deſcenſurum in vallem Ioſaphat in judicio*. Prima pars dividitur in duas. In prima oſtendit quod Chriſtus judicabit in forma hominis. In ſecunda inducit ſimilitudinem, ſcilicet quod Chriſtus, ſecundùm quod eſt homo, eſt cauſa reſurrectionis corporum, ibi, *Et ſicut dicitur Chriſtus ſecundum formam ſervi judicaturus propter cauſam præmiſſam; ita etiam dicitur ſuſcitaturus corpora mortuorum ſecundum humanitatem*. Prima pars dividitur in duas. In prima determinat quod Chriſtus in forma hominis judicabit; in ſecunda quod in forma hominis glorioſa, ibi, *Sed cum in forma humana conſtet eum appariturum, quæritur &c.*

Et putant quidam Dominum deſcenſurum in vallem Ioſaphat in judicio. Hic determinat ea quæ adventum judicis circumſtant, & circa hoc duo facit. Primo determinat ea quæ concomitantur judicis adventum; ſecundo ea quæ conſequuntur, ibi, *Cum autem factum fuerit cælum novum, & terra nova, tunc erit lux lunæ ſicut lux ſolis*. Circa primum duo facit: primo enim determinat locum adventus; ſecundo effectum judicis venientis, ibi, *Veniente autem ad judicium Domino .... ſol, & luna dicuntur obſcurari*.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima eſt de ipſo judice. Secunda de mundi innovatione, quæ judicium ſequitur.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum Chriſtus in forma hominis ſit judicaturus.

Secundo. Utrum in judicio apparebit in figura glorioſa.

Tertio. Utrum poſſit apparere in natura Divinitatis aliquibus ſine gaudio.

Quarto. De his quæ adventum judicis circumſtant.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus in forma ſervi ſit judicaturus.

III. P. quæſt. LIX. art. 2. in fine corp. art.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus in forma ſervi non ſit judicaturus. Iudicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas ſuper vivos, & mortuos eſt in Chriſto ſecundum quod eſt Deus: ſic enim eſt (a) Dominus, & Creator omnium. Ergo in forma Divinitatis judicabit.

2. Præterea. In judice requiritur poteſtas invincibilis: unde Eccli. VII. 6. *Noli quærere fieri judex, niſi valeas virtute irrumpere iniquitates*. Sed virtus invincibilis convenit Chriſto ſecundum quod eſt Deus. Ergo in forma Divinitatis judicabit.

3. Præterea. Ioan. V. 22. dicitur: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium ſicut honorificant Patrem*. Sed honor æqualis non debetur Patri, & Filio ſe-

(1) *Al. deeſt.* Unde. (2) *Al.* Sed in quo. (3) *Al.* in Scriptis.
EX EDIT. P. NICOLAI. * Sequens appendix Iſidori nomine prænotata in operibus eius non occurrit, ſed ut ex illo Gloſſa citat Lib. creaturarum, ſuper prædictum Iſaiæ caput; quamvis modo non extet Liber ille.
(a) *Al.* Deus.

ſecundum humanam naturam. Ergo non iudicabit ſecundum formam humanam.

4. Præterea. Daniel. VII. 9. dicitur: *Aſpiciebam, donec throni poſiti ſunt, & antiquus dierum ſedit*. Throni autem iudiciariam poteſtatem deſignant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione æternitatis, ut dicit Dionyſius in Lib. de divin. Nomin. (cap. x.) Ergo ſecundum hoc iudicare convenit Filio prout eſt æternus: non ergo ſecundum quod homo.

5. Præterea. Auguſtinus dicit, & habetur in littera, quod per verbum Filii Dei fit animarum reſurrectio. Sed iudicium illud finale magis pertinet ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit iudicare Chriſto ſecundum quod eſt Deus quam inquantum eſt homo.

Sed contra. Ioan. v. 27. dicitur: *Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis eſt*.

Præterea. Iob XXXVI. 17. dicitur: *Cauſa tua quaſi impii iudicata eſt:* Gloſſa, „ a Pilato: " ideo *iudicium, cauſamque recipies*: Gloſſa, „ ut iuſte iudices. " Sed Chriſtus ſecundum humanam naturam iudicatus eſt a Pilato. Ergo ſecundum humanam naturam iudicabit.

Præterea. Eius eſt iudicare cuius eſt legem condere. Sed Chriſtus in humana natura apparens nobis legem Evangelii dedit. Ergo & ſecundum eamdem naturam iudicabit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iudicium aliquod dominium in iudicando requirit: unde Rom. XIV. 4. *Tu quis es qui iudicas alienum ſervum?* & ideo ſecundum hoc Chriſto competit iudicare quod dominium ſuper homines habet, de quibus principaliter erit finale iudicium. Ipſe autem eſt noſter Dominus non ſolum ratione creationis, quia *Dominus ipſe eſt Deus, ipſe fecit nos, & non ipſi nos* (Pſal. XCIX. 3.) ſed etiam ratione redemptionis, quod ei competit ſecundum humanam naturam: unde Rom. XIV. 9. *In hoc Chriſtus mortuus eſt, & reſurrexit, ut & vivorum, & mortuorum dominetur*. Ad præmium autem vitæ æternæ nobis creationis bona non ſufficerent, niſi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturæ creatæ ſupervenit ex peccato primi parentis. Unde cum iudicium illud finale ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, aliqui excludantur a regno, conveniens eſt ut ipſe Chriſtus ſecundum humanam naturam, cuius redemptionis beneficio ad regnum (*a*) admittimur, illi iudicio præſideat: & hoc eſt quod dicitur Act. x. 42. quod *conſtitutus eſt a Deo iudex vivorum, & mortuorum*. Et quia per redemptionem humani generis non ſolum homines reparavit, ſed etiam univerſaliter totam creaturam, ſecundum quod tota creatura reparato homine melioratur, ut habetur Coloſſ. I. 20. *Pacificans per ſanguinem crucis eius ſive quæ in terris, ſive quæ in cælis ſunt*: ideo non ſolum ſuper homines, ſed ſuper univerſam creaturam Chriſtus per ſuam paſſionem dominium promeruit, & iudiciariam poteſtatem. Matth. ult. 10. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo, & in terra*.

Ad primum ergo dicendum, quod in Chriſto ſecundum divinam naturam eſt auctoritas dominii reſpectu univerſalis creaturæ ex iure creationis; ſed in ipſo eſt auctoritas dominii quam per paſſionem promeruit, & eſt quaſi auctoritas ſecundaria, & acquiſita; ſed prima eſt naturalis, & æterna.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Chriſtus ſecundum quod homo non habeat a ſe invincibilem poteſtatem ex naturali virtute humanæ ſpeciei; tamen ex dono Divinitatis etiam in humana natura habet invincibilem poteſtatem, ſecundum quod (*b*) omnia ſunt ſubiecta pedibus eius, ut dicitur I. Corinth. XII. & Heb. II. & ideo iudicabit quidem in humana natura, ſed ex virtute Divinitatis.

Ad tertium dicendum, quod (*c*) Chriſtus non ſuffeciſſet ad humani generis redemptionem, ſi purus homo fuiſſet: & ideo ex hoc quod ſecundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc iudiciariam poteſtatem conſecutus eſt, manifeſte oſtenditur quod ipſe eſt Deus, & ita æqualiter honorandus cum Patre, non inquantum homo, ſed inquantum Deus.

Ad quartum dicendum, quod in illa viſione Danielis manifeſte exprimitur totus ordo iudiciariæ poteſtatis: quæ quidem ſicut in prima origine eſt in ipſo Deo, & ſpecialius in Patre, qui eſt fons totius Divinitatis: & ideo primo præmittitur quod (*d*) *antiquus dierum ſedit*. Sed a Patre iudiciaria poteſtas traducta eſt in Filium non ſolum ab æterno ſecundum divinam naturam, ſed etiam in tempore ſecundum humanam, in qua meruit: & ideo ſubiungitur in viſione prædicta: *Ecce cum nubibus cæli quaſi filius hominis veniebat, & uſque ad antiquum dierum* per-

(a) *Al.* admittitur. (b) *Al. deeſt* omnia. (c) *Al.* Chriſto. (d) Al. *antiquitas*.

Digitized by Google

pervenit; & dedit ei poteſtatem, & honorem, & regnum.

Ad quintum dicendum, quod Auguſtinus loquitur per appropriationem quamdam, ut videlicet reducat effectus quos Chriſtus in humana natura fecit, ad cauſas aliquo modo conſimiles. Et quia ſecundum animam ſumus ad imaginem & ſimilitudinem Dei, ſecundum carnem autem ſumus eiuſdem ſpeciei cum homine Chriſto; ideo ea quæ in animabus noſtris Chriſtus fecit, Divinitati attribuit; quæ vero in carne noſtra fecit, vel facturus eſt, attribuit carni eius: quamvis caro eius, inquantum eſt Divinitatis organum, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fid. orth. cap. xv.) habeat etiam effectum in animabus noſtris, ſecundum illud quod dicitur Hebr. IX. 14. quod *ſanguis (a) eius emundabit conſcientias noſtras ab operibus mortuis:* & ſic etiam Verbum caro factum, eſt cauſa reſurrectionis animarum. Unde etiam ſecundum humanam naturam convenienter eſt iudex non ſolum corporalium, ſed ſpiritualium bonorum.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus in iudicio apparebit in forma humanitatis glorioſa.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus in iudicio non apparebit in forma humanitatis glorioſa. Ioan. XIX. 37. *Videbunt in quem transfixerunt*: Gloſſa (interl. Bedæ) „ quia in ea carne „ venturus eſt in qua crucifixus eſt. “ Sed crucifixus eſt in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma glorioſa.

2. Præterea. Matth. XXIV. 30. dicitur, quod *apparebit ſignum Filii hominis in cælo*, ideſt ſignum crucis: & Chryſoſtomus dicit (hom. LXXVII. in Matth.) quod veniet in iudicio Chriſtus non ſolum vulnerum cicatrices, ſed etiam ipſam mortem exprobratiſſimam oſtendens. Ergo videtur quod non apparebit in forma glorioſa.

3. Præterea. Secundum hanc formam Deus in iudicio apparebit quæ ab omnibus conſpici poſſit. Sed Chriſtus ſecundum formam humanitatis glorioſam non poterit videri ab omnibus, bonis, & malis: quia oculus (b) non glorificatus non videtur eſſe proportionatus ad videndum claritatem corporis glorioſi. Ergo non apparebit in forma glorioſa.

4. Præterea. Illud quod promittitur iuſtis in præmium, non conceditur iniuſtis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur iuſtis in præmium. Ioan. X. 9. *Ingredietur, & egredietur, & paſcua inveniet*, ideſt refectionem & in divinitate, & in humanitate, ut Auguſtinus exponit: * & Iſa. XXXIII. 17. *Regem in decore ſuo videbunt*. Ergo in iudicio non apparebit omnibus in forma glorioſa.

5. Præterea. Secundum illam formam Chriſtus iudicabit in qua iudicatus eſt: unde ſuper illud Ioan. V. *Sic & Filius quos vult, vivificat*, dicit Gloſſa (Auguſtini.) „ In „ qua forma iniuſte iudicatus eſt, iuſte iu„ dicabit, ut poſſit ab impiis videri. “ Sed iudicatus eſt in forma infirmitatis. Ergo & in eadem in iudicio apparebit.

Sed contra eſt quod dicitur Luc. XXI. 27. *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum poteſtate magna, & maieſtate*. Maieſtas autem, & poteſtas ad gloriam pertinent. Ergo in forma glorioſa apparebit.

Præterea. Ille qui iudicat, debet eminere illis qui iudicantur. Sed electi qui iudicabuntur a Chriſto, corpora glorioſa habebunt. Ergo multo fortius iudex in forma glorioſa apparebit.

Præterea. Sicut iudicari eſt infirmitatis, ita iudicare eſt auctoritatis, & gloriæ. Sed in primo adventu, in quo Chriſtus venit ad hoc quod iudicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in ſecundo adventu, in quo veniet ad hoc ut iudicet, apparebit in forma glorioſa.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſtus dicitur Dei, & hominum mediator, inquantum pro hominibus ſatisfacit, & interpellat apud Patrem, & ea quæ ſunt Patris, hominibus communicat, ſecundum quod dicitur Ioan. XVII. 22. *Claritatem quam dediſti mihi, dedi eis*. Secundum hoc autem utrumque convenit ei quod cum utroque communicat extremorum. Inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; inquantum vero cum Patre communicat, dona Patris tranſmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut

(a) Vulgata, *Chriſti*. (b) *Al. deeſt* non.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Non occurrit iſta interpretatio niſi apud Hugonem Victorinum Lib. de Spiritu & anima cap. IX.

ut pro nobis ſatisfaceret apud Patrem, in forma noſtræ infirmitatis apparuit; quia vero in ſecundo adventu ad hoc veniet ut iuſtitiam Patris in homines exequatur, gloriam demonſtrare debebit, quæ ineſt ei ex communione ad Patrem: & ideo in forma glorioſa apparebit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, ſed non ſimiliter ſe habente.

Ad ſecundum dicendum, quod ſignum crucis apparebit in iudicio non ad indicium tunc exiſtentis infirmitatis, ſed præteritæ, ut per hoc iuſtior eorum condemnatio appareat qui tantam miſericordiam neglexerunt, & eorum præcipue qui Chriſtum iniuſte perſecuti ſunt. Cicatrices autem quæ in eius corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, ſed erunt indicia maxime virtutis, qua Chriſtus per paſſionis infirmitatem de hoſtibus triumphavit. Exprobratiſſimam etiam mortem oſtendet, non ſenſibiliter oculis eam ingerens, ac ſi tunc eam pateretur; ſed ex his quæ apparebunt, ſcilicet indiciis præteritæ paſſionis, homines in recognitionem præteritæ mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quod corpus glorioſum habet in poteſtate ſua ut ſe demonſtret, vel non demonſtret oculo non glorioſo, ut patet (*a*) ex iis quæ ſupra XLIV. diſt. (quæſt. II. art. 4.) dicta ſunt; & ideo in forma glorioſa Chriſtus (*b*) ab hominibus poterit videri.

Ad quartum dicendum, quod ſicut amici gloria eſt delectabilis; ita gloria, & poteſtas eius qui odio habetur, maxime contriſtat: & ideo ſicut viſio gloriæ humanitatis Chriſti erit iuſtis in præmium, ita inimicis Chriſti erit in ſupplicium: unde Iſa. XXVI. II. *Videant, & confundantur zelantes populi, & ignis*, ſcilicet invidiæ, *hoſtes tuos devoret*.

Ad quintum dicendum, quod forma ibi accipitur pro natura humana, in qua indicatus eſt, & etiam iudicabit; non autem pro qualitate naturæ, quæ non erit eadem in iudicante, ſcilicet infirma, quæ in iudicato fuit.

ARTICULUS III.

Utrum Divinitas a malis ſine gaudio videri poſſit.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Divinitas a malis ſine gaudio poſſit videri. Conſtat enim quod impii maniſeſtiſſime cognoſcant Chriſtum eſſe Deum. Ergo Divinitatem eius videbunt; & tamen de viſione Chriſti non gaudebunt. Ergo Divinitas ſine gaudio videri poteſt.

2. Præterea. Voluntas impiorum perverſa non magis adverſatur humanitati Chriſti quam eius Divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in pœnam, ut dictum eſt. Ergo multo fortius, ſi Divinitatem viderent, magis triſtarentur quam gauderent.

3. Præterea. Quæ ſunt in affectu, non de neceſſitate ſequuntur ad ea quæ ſunt in intellectu: unde Auguſtinus dicit: *Præcedit intellectus, & ſequitur tardus, aut nullus affectus*. Sed viſio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit eſſe Divinitatis viſio ſine gaudio.

4. Præterea. Omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis, & non per modum recepti. Sed omne quod videtur quodammodo in vidente recipitur. Ergo quamvis Divinitas in ſe ſit delectabiliſſima, tamen viſa (*c*) ab illis qui ſunt triſtitia abſorpti, non delectabit, ſed magis contriſtabit.

5. Præterea. Sicut ſe habet ſenſus ad ſenſibile, ita ſe habet intellectus ad intelligibile. Sed ita eſt in ſenſibus quod palato non ſano pœna eſt panis, qui ſano eſt ſuavis, ut dicit Auguſtinus (Lib. VII. Confeſs. cap. XVI.) & ſimiliter accidit in aliis ſenſibus. Ergo cum damnati habeat intellectum indiſpoſitum, videtur quod viſio lucis increatæ magis afferet eis pœnam quam gaudium.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. XVII. 3. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te verum Deum:* ex quo patet quod eſſentia beatitudinis in Dei viſione conſiſtit. Sed de ratione beatitudinis eſt gaudium. Ergo Divinitas ſine gaudio videri non poteſt.

Præterea. Eſſentia ipſa Divinitatis eſt eſſentia veritatis. Sed unicuique eſt delectabile videre verum: unde & omnes homines natura ſcire deſiderant, ut dicitur in principio

(*a*) *In editis* ex dictis. (b) *Forte* ab omnibus. (c) *Al.* ab aliis.

cipio Metaph. Ergo Divinitas ſine gaudio videri non poteſt.

Præterea. Si aliqua viſio non ſemper eſt delectabilis, convenit eam quandoque eſſe triſtabilem. Sed viſio intellectiva numquam eſt contriſtabilis: quia delectationi quæ eſt in intelligendo, non opponitur aliqua triſtitia, ut dicit Philoſophus (VII. Ethic. cap. XII. & I. Topic. cap. XIII.) Cum ergo Divinitas non poſſit videri niſi per intellectum, videtur quod Divinitas ſine gaudio videri non poſſit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in quolibet appetibili, vel delectabili duo poſſunt conſiderari; ſcilicet id quod appetitur, vel eſt delectabile, & id quod eſt ratio appetibilitatis, vel delectabilitatis in ipſo. Sicut autem, ſecundum Boetium in Lib. de hebdomad. *id quod eſt, habere aliquid præter quam quod ipſum eſt, poteſt; ipſum vero eſſe nihil aliud præter ſe habet admixtum*: ita id quod eſt appetibile, vel delectabile, poteſt habere aliquid aliud admixtum, unde non ſit delectabile, vel appetibile; ſed id quod eſt ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere poteſt, propter quod non delectabilis ſit, vel appetibilis. Res igitur quæ ſunt delectabiles per participationem bonitatis, quæ eſt ratio appetibilitatis, & delectabilitatis, poſſunt apprehenſa non delectare; ſed id quod per eſſentiam ſuam eſt bonitas, impoſſibile eſt quod eius eſſentia apprehenſa non delectet. Unde cum Deus eſſentialiter ſit ipſa bonitas, non poteſt Divinitas ſine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeſte cognoſcent Chriſtum eſſe Deum, non per hoc quod Divinitatem eius videant, ſed per manifeſtiſſima Divinitatis indicia.

Ad ſecundum dicendum, quod divinitatem, ſecundum quod eſt in ſe, nullus poteſt odio habere, ſicut nec aliquid poteſt odio habere ipſam bonitatem; ſed quantum ad aliquos Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, inquantum ſcilicet aliquid agit, vel præcipit quod eſt contrarium voluntati: & ideo viſio Divinitatis nulli poteſt eſſe non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Auguſtini eſt intelligendum quando id quod apprehenditur per intellectum præcedentem, eſt bonum per participationem, & non per eſſentiam, ſicut ſunt omnes creaturæ: unde poteſt in eis eſſe aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoſcitur per effectus, & intellectus non attingit ad ipſam eſſentiam bonitatis eius: unde non oportet quod affectus intellectum ſequatur, ſicut ſequeretur, ſi eſſentiam eius videret, quæ eſt ipſa bonitas.

Ad quartum dicendum, quod triſtitia non nominat diſpoſitionem, ſed magis paſſionem; omnis autem paſſio a contraria cauſa fortiori (*a*) ſuperveniente tollitur, & non eam tollit: & ideo triſtitia damnatorum tolleretur, ſi Deum per eſſentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quod per indiſpoſitionem organi tollitur proportio naturalis ipſius organi ad obiectum quod natum eſt delectare, & propter hoc delectatio impeditur; ſed indiſpoſitio quæ eſt in damnatis, non tollit naturalem proportionem qua ſunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago ſemper in eis maneat: & ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS IV.

Utrum adventum Domini ad iudicium præcedent aliqua ſigna.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod adventum Domini ad iudicium non præcedent aliqua ſigna. Quia I. Theſ. v. 3. *Cum dixerint, Pax, & ſecuritas, repentinus eis ſuperveniet interitus*. Sed non eſſet pax, & ſecuritas, ſi homines per ſigna præcedentia terrerentur. Ergo ſigna non præcedent illum adventum.

2. Præterea. Signa (*b*) ad manifeſtationem ordinantur. Sed adventus eius debet eſſe occultus: unde I. Theſ. v. 2 *Dies Domini ſicut fur in nocte ita veniet*. Ergo ſigna non debent ipſum præcedere.

3. Præterea. Tempus primi adventus fuit præcognitum (*c*) a Prophetis; quod non eſt de ſecundo adventu, ut ſupra dictum eſt. Sed primum adventum Chriſti non præceſſerunt aliqua huiuſmodi ſigna. Ergo nec ſecundum præcedent.

Sed contra eſt quod dicitur Lucæ XXI. 25. *Erunt ſigna in ſole, & luna, & ſtellis*.

(a) *Al.* ſubveniente. (b) *Al.* ante. (c) *Al.* a Philoſophis.

Præterea. Hieronymus * ponit quindecim ſigna præcedentia iudicium, dicens, quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis ſuper montes. Secundo omnia æquora proſternentur in profundum, ita ut vix videri poterunt. Tertio redigentur in antiquum ſtatum. Quarto belluæ omnes, & alia quæ moventur in aquis, congregabuntur, & levabuntur ſuper pelagus more contentionis invicem mugientes. Quinto omnia volatilia cæli congregabuntur in campis, invicem plorantes, non guſtantes, neque bibentes. Sexto flumina ignea ſurgent ab occaſu ſolis contra faciem firmamenti uſque ad ortum corruentia. Septimo omnia ſidera errantia, & fixa ſpargent ex ſe igneas comas, ſicut cometæ. Octavo erit magnus terræmotus, & omnia animalia proſternentur. Nono omnes lapides tam magni quam parvi dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. Decimo omnes plantæ ſanguineum fluent rorem. Undecimo omnes montes, & colles, & ædificia in pulverem redigentur. Duodecimo omnia animalia venient ad campos de ſilvis, & montibus rugientia, & nihil guſtantia. Tertiodecimo omnia ſepulcra ab ortu ſolis uſque ad occaſum patebunt cadaveribus ad reſurgendum. Quartodecimo omnes homines de habitaculis ſuis recedent non intelligentes, neque loquentes, ſed diſcurrentes. Quintodecimo omnes morientur, & reſurgent cum mortuis longe ante defunctis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod circa iudicium ſecundum rei veritatem ſol, & luna obſcurentur. Quia, ut dicit Rabanus ſuper Matth. (cap. XXIV. ſuper illud, *Sol obſcurabitur &c.*) nihil prohibet intelligere tunc temporis veraciter ſolem, & lunam cum ſideribus ceteris ſuo lumine privari, quomodo de ſole conſtat factum tempore dominicæ paſſionis.

2. Præterea. Lux corporum cæleſtium ad generationem inferiorum corporum ordinatur: quia per eam influunt in hæc inferiora, & non ſolum per motum, ut dicit Averroes in Lib. de ſubſtantia orbis (cap. II.) Sed tunc generatio ceſſabit. Ergo nec lux in corporibus cæleſtibus remanebit.

3. Præterea. Inferiora corpora purgabuntur, ut quibuſdam videtur, a qualitatibus quibus agunt. Corpus autem cæleſte non ſolum agit per motum. Sed per lumen, ut dictum eſt. Ergo ſicut motus cæli ceſſabit, ita & lumen corporum cæleſtium.

Sed contra eſt quod ſecundum Aſtrologos, ſol, & luna ſimul eclipſim pati non poſſunt. Sed illa obſcuratio ſolis, & lunæ ſimul eſſe dicitur, ſcilicet Domino ad iudicium veniente. Ergo non eſt obſcuratio ſecundum rei veritatem per modum eclipſis naturalis.

Præterea. Non congruit idem eſſe cauſam defectus alicuius rei, & augmentatio. Sed veniente Domino lux luminarium promittitur augenda: unde Iſa. XXX. 26. *Erit lux lunæ ſicut lux ſolis, & lux ſolis ſeptempliciter*. Ergo non eſt conveniens quod veniente Domino lux illorum corporum ceſſet.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod virtutes cælorum Domino veniente non moveantur. Virtutes enim cælorum dici non poſſunt niſi Angeli beati. Sed immutabilitas eſt de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Præterea. Admirationis cauſa eſt ignorantia, ut patet in principio Metaph. (Lib. II. cap. II. vel III.) Sed ſicut ab Angelis longe abeſt timor, ita & ignorantia: quia, ut dicit Gregorius, *quid eſt quod non videant qui videntem omnia vident?* Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur.

3. Præterea. Omnes Angeli aſtabunt divino iudicio: unde Apocal. VII. 11. *Et omnes Angeli ſtabant in circuitu throni*. Sed *Virtutes* nominant unum ſpecialem ordinem in Angelis. Ergo non potius de eis dici debuit quod moveantur quam de aliis Angelis.

Sed contra eſt quod dicitur Iob XXVI. 11. *Columnæ cæli pavent adventum eius*. Sed columnæ cæli non poſſunt intelligi niſi per virtutes cælorum. Ergo virtutes commovebuntur.

Præ-

EX EDIT. P. NICOLAI. * In Hieronymo nihil tale occurrit, ex quo tamen Petrus Comeſtor in hiſtoria ſcholaſtica, & Lyranus in Gloſſa ſuper prædictum Lucæ locum longe aliis verbis, & alia ſerie refert, nempe quod *primo die erigetur mare ſuper altitudines montium quadraginta cubitis, ſtans quaſi murus: ſecundo tantum deſcendet, ut vix videri poſſit: tertio marina belluæ apparentes ſuper mare dabunt rugitus uſque ad cælum: quarto ardebit mare, & omnes aquæ: quinto herbæ, & arbores dabunt rorem ſanguineum &c.*

Digitized by Google

Præterea. Matth. xxiv. 29. dicitur: *Stellæ cadent de cælo, & virtutes cælorum movebuntur*.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod iudicium non fiet in valle Ioſaphat, aut in loco circumſtante. Quia ad minus oportet omnes iudicandos in terra ſtare, aut eos tantum levari in nubibus quorum erit iudicare. Sed tota terra promiſſionis capere non poſſet multitudinem iudicandorum. Ergo non poteſt eſſe quod circa vallem illam ſit iudicium.

2. Præterea. Sicut ſupra dictum eſt, Chriſto in humanitate datum eſt iudicium, ut iuſte iudicet, qui iniuſte iudicatus eſt. Sed ipſe iniuſte iudicatus eſt in prætorio Pilati, & ſententiam iniuſti iudicii in Golgotha ſuſcepit. Ergo loca illa magis determinari debent ad iudicium.

3. Præterea. Nubes fiunt ex reſolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio, vel reſolutio. Ergo non poterit eſſe quod iuſti in nubibus obviam Chriſto in aera rapiantur; & ſic oportebit & bonos, & malos eſſe in terra; & ita locus multo amplior requireretur quam ſit iſta vallis.

Sed contra eſt quod dicitur Ioelis iii. 2. *Congregabo omnes gentes, & deducam eas in vallem Ioſaphat, & diſceptabo ibi cum eis*.

Præterea. Actuum i. 11. dicitur: *Quemadmodum vidiſtis eum aſcendentem in cælum, ita veniet*. Sed ipſe aſcendit de monte Oliveti, qui præeminet valli Ioſaphat. Ergo & circa loca illa ad iudicandum veniet.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut ſupra dictum eſt, Chriſtus ad iudicandum veniens in forma glorioſa apparebit propter auctoritatem quæ iudici debetur. Ad dignitatem autem iudiciariæ poteſtatis pertinet habere aliqua indicia quæ ad reverentiam, & ſubiectionem inducant: & ideo adventum Chriſti ad iudicium venientis multa ſigna præcedent, ut corda hominum in ſubiectionem venturi iudicis adducantur, & ad iudicium præparentur huiuſmodi ſignis commoniti. Quæ autem ſint iſta ſigna, de facili non poteſt ſciri. Signa enim quæ in Evangeliis leguntur, ut Auguſtinus dicit (epiſt. lxxviii.) ad Eſychium de fine mundi, non ſolum pertinent ad adventum Chriſti ad iudicium, ſed etiam ad tempus deſtructionis Hieruſalem, & ad adventum Chriſti, quo Chriſtus continue Eccleſiam ſuam viſitat, ita quod forte, ſi diligenter advertatur, nullum eorum invenitur ad futurum adventum pertinere, ut ipſe dicit: quia illa ſigna quæ in Evangeliis tanguntur, ſicut pugnæ, & terrores, & huiuſmodi, a principio humani generis fuerunt: niſi forte dicatur, quod tunc temporis magis invaleſcent; ſed ſecundum quam menſuram circumſtantiæ vicinum adventum denuntient, incertum eſt. Signa vero quæ Hieronymus ponit, non aſſerit, ſed in annalibus Iudæorum ſe ea reperiſſe ſcripta dicit; quæ etiam valde parum veriſimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in Libr. ad Eſychium prædicto, circa finem mundi erit univerſalis perſecutio malorum contra bonos: unde ſimul aliqui timebunt, ſcilicet boni; & aliqui ſecuri erunt, ſcilicet mali. Quod autem dixerunt, *Pax*, *& ſecuritas* (I. Theſs. v. 2. ad malos referendum eſt, qui ſigna futuri iudicii parvipendent; ad bonos vero pertinet quod dicitur Luc. xxi. 26. *Areſcentibus hominibus præ timore &c.* Vel poteſt dici, quod omnia illa ſigna quæ circa iudicium erunt, infra tempus iudicii computantur, ut ſic dies iudicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex ſignis apparentibus circa diem iudicii homines terreantur, ante tamen quam ſigna illa apparere incipiant, in pace, & ſecuritate ſe impii eſſe credent, poſt mortem Antichriſti non ſtatim videntes mundum conſummari, ut exiſtimabant.

Ad ſecundum dicendum, quod dies Domini dicitur ſicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per ſigna illa cognoſci non poterit: quamvis etiam ſub die iudicii comprehendi poſſint omnia illa maniſeſtiſſima ſigna quæ immediate præcedent iudicium, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Chriſtus venit occultus, quamvis determinatum tempus eſſet prius præcognitum a Prophetis: & ideo non oportebat huiuſmodi ſigna in primo adventu apparere, ſicut apparebunt in ſecundo adventu, in quo manifeſtus veniet, quamvis determinatum tempus ſit occultum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſi loquamur de ſole, & luna quantum ad ipſum momentum adventus Chriſti, ſic non eſt credibile quod obſcurentur ſui luminis privatione: quia totus mundus innovabitur Chriſto veniente, & ſanctis ſurgentibus, ut di-

ctum eſt. Si autem loquamur de eis ſecundum tempus propinquum ante iudicium, ſic eſſe poterit quod ſol, & luna, & alia cæli lumioaria ſui luminis privatione obſcurabuntur vel diverſis temporibus, vel ſimul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quaotum ad tempus iudicii præcedens.

Ad ſecundum diceodum, quod lux eſt in corporibus cæleſtibus non ſolum ad cauſandum generationem in iſtis inferioribus, ſed etiam ad eorum perfectionem, & decorem: unde non oportet quod ceſſante generatione, lux corporum cæleſtium ceſſet, ſed magis augeatur.

Ad tertium dicendum, quod non videtur eſſe probabile, ut dictum eſt, quod qualitates elementares removeantur ab elemeotis, quamvis quidam hoc poſuerint. Si tamen removerentur, non eſt ſimile de eis, & de luce, eo quod qualitates elemeotares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non eſt principium actionis per viam contrarietatis, ſed per viam principii regulantis contraria, & ad concordiam reducentis. Nec eſt etiam ſimile de motu corporum cæleſtium: motus enim eſt actus imperfecti, unde & tolli debet, quando tolletur imperfectio; quod de luce non poteſt dici.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod Virtutes in Angelis dupliciter dicuntur, ut patet per Dionyſium cap. XI. cæl. Hierar. Quandoque enim nomen Virtutum uni ordini appropriatur, qui ſecundum ipſum eſt medius mediæ hierarchiæ, ſecundum vero Gregorium eſt ſupremus (a) infimæ hierarchiæ. Alio modo accipitur communiter pro omnibus cæleſtibus ſpiritibus; & utroque modo poteſt accipi in propoſito. In littera enim exponitur, prout accipitur ſecundo modo, ſcilicet pro omnibus Angelis; & tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis quæ in mundo erit, ſicut in littera dicitur. Poteſt etiam exponi prout *Virtutes* eſt proprium nomen ordinis; & tunc ordo ille dicitur moveri præ aliis ratione effectus: quia illi ordini ſecundum Gregorium attribuitur miracula facere, quæ maxime circa illud tempus fient; vel quia ordo ille, cum ſit de media hierarchia ſecundum Dionyſium, non habet potentiam limitatam, unde oportet quod eius miniſterium ſit circa cauſas univerſales: unde proprium officium Virtutum eſſe videtur corpora cæleſtia movere, quæ ſunt cauſa eorum quæ in natura inferiori aguntur: & hoc etiam ipſum nomen ſonat, quia Virtutes cælorum dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu ſuo ceſſabunt, ulterius corpora cæleſtia non moventes; ſicut nec Angeli qui ſunt ad cuſtodiam hominum deputati, ulterius cuſtodiæ officio vacabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum ſtatum pertineat, ſed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari poſſunt ſine eorum mutatione, vel ad novam rerum conſiderationem, quam prius ſecundum ſpecies concreatas videre non potuerant. Hanc autem viciſſitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit: unde dicit Auguſtinus (Lib. VIII. ſuper Gen. ad litter. cap. XX.) quod Deus movet creaturam ſpiritualem per tempora.

Ad ſecundum dicendum, quod admiratio ſolet eſſe de his quæ noſtram cognitionem excedunt, vel facultatem; & ſecundum hoc Virtutes cælorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, inquantum ab eius imitatione, & comprehenſione deficiunt; per quem modum dixit Agnes, quod eius *pulchritudinem ſol, & luna mirantur* (ex Ambroſio Lib. IV. Epiſtolarum epiſt. XXXIV.) & ſic non ponitur in Angelo ignorantia, ſed tollitur Dei comprehenſio.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod qualiter illud iudicium ſit futurum, & quomodo homines ad iudicium conveniant, non poteſt multum per certitudinem ſciri; tamen probabiliter poteſt colligi ex Scripturis, quod circa locum montis Oliveti deſcendet, ſicut & inde aſcendit, ut idem eſſe oſtendatur qui aſcendit, & qui deſcendit.

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo ſpatio comprehendi poteſt. Sufficit autem ponere quantumcumque ſpatium circa locum illum ad capiendum multitudinem iudicandorum, dummodo ab illo ſpatio Chriſtum videre poſſint, qui in aere eminens, & maxima claritate refulgens a longinquo inſpici poterit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Chriſtus per hoc quod iniuſte iudicatus eſt, iudi-

(a) *Al.* in fine.

iudiciariam poteſtatem meruerit, non tamen iudicabit in forma infirmitatis, in qua iniuſte iudicatus eſt, ſed in forma glorioſa, in qua ad Patrem aſcendit: unde locus aſcenſionis magis competit iudicio quam locus ubi condemnatus eſt.

Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellantur, ut quidam dicunt, quædam denſitates lucis reſplendentis a corporibus ſanctorum, & non aliquæ evaporationes ex terra, & aqua. Vel poteſt dici, quod nubes illæ generabuntur divina virtute ad oſtendendum conformitatem in adventu ad iudicium & aſcenſione; ut qui aſcendit in nube, etiam in nube ad iudicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium miſericordiam indicat iudicantis.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de innovatione mundi: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Utrum innovatio mundi ſit futura.

Secundo. Utrum mundo innovato motus corporum cæleſtium ceſſet.

Tertio. Utrum cæleſtia corpora maiori claritate refulgeant.

Quarto. Utrum elementa aliqua claritatis gloria ornentur.

Quinto. Utrum animalia bruta, & plantæ, & corpora mineralia maneant.

ARTICULUS I.

Utrum mundus aliquando innovabitur.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod mundus numquam innovabitur. Nihil enim eſt futurum, niſi quod aliquando fuit ſecundum ſpeciem. Eccle. 1. 9. *Quid eſt quod fuit? Ipſum quod futurum eſt.* Sed numquam mundus aliam diſpoſitionem habuit quam nunc habet quantum ad partes eſſentiales, & ad genera, & ſpecies. Ergo numquam innovabitur.

2. Præterea. Innovatio alteratio quædam eſt. Sed impoſſibile eſt univerſum alterari: quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen ſecundum locum movetur; quod non eſt extra univerſum ponere. Ergo non poteſt eſſe quod mundus innovetur.

3. Præterea. Geneſ. 1. dicitur, quod Deus die ſeptimo requievit ab omni opere quod patrarat: & exponunt ſancti (Chryſoſt. hom. x. in Gen. & Auguſtinus Lib. IV. ſup. Gen. ad litt. cap. xxi.) quod requievit a novis creaturis condendis. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impoſitus quam iſte quem nunc naturali ordine tenent. Ergo numquam alium habebunt.

4. Præterea. Iſta rerum diſpoſitio quæ nunc eſt, rebus eſt naturalis. Si ergo in aliam diſpoſitionem tranſmutentur, illa diſpoſitio erit eis innaturalis. Sed illud quod eſt innaturale, & per accidens, non poteſt eſſe perpetuum, ut patet I. cæli, & mundi (text. xv. & cxxxiv.) Ergo etiam illa diſpoſitio novitatis quandoque ab eis removebitur; & ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, ſicut Empedocles, & Origenes poſuerunt, ut poſt hunc mundum ſit iterum alius mundus, & poſt illum iterum alius.

5. Præterea. Novitas gloriæ in præmium rationali creaturæ datur. Sed ubi non eſt meritum, non poteſt eſſe præmium. Cum ergo creaturæ inſenſibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

Sed contra eſt quod habetur Iſai. lxv. 17. *Ecce ego creo novos cælos, & novam terram; & non erunt in memoria priora:* & Apocal. xxi. 1. *Vidi cælum novum, & terram novam: primum enim cælum, & prima terra abiit.*

Præterea. Habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus eſt, ut ſit habitatio hominis. (*a*) Sed homo innovabitur. Ergo & mundus innovabitur.

Præterea. Omne animal diligit ſuum ſimile, Eccle. xiii. ex quo patet quod ſimilitudo eſt ratio amoris. Sed homo habet aliquam ſimilitudinem cum univerſo, unde & minor mundus dicitur. Ergo homo univerſum diligit naturaliter: ergo & eius bonum concupiſcit; & ita, ut ſatisfiat hominis deſiderio, debet etiam univerſum meliorari.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta eſſe creduntur, unde & omnia dicuntur ei eſſe ſubiecta. Serviunt autem ei dupliciter. Uno modo ad ſuſtentationem vitæ corporalis; alio modo ad profectum divinæ cognitionis, inquantum homo per ea quæ facta ſunt, inviſibilia Dei conſpicit, ut dicitur Rom. 1. Primo ergo miniſterio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit, cum eius corpus omnino incorruptibile ſit futurum, virtute divina id faciente per animam, quam immediate glorificat,

(*a*) *Sic tantum vetera exempla. Nicolai* Ergo debet homini congruere. Sed homo etc.

rificat. Secundo etiam miniſterio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum ſancti videbunt immediate per eſſentiam. Sed ad hanc viſionem eſſentiæ oculus carnis attingere non poterit: & ideo ut (*a*) ei ſolatium congruens ſibi de viſione Divinitatis præbeatur, inſpiciet Divinitatem in ſuis effectibus corporalibus, in quibus manifeſte iudicia divinæ maieſtatis apparebunt, & præcipue in carne Chriſti, & poſt hoc in corporibus beatorum, & deinceps in omnibus aliis corporibus: & ideo oportebit ut etiam alia corpora maiorem influentiam a divina bonitate ſuſcipiant, non tamen ſpeciem variantem, ſed addentem cuiuſdam gloriæ perfectionem: & hæc erit mundi innovatio: unde ſimul mundus innovabitur, & homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de curſu naturalium; quod patet ex hoc quod ſubditur: *Nihil ſub ſole novum*. Cum enim ſol circulariter moveatur, oportet ea quæ ſolis virtuti ſubſunt, circulationem aliquam habere, quæ conſiſtit in hoc quod illa quæ priora fuerunt, iterum redeunt ſpecie eadem, numero diverſa, ut dicitur in fine Libri de generatione. Ea vero quæ ad ſtatum gloriæ pertinent, ſoli non ſubſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de alteratione naturali, quæ habet agens (*b*) naturale, quod ex neceſſitate naturæ agit: non enim poteſt tale agens variam diſpoſitionem inducere, niſi ipſum alio modo ſe habear. Sed ea quæ divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis: unde ſine aliqua immutatione Dei volentis poteſt nunc hæc, nunc illa diſpoſitio ab ipſo in univerſo exiſtere: & ſic iſta innovatio non reducitur in aliquod principium motum, ſed in principium immobile, ſcilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die ſeptimo a novis creaturis condendis ceſſaſſe, quia nihil poſtea factum eſt quod prius non præceſſerit in aliqua ſimilitudine ſecundum genus, vel ſpeciem, vel ad minus ſicut in principio ſeminali, vel etiam ſicut in potentia obedientiali. Dico ergo, quod novitas mundi futura præceſſit quidem in operibus ſex dierum in quadam remota ſimilitudine, ſcilicet in gloria, vel gratia Angelorum: præceſſit etiam in potentia obedientiæ, quæ creaturæ (*c*) tunc eſt indita ad talem novitatem ſuſcipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa *diſpoſitio novitatis* non erit naturalis, nec contra naturam; ſed erit ſupra naturam, ſicut gratia, & gloria ſunt ſupra animæ naturam; & erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conſervabit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora inſenſibilia non meruerint *illam gloriam* proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti univerſo conferretur, inquantum hoc cedit in augmentum gloriæ hominis: ſicut aliquis homo meretur ut ornatioribus veſtibus induatur, quem tamen ornatum nullo modo ipſa veſtis meretur.

ARTICULUS II.

Utrum motus corporum cæleſtium in illa mundi innovatione ceſſabit.

IV. cont. Gent. cap. ult.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod motus corporum cæleſtium in illa mundi innovatione non ceſſabit. Quia Geneſ. VIII. 22. dicitur: *Cunctis diebus terræ frigus, & æſtus, æſtas, & hiems, nox, & dies non requieſcent*. Sed nox, & dies, hiems, & æſtas efficiuntur per motum ſolis. Ergo numquam motus ſolis ceſſabit.

2. Præterea. Hierem. XXXI. 35. dicitur: *Hæc dicit Dominus, qui dat ſolem in lumine diei, ordinem lunæ, & ſtellarum in lumine noctis, qui turbat mare, & ſonant fluctus eius*. (*d*) *Si ſteterint leges iſtæ coram me, tunc & ſemen Iſrael numquam deficiet, ut non ſit gens coram me cunctis diebus*. Sed ſemen Iſrael numquam deficiet, ſed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei, & noctis, & fluctuum maris, quæ ex motu cæli cauſantur, in perpetuum erunt: ergo motus cæli numquam ceſſabit.

3. Præterea. Subſtantia corporum cæleſtium ſemper erit. Sed fruſtra eſt ponere aliquid, niſi ponatur illud propter quod eſt factum: corpora autem cæleſtia ad hoc ſunt facta, ut dividant diem, & noctem, & ſint in ſigna, & tempora, & dies, & annos: Gen. 1. quod non poſſunt facere niſi per motum. Ergo motus eorum ſemper manebit; alias fruſtra (*e*) illa corpora remanerent.

4. Præ-

(a) *Al.* eius. (b) *Al.* non naturale. (c) *Al.* ſic. (d) Vulgata: *Si defecerint leges iſtæ coram me, dicit Dominus, tunc & ſemen Iſrael deficiet*. Vide ſolutionem *ad ſecundum*. (e) *Al.* deeſt illa.

Digitized by Google

4. Præterea. In illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod eſt de ſua perfectione. Sed motus eſt de perfectione corporis cæleſtis: quia, ut dicitur in II. cæli & mundi (text. lxvi.) illa corpora participant divinam bonitatem per motum. Ergo motus cæli non ceſſabit.

5. Præterea. Sol ſucceſſive illuminat diverſas partes mundi ſecundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis cæli ceſſet, ſequitur quod in aliqua ſuperficie terræ erit perpetua obſcuritas, quod non convenit illi novitati.

6. Præterea. Si motus cæli ceſſat, hoc non (*a*) eſt niſi inquantum motus aliquam imperfectionem in cælo ponit, utpote laſſitudinis, vel laboris; quod non poteſt eſſe, cum motus ille ſit naturalis, & cæleſtia corpora ſint impaſſibilia, unde in ſuo motu non fatigantur, ut dicitur in II. cæli & mundi (text. III.) Ergo motus cæli numquam ceſſabit.

7. Præterea. Fruſtra eſt potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in quocumque ſitu ponatur corpus cæli, eſt in potentia ad alium ſitum. Ergo niſi reduceretur ad actum, potentia illa fruſtra remaneret, & ſemper eſſet imperfecta. Sed non poteſt reduci ad actum niſi per motum localem. Ergo ſemper movebitur.

8. Præterea. Illud quod ſe habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed ſol indifferenter ſe habet ad hoc quod ſit in oriente, vel occidente: alias motus eius non eſſet uniformis per totum, quia ad locum ubi naturalius eſſet, velocius moveretur. Ergo vel neuter ſitus attribuitur ſoli, vel uterque. Sed (*b*) nec uterque, nec neuter poteſt ei attribui niſi ſucceſſive per motum: oportet enim, ſi quieſcit, quod in aliquo ſitu quieſcat. Ergo corpus ſolis in perpetuum movebitur; & eadem ratione omnia alia corpora cæleſtia.

9. Præterea. Motus cæli eſt cauſa temporis. Si ergo motus cæli deficiat, oportet tempus deficere; quod ſi deficeret, oporteret quod deficeret in inſtanti: diffinitio autem inſtantis eſt in VIII. Phyſic. [text. xi.] quod eſt initium futuri, & finis præteriti; & ſic poſt ultimum inſtans temporis eſſet tempus, quod eſt impoſſibile. Ergo motus cæli numquam ceſſabit.

10. Præterea. Gloria non tollit naturam. Sed motus cæli eſt ei naturalis. Ergo per gloriam non ei tollitur.

1. Sed contra eſt quod dicitur Apocal. x. quod Angelus qui apparuit, iuravit per viventem in ſæcula, quia tempus amplius non erit, ſcilicet poſtquam ſeptimus Angelus tuba cecinerit, qua canente mortui reſurgent, ut dicitur I. Corinth. xv. Sed ſi non eſt tempus, non eſt motus cæli. Ergo motus cæli ceſſabit.

2. Præterea. Iſai. lx. 20. dicitur: *Non occidet ultra ſol tuus, & luna tua non minuetur*. Sed occaſus ſolis, & diminutio lunæ ex motu cæli cauſatur. Ergo motus cæli quandoque ceſſabit.

3. Præterea. Ut probatur in II. de generatione [text. lviii.] motus cæli eſt propter continuam generationem in iſtis inferioribus. Sed generatio ceſſabit impleto numero electorum. Ergo motus cæli ceſſabit.

4. Præterea. Omnis motus eſt propter aliquem finem, ut dicitur in II. Metaphyſic. [tex. III.] Sed omnis motus qui eſt propter finem, habito fine quieſcet. Ergo vel motus cæli numquam conſequeretur finem ſuum, & ſic eſſet fruſtra; vel aliquando quieſceret.

5. Præterea. Quies eſt nobilior quam motus: quia ſecundum hoc quod res ſunt immobiles, Deo aſſimilantur, in quo eſt ſumma immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cum corpora cæleſtia ſint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa iſtam quæſtionem eſt triplex poſitio.

Prima eſt Philoſophorum, qui dicunt, quod motus cæli ſemper durabit. Sed hoc non eſt conſonum fidei noſtræ, quæ ponit certum numerum electorum præfinitum a Deo; & ſic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret, & eadem ratione nec alia quæ ad generationem hominis ordinantur, ſicut eſt motus cæli, & variationes elementorum.

Alii vero dicunt, quod motus cæli ceſſabit ſecundum naturam. Sed hoc etiam eſt falſum: quia omne corpus quod naturaliter quieſcit, & naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quieſcit, ad quem naturaliter movetur, & a quo non recedit niſi per violentiam. Nullus autem locus poteſt aſſignari corpori cæleſti: quia non eſt magis naturalis ſoli acceſſus ad punctum orientis quam receſſus ab eo:

(a) *Al.* eſſet. (b) *Al. deeſt* nec uterque.

eo: unde vel motus eius non eſſet naturalis totaliter, vel motus eius non terminatur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum eſt ſecundum alios, quod motus cæli ceſſabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali cauſa, ſed divina voluntate faciente. Corpus enim illud, ſicut & alia, in miniſterium hominis dupliciter facta ſunt, ut prius dictum eſt. Altero autem horum miniſteriorum homo poſt ſtatum gloriæ non indigebit, ſcilicet ſecundum quod corpora ei deſerviunt ad ſuſtentationem corporalis vitæ: hoc autem modo corpus cæleſte ſervit ei per motum, inquantum per motum cæli multiplicatur genus humanum, & generantur plantæ, & alia animalia, quæ uſui hominum ſunt neceſſaria, & temperies in aere efficitur, conſervans ſanitatem. Unde homine glorificato motus cæli ceſſabit.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra ſecundum ſtatum iſtum in quo poteſt eſſe principium generationis, & corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *Cunctis diebus terræ ſementis, & meſſis*: & hoc ſimpliciter concedendum eſt, quod quamdiu terra erit meſſibus, & ſementibus apta, motus cæli non ceſſabit.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum, quod Dominus loquitur ibi de duratione ſeminis Iſrael ſecundum præſentem ſtatum; quod patet ex hoc quod dicit: *Et ſemen Iſrael deficiet, ut non ſit gens coram me cunctis diebus*: viciſſitudo enim dierum poſt ſtatum iſtum non erit: & ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, poſt iſtum ſtatum non erunt.

Ad tertium dicendum, quod finis qui ibi aſſignatur corporibus cæleſtibus, eſt finis proximus, quia eſt proprius eorum actus; ſed iſte actus ulterius ordinatur ad alium finem, ſcilicet ad miniſterium humanum, ut patet per illud quod habetur Deut. IV. 19. *Ne forte oculis elevatis ad cælum videas ſolem, & lunam, & omnia aſtra cæli; & errore deceptus adores ea quæ fecit Dominus Deus tuus in miniſterium cunctis gentibus quæ ſub cælo ſunt*: & ideo magis debet iudicium ſumi de corporibus cæleſtibus ſecundum miniſterium hominum quam ſecundum finem in genere aſſignatum. Corpora autem cæleſtia per alium modum in miniſterium hominis glorificati cedunt, ſicut prius dictum eſt: & ideo non ſequitur quod fruſtra remaneant.

Ad quartum dicendum, quod motus cæli non eſt de perfectione corporis cæleſtis, niſi inquantum per hoc eſt cauſa generationis in iſtis inferioribus; & ſecundum hoc etiam motus ille facit corpus cæleſte participare divinam bonitatem per quamdam ſimilitudinem cauſalitatis; non autem motus eſt de perfectione ſubſtantiæ cæli, quæ remanebit: & ideo non ſequitur quod motu ceſſante, aliquid de perfectione cæli tollatur, ſecundum quod remanebit.

Ad quintum dicendum, quod omnia corpora electorum, ut infra dicetur, habebunt in ſeipſis quamdam claritatem gloriæ: unde quamvis aliqua ſuperficies terræ non illuminetur a ſole, nullo tamen modo remanebit ibi obſcuritas.

Ad ſextum dicendum, quod Rom. VIII. ſuper illud, *Omnis creatura ingemiſcit &c.* dicit Gloſſa Ambroſii [Ambroſiaſtri] expreſſe, quod omnia elementa cum labore ſua explent officia, ſicut ſol, & luna non ſine labore ſtatuta ſibi implent ſpatia: quod eſt cauſa noſtri: unde quieſcent nobis aſſumptis. Labor autem ille, ut credo, non ſignificat aliquam fatigationem, vel paſſionem illis corporibus accidentem ex motu, cum motus ille ſit naturalis nihil habens de violentia adiunctum, ut probatur I. cæli & mundi [text. IX.] Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit: unde quia motus ille ordinatus eſt ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo incompleto nondum conſequitur illud ad quod ordinatus eſt: & ideo ſimilitudinarie dicitur laborare, ſicut homo qui non habet quod intendit: & hic etiam defectus a cælo tolletur impleto numero electorum. Vel etiam poteſt referri ad deſiderium futuræ innovationis, quam ex divina diſpoſitione expectat.

Ad ſeptimum dicendum, quod in corpore cæleſti non eſt aliqua potentia quæ perficiatur per locum, vel quæ facta ſit propter hunc finem qui eſt eſſe in tali loco; ſed hoc modo ſe habet potentia ad ubi in corpore cæleſti, ſicut ſe habet potentia artificis ad hoc quod facit diverſas domos unius modi; quarum ſi unam faciat, non dicitur fruſtra potentiam habere: & ſimiliter in quocumque ſitu ponatur corpus cæleſte, potentia quæ eſt in ipſo ad ubi, non remanebit incompleta, nec fruſtra.

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus cæleſte ſecundum ſuam naturam æqualiter ſe habeat ad omnem ſitum qui eſt ei poſſibilis; tamen ſi comparetur ad ea quæ ſunt extra ipſum, non æqualiter ſe habet ad omnes

mnes ſitus, ſed ſecundum unum ſitum nobilius diſponitur reſpectu quorumdam quam ſecundum alium, ſicut quo ad nos nobilius diſponitur ſol in die quam in nocte: & ideo probabile eſt, cum tota innovatio mundi habeat ordinem ad hominem, quod cælum in illa novitate habeat nobiliſſimum ſitum, qui eſt poſſibilis in reſpectu ad noſtram (*a*) habitationem. Vel ſecundum quoſdam cælum quieſcet in illo ſitu in quo factum fuit; alias aliqua revolutio cæli remaneret incompleta. Sed iſta ratio videtur inconveniens: quia cum aliqua revolutio ſit in cælo quæ non finitur niſi in triginta ſex millibus annorum, ſequeretur quod tamdiu mundus deberet durare; quod non videtur probabile. Et præterea ſecundum hoc poſſet ſciri quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab aſtrologis, in quo ſitu corpora cæleſtia ſunt facta, conſiderato numero annorum qui computatur ab initio mundi; & eodem modo poſſet ſciri certus annorum numerus in quo ad diſpoſitionem ſimilem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur eſſe ignotum.

Ad nonum dicendum, quod tempus quandoque deficiet motu cæli deficiente; nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri: dicta enim diffinitio non datur de *nunc*, niſi ſecundum quod eſt continuans partes temporis, non ſecundum quod eſt terminans totum tempus: & de hoc dictum eſt in 1. diſt. II. Libri, cum de æternitate mundi ageretur.

Ad decimum dicendum, quod motus cæli non dicitur naturalis; quaſi ſit pars naturæ, eo modo quo principia naturæ naturalia dicuntur: nec iterum hoc modo quod habeat principium activum in natura corporis, ſed receptivum tantum. Principium autem activum eius eſt in ſubſtantia ſpirituali, ut dicit Commentator in I. cæli & mundi: & ideo eſt inconveniens, ſi per novitatem gloriæ motus ille tollatur: non enim eo ablato natura corporis cæleſtis variabitur.

Alias rationes concedimus, ſcilicet (*b*) duas primas quæ ſunt ad oppoſitum: quia debito modo concludunt.

Sed quia aliæ duæ videntur concludere quod motus cæli natutaliter ceſſet, ideo ad eas reſpondendum eſt.

Ad primam ergo earum dicendum, quod motus ceſſat habito eo propter quod eſt, ſi illud ſequatur motum, & non concomitetur ipſum. Illud autem propter quod eſt motus cæleſtis ſecundum Philoſophos, concomitatur motum, ſcilicet imitatio divinæ bonitatis in cauſalitate quam habet ſuper inferiora: & ideo non oportet quod naturaliter motus ille ceſſet.

Ad ſecundam dicendum, quod quamvis immobilitas ſit ſimpliciter nobilior quam motus, tamen motus in eo quod per motum poteſt conſequi aliquam perfectam participationem divinæ bonitatis, eſt nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum poſſit illam perfectionem conſequi: & ratione iſta terra, quæ eſt infimum corporum, eſt ſine motu; quamvis ipſe Deus, qui eſt nobiliſſimus rerum, ſine motu ſit, a quo corpora nobiliora moventur: & inde eſt etiam quod motus ſuperiorum corporum poſſent poni ſecundum viam naturæ perpetui, nec umquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

ARTICULUS III.

Utrum corporibus cæleſtibus claritas augeatur in illa innovatione.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod corporibus cæleſtibus claritas non augeatur in illa innovatione. Illa enim innovatio in corporibus inferioribus erit per ignem purgantem. Sed ignis purgans numquam pertingit ad corpora cæleſtia, ut præcedenti diſtinctione dictum eſt. Ergo corpora cæleſtia non innovabuntur per maioris claritatis ſuſceptionem.

2. Præterea. Sicut corpora cæleſtia per motum ſunt cauſa generationis in iſtis inferioribus, ita & per lucem. Sed ceſſante generatione, ceſſabit motus, ut dictum eſt. Ergo ſimiliter ceſſabit lux cæleſtium corporum magis quam augeatur.

3. Præterea. Si innovato homine corpora cæleſtia innoventur, oportet quod eo deteriorato fiant deteriora. Sed hoc non videtur probabile, cum illa corpora ſint invariabilia quantum ad id quod eſt in ſubſtantia eorum. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Præterea. Si deteriorata tunc fuerint, oportet quod tantum deteriorata fuerint quantum dicuntur eſſe melioranda in hominis innovatione. Sed Iſai. xxx. 26. dicitur, quod *tunc erit lux lunæ ſicut lux ſolis*. Ergo & in primo ſtatu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet ſol. Ergo (*c*) quandocumque luna erat ſuper terram, faciebat diem ſicut

(a) *Ita Nicolaius, & Supplementum. Al.* habitabilem. *mſ.* humilitatem. (b) *Forte* tres: *quinque enim ſunt*. (c) *Al.* quantumcumque.

ſicut facit ſol: & hoc manifeſte apparet falſum per id quod dicitur Gen. I. quod luna facta eſt, ut præeſſet nocti. Ergo homine peccante non ſunt corpora cæleſtia diminuta in lumine, & ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Præterea. Claritas corporum cæleſtium ordinatur ad uſum hominis, ſicut & aliæ creaturæ. Sed poſt reſurrectionem claritas ſolis non cedet in hominis uſum: dicitur enim Iſai. lx. 19. *Non erit tibi amplius ſol ad lucendum per diem, neque ſplendor lunæ illuminabit te*: & Apoc. xxi. 23. dicitur, quod civitas illa beatorum *non egebit ſole, neque luna, ut luceant in ea*. Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Præterea. Non eſſet ſapiens artifex qui maxima inſtrumenta faceret ad aliquod modicum artificium conſtituendum. Sed homo eſt quoddam minimum comparatione cæleſtium corporum, quæ ſua ingenti magnitudine quaſi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; immo etiam totius terræ, quæ habet ſe ad cælum ut punctum ad ſphæram, ſicut Aſtrologi dicunt. Ergo cum Deus ſit ſapientiſſimus, non videtur quod finis creationis cæli ſit homo; & ita non videtur quod eo peccante cælum deterioratum fuerit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra eſt quod dicitur Iſai. xxx. 26. *Erit lux lunæ ſicut lux ſolis, & lux ſolis ſeptempliciter*:

Præterea. Totus mundus innovabitur in melius, ut ſupra dictum eſt. Sed cælum eſt nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non poteſt eſſe, niſi maiori claritate reſplendeat. Ergo maioribitur, & creſcet claritas eius.

Præterea. Omnis creatura quæ ingemiſcit, & parturit, expectat revelationem gloriæ futuræ filiorum Dei, ut dicitur Rom. viii. Sed etiam corpora cæleſtia ſunt huiuſmodi, ut ibidem dicit Gloſſa. Ergo expectant gloriam ſanctorum. Sed non expectarent, niſi ex hoc eis aliquid accreſceret. Ergo claritas eis per hoc accreſcet, qua præcipue decorantur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifeſtis indiciis quaſi ſenſibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem præcipue in Dei cognitionem (a) ducit ſua ſpecie, & decore, quæ manifeſtant ſapientiam facientis, & gubernantis: unde dicitur Sap. xiii. 5. *A magnitudine ſpeciei cognoſcibiliter poterat Creator horum videri*. Pulchritudo autem cæleſtium corporum præcipue conſiſtit in luce: unde Eccli. xliii. 10. *Species cæli gloria ſtellarum, mundum illuminans in excelſis Dominus*: & ideo præcipue quantum ad claritatem corpora cæleſtia meliorabuntur. Quantitas autem, & modus meliorationis illi ſoli cognita eſt qui erit meliorationis auctor.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non cauſabit innovationis formam, ſed diſponet tantum ad eam purgando a fœditate peccati, & ab impuritate commixtionis, quæ in corporibus cæleſtibus non invenitur: & ideo quamvis corpora cæleſtia per ignem non ſint purganda, ſunt tamen divinitus innovanda.

Ad ſecundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, ſecundum quod in ſe conſideratur, cum ſit actus imperfecti; quamvis poſſit pertinere ad perfectionem corporis, inquantum eſt cauſa alicuius. Sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis etiam in ſubſtantia ſua conſiderati: & ideo poſtquam corpus cæleſte deſinet eſſe cauſa generationis, non remanebit motus, ſed remanebit claritas eius.

Ad tertium dicendum, quod ſuper illud Iſai. xxx. *Erit lux lunæ ſicut lux ſolis*, dicit Gloſſa (interlinealis.) „ Omnia propter hominem facta in eius lapſu peiorata ſunt, & ſol, & luna ſuo lumine minorata: " quæ quidem minoratio a quibuſdam intelligitur ſecundum realem luminis minorationem. Nec obſtat quod corpora cæleſtia ſecundum naturam ſint invariabilia: quia illa variatio facta eſt a divina virtute. Alii autem probabilius intelligunt, minorationem illam eſſe dicentes non ſecundum realem luminis defectum, ſed quo ad uſum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cæleſtium poſt peccatum conſecutus eſt, quantum ante fuiſſet (b) conſecutus; per quem etiam modum dicitur Geneſ. iii. 17. *Maledicta terra in opere tuo... ſpinas, & tribulos germinabit tibi*: quæ tamen etiam ante ſpinas, & tribulos germinabat, ſed non in hominis pœnam. Nec tamen ſequitur, ſi lux cæleſtium corporum per eſſentiam minorata non eſt homine peccante, quod realiter non ſit augenda in eius glorificatione: quia peccatum hominis non immutavit ſtatum univerſi, cum etiam homo prius, & poſt, animalem vitam habuerit,

(a) *Al.* ducitur. (b) *Al. deeſt* conſecutus.

Digitized by Google

erit, quæ motu, & generatione creaturæ corporalis indigeat. Sed glorificatio hominis ſtatum totius creaturæ corporalis immutabit, ut dictum eſt; & ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod minoratio illa; ut probabilius æſtimatur, non fuit ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum effectum: unde non ſequitur quod luna exiſtens ſuper terram diem feciſſet, ſed quod tantum commodum ex lumine lunæ homo habuiſſet, ſicut nunc habet ex lumine ſolis: & poſt reſurrectionem, quando lux lunæ augmentabitur ſecundum rei veritatem, non erit alicubi nox ſuper terram, ſed ſolum in centro terræ ubi erit infernus: quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum nunc lucet ſol; ſol autem in ſeptuplum quam modo luceat; corpora autem beatorum ſepties magis ſole: quamvis hoc non ſit aliqua auctoritate, vel ratione probatum.

Ad quintum dicendum, quod aliquid poteſt cedere in uſum hominis dupliciter. Uno modo præter neceſſitatem; & ſic nulla creatura cedet in uſum hominis, quia ex Deo plenam ſufficientiam habebit; & hoc ſignificatur in auctoritate Apoſtoli inducta, quæ dicit, quod civitas non eget ſole, vel luna. Alius uſus eſt ad maiorem perfectionem: & ſic homo aliis creaturis utetur, non tamen quaſi neceſſariis ad perveniendum in finem, ſicut nunc eis utitur.

Ad ſextum dicendum, quod ratio illa eſt Rabbi Moyſi, qui omnino nititur improbare mundum propter hominem eſſe factum: unde hoc quod in veteri teſtamento de innovatione mundi legitur, ſicut patet in auctoritatibus Iſaiæ inductis, dicit metaphorice eſſe dictum; ut ſicut alicui dicitur obtenebrari ſol, quando in magnam triſtitiam incidit, ut neſciat quid faciat (qui etiam modus loquendi conſuetus eſt in Scriptura) ita etiam e contrario dicitur ei ſol magis lucere, & totus mundus innovari, quando ex ſtatu triſtitiæ in maximam exultationem convertitur. Sed hoc diſſonat ab auctoritatibus, & expoſitionibus ſanctorum. Unde rationi illi inductæ hoc modo reſpondendum eſt, quod quamvis corpora cæleſtia maxime excedant corpus hominis, tamen plus multo excedit anima rationalis cæleſtia corpora quam ipſa excedunt corpus humanum: unde non eſt inconveniens, ſi corpora cæleſtia propter hominem eſſe facta dicantur; non tamen ſicut principalem finem, quia principalis finis omnium Deus eſt.

ARTICULUS IV.

Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicuius claritatis.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod elementa non innovabuntur per receptionem alicuius claritatis. Sicut enim lux eſt claritas corporis cæleſtis propria, ita calidum, & frigidum, & humidum, & ſiccum ſunt propriæ qualitates elementorum. Ergo ſicut cælum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum, & paſſivarum.

2. Præterea. Rarum, & denſum ſunt propriæ qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent, ut dictum eſt. Sed raritas, & denſitas elementorum reſiſtere videntur claritati, cum corpus clarum oporteat (*a*) alio modo condenſatum eſſe: unde claritas aeris non videtur quod poſſit claritatem pati; & ſimiliter etiam nec denſitas terræ, quæ pervietatem tollit. Ergo non poteſt eſſe quod innoventur per alicuius claritatis additionem.

3. Præterea. Conſtat quod damnati erunt in terra. Sed ipſi erunt in tenebris non ſolum interioribus, ſed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, & eadem ratione nec alia elementa.

4. Præterea. Multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit maior claritas elementorum quam nunc ſit, erit etiam per conſequens maior caliditas; & ſic videtur quod transmutentur a naturalibus ſuis qualitatibus, quæ ſunt eis ſecundum certam menſuram; quod eſt abſurdum.

5. Præterea. Bonum univerſi, quod conſiſtit in ordine, & harmonia, dignius eſt quam bonum alicuius naturæ ſingularis. Sed ſi creatura efficiatur melior, tollitur bonum univerſi: quia non remanebit eadem harmonia. Ergo ſi corpora elementaria, quæ ſecundum gradum ſuæ naturæ quem tenent in univerſo, claritatis debent eſſe expertia, claritatem recipiant, ex hoc magis deperiet perfectioni univerſi quam accreſcet.

Sed contra eſt quod dicitur Apocalyp. 1. 21. *Vidi cælum novum, & terram novam*. Sed cælum innovabitur per maiorem claritatem. Ergo & terra, & ſimiliter alia elementa.

(*a*) *Nicolai* aliquo.

Præterea. Corpora inferiora fuerunt in uſum hominis, ſicut & ſuperiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter miniſterium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Gloſſa ad Rom. VIII. Ergo etiam elementa clarificabuntur, ſicut & alia corpora cæleſtia.

Præterea. Corpus hominis eſt ex elementis compoſitum. Ergo partes elementorum quæ ſunt in corpore hominis, glorificato homine, glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eamdem convenit eſſe diſpoſitionem totius, & partis. Ergo & ipſa elementa convenit claritate dotari.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut eſt ordo cæleſtium ſpirituum ad ſpiritus terrenos, ſcilicet humanos, ita etiam eſt ordo cæleſtium corporum ad corpora terreſtria. Cum autem creatura corporalis ſit facta propter ſpiritualem, & per eam regatur, oportet ſimiliter diſponi corporalia ſicut ſpiritualia diſponuntur. In illa autem ultima rerum conſummatione ſpiritus inferiores accipient proprietates ſuperiorum ſpirituum, quia homines erunt ſicut Angeli in cælis, ſicut dicitur Matth. XXII. & hoc erit, inquantum ad maximam perfectionem deveniet id ſecundum quod humanus ſpiritus cum Angelico convenit. Unde & ſimiliter cum corpora inferiora cum cæleſtibus non communicent niſi in natura lucis, & diaphani, ut dicitur in II. de Anima (text. lxVIII.) oportet corpora inferiora maxime perfici ſecundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam veſtientur; non tamen æqualiter, ſed ſecundum modum ſuum. Terra enim, ut dicitur, erit in ſuperficie exteriori pervia ſicut vitrum, aqua ſicut cryſtallus, aer ut cælum, ignis ut luminaria cæli.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam ſenſu in corporibus quodammodo per manifeſta indicia Divinitatem videat. Inter ſenſus autem noſtros ſpiritualior eſt viſus, & ſubtilior: & ideo quantum ad qualitates viſivas, quarum principium eſt lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui eſt maxime materialis: & earum exceſſus contrarietatis magis eſt contriſtativus. Exceſſus autem lucis erit delectabilis, cum contrarietatem non habeat niſi propter organi debilitatem, quæ tunc non erit.

Ad ſecundum dicendum, quod aer non erit clarius ſicut radios projiciens, ſed ſicut diaphanum illuminatum; terra vero quamvis ex natura ſua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in ſui ſuperficie claritatis gloria veſtietur ſine præiudicio denſitatis ipſius.

Ad tertium dicendum, quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem, ſed loco huius gloriæ habebit pars illa terræ ſpiritus rationales hominum, & dæmonum; qui quamvis ratione culpæ ſint infimi, tamen ex dignitate naturæ ſunt quolibet qualitate corporali ſuperiores. Vel dicendum, quod etiamſi ſit tota terra glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt: quia etiam ignis inferni (a) qui aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit, ut diſt. ult. dicetur.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erit in iſtis corporalibus, ſicut eſt in corporibus cæleſtibus, in quibus caliditatem non cauſat: quia corpora iſta tunc erunt inalterabilia, ſicut modo cæleſtia.

Ad quintum dicendum, quod non tolletur propter meliorationem elementorum ordo univerſi: quia etiam omnes aliæ partes meliorabuntur; & ſic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V.

Utrum plantæ, & animalia remaneant in illa innovatione.

IV. contr. Gent. cap. ult. poſt med.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod (b) plantæ, & animalia remaneant in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid ſubtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus, & plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur (c) in illa innovatione.

2. Præterea. Sicut elementa homini ſervierunt, ita etiam animalia, & plantæ, & corpora mineralia. Sed elementa propter prædictum miniſterium glorificabuntur. Ergo & animalia, & plantæ, & mineralia corpora glorificabuntur.

3. Præterea. Univerſum remanebit imperfectum, ſi aliquod quod eſt de eius perfectione auferatur. Sed ſpecies animalium, & plan-

(a) *Nicolai*: qui ad aliquid: *for se* qui quantum ad aliquid. (b) *Al.* plantæ, & alia animalia. *Sic & in titulo.* (c) *Al. deeſt* in.

Plantarum, & corporum mineralium ſunt de perſectione univerſi. Cum igitur non debeat dici, quod mundus in ſua innovatione imperſectus remaneat, videtur quod oportet dicere, plantas, & animalia remanere.

4. Præterea. Animalia, & plantæ habent nobiliorem formam quam ipſa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius mutabitur. Ergo magis debent remanere animalia, & plantæ quam elementa, cum ſint nobiliora.

5. Præterea. Inconveniens eſt dicere, quod naturalis appetitus fruſtretur. Sed ſecundum naturalem appetitum animalia, & plantæ appetunt eſſe perpetuum, etſi non ſecundum individuum, ſaltem ſecundum ſpeciem: & ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in II. de generat. (text. lix.) dicitur. Ergo inconveniens eſt dicere, quod iſtæ ſpecies aliquando deficiant.

Sed contra. Si plantæ, & animalia remanebunt, aut omnia, aut quædam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta quæ prius fuerunt mortua reſurgere, ſicut & homines reſurgent: quod dici non poteſt, quia cum forma eorum in nihilum cedat, non poteſt eadem numero reſumi. Si autem non omnia, ſed quædam, cum non ſit maior ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat, videtur quod nullum eorum in perpetuum manebit. Sed quidquid remanebit poſt mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione, & corruptione ceſſante. Ergo plantæ, & animalia penitus poſt mundi innovationem non erunt.

Præterea. Secundum Philoſophum in II. de generat. (text. lv. lvi. & lviii.) in animalibus, & plantis, & huiuſmodi corporibus ſpeciei perpetuitas non conſervatur, niſi ſecundum continuationem motus cæleſtis. Sed tunc motus cæleſtis deficiet. Ergo non poterit perpetuitas in iſtis ſpeciebus conſervari.

Præterea. Ceſſante fine, ceſſare debet id quod eſt ad finem. Sed animalia, & plantæ factæ ſunt ad animalem vitam hominis ſuſtentandam: unde dicitur Gen. ix. 3. *Sicut olera virentia dedi vobis* (a) *omnem carnem*. Sed poſt illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantæ, nec animalia remanere debent.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conſormetur. Homo autem innovatus de ſtatu corruptionis (*b*) in incorruptionem tranſiet, ad ſtatum perpetuæ quietis, ut dicitur I. Corinth. xv. 53. *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*: & ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abiecta omni corruptione, & tranſmutatione, perpetuo remaneat in quiete: unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit niſi quod habet ordinem ad incorruptionem. Huiuſmodi autem ſunt corpora cæleſtia, elementa, & homines. Corpora enim cæleſtia ſecundum ſui naturam incorruptibilia ſunt & ſecundum totum, & ſecundum partem; elementa vero ſunt quidem corruptibilia ſecundum partes, & incorruptibilia ſecundum totum; homines vero corrumpuntur & ſecundum totum, & ſecundum partes; ſed hoc ex parte materiæ, non ex parte formæ, ſcilicet animæ rationalis, quæ poſt corruptionem hominis remanet incorrupta; animalia vero bruta, & plantæ, & mineralia, & omnia corpora mixta corrumpuntur & ſecundum totum, & ſecundum partem, & ex parte materiæ quæ formam amittit, & ex parte formæ quæ actu non manet; & ſic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, ſed ſola ea quæ dicta ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod huiuſmodi corpora dicuntur eſſe ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activæ, & paſſivæ generales quæ ſunt in elementis, ad ſpeciales actiones contrahuntur: & ideo ſunt ad ornatum elementorum in ſtatu actionis, & paſſionis. Sed hic ſtatus in elementis non remanebit: unde nec animalia, nec plantas remanere oportet.

Ad ſecundum dicendum, quod nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora in miniſtrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant; ſed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerati, quia homo meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem, & animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum eſt: unde ex hoc homo non meruit ut illa innoventur: quia nullus poteſt alteri mereri niſi id cuius eſt capax, nec etiam ſibi ipſi. Unde etiam dato quod animalia bruta mererentur in miniſterio hominis, non tamen eſſent innovanda.

Ad tertium dicendum, quod ſicut perfectio hominis multipliciter aſſignatur: eſt enim perfectio naturæ conditæ, & naturæ glo-

(a) Vulgata, *omnia*. (b) *Al.* in incorruptionem tranſiet, & ſtatum &c.

glorificatæ : ita etiam perfectio univerſi eſt duplex : una ſecundum ſtatum huius mutabilitatis, altera ſecundum ſtatum futuræ novitatis. Plantæ autem, & animalia ſunt de perfectione eius ſecundum ſtatum iſtum, non autem ſecundum ſtatum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis animalia, & plantæ quantum ad quædam alia, ſint nobiliora quam ipſa elementa; tamen quantum ad ordinem incorruptionis, elementa ſunt nobiliora, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui ineſt animalibus, & plantis, eſt accipiendus ſecundum ordinem ad motum cæli, ut ſcilicet tantum in eſſe permaneat, quantum motus cæli durabit: non enim poteſt appetitus eſſe in effectu ut permaneat ultra cauſam ſuam. Et ideo ſi ceſſante motu primi mobilis, plantæ, & animalia non maneant ſecundum ſpeciem, non ſequitur appetitum naturalem fruſtrari.

EXPOSITIO TEXTUS.

C*Um tamen virtute Divinitatis ſit ſuſcitaturus, non humanitatis*. Sed contra eſt quod dicitur in Gloſſa I. Corinth. xv. quod reſurrectio Chriſti fuit cauſa noſtræ reſurrectionis. Sed Chriſtus ſecundum humanitatem reſurrexit. Ergo virtute humanitatis corpora reſuſcitabit.

Et dicendum, quod, ſicut Damaſcenus in III. Lib. (cap. xv.) dicit, humanitas Chriſti eſt quaſi Divinitatis organum, ſicut corpus animæ: unde effectus aliquis poteſt attribui humanitati Chriſti dupliciter. Uno modo ſecundum ſe, ſicut attribuitur ei tangere leproſum, & huiuſmodi; alio modo inquantum eſt inſtrumentum Divinitatis, ſicut attribuitur ei tactu ſuo leproſum mundare. Hoc autem modo attribuitur humanitati Chriſti ſua reſurrectione noſtram cauſare, ſicut tactu ſuo leproſum mundare. Et quia inſtrumentum non agit niſi in virtute principalis agentis, inde eſt quod dicitur Chriſtus reſuſcitaturus corpora non virtute humanitatis, ſed Divinitatis; quamvis ſua reſurrectio ſit noſtræ reſurrectionis cauſa per modum quo tactus leproſi eſt cauſa mundationis.

Per Verbum (*a*) *Filium Dei ſit animarum reſurrectio, per Verbum factum in carne* (*b*) *filium hominis ſit corporum reſurrectio*. Sed contra. Quia ſicut reſurrectio Chriſti dicitur eſſe cauſa reſurrectionis noſtræ corporalis, ita & ſpiritualis, ut patet per illud Rom. iv. 25. „ Reſurrexit propter iuſtificationem „ noſtram. “

Et dicendum, quod utrumque ſit principaliter virtute divina, & quaſi inſtrumentaliter per operationem humanitatis Chriſti; ſed tamen ſpiritualis reſurrectio appropriatur Divinitati, corporalis vero humanitati per appropriationem quamdam; ut ſervetur ſimilitudo inter effectum & cauſam.

Filius cum Patre, & Spiritu ſancto eadem vita eſt, quæ pertinet ad animam, non ad corpus. Sed contra. Quia omnis vita tam ſpiritualis quam corporalis oritur a vita divina, & imitatur eam, ut patet per Dionyſium vi. cap. de divin. Nomin.

Et dicendum, quod dicitur non pertinere ad corpus, quia corpus non poteſt eius eſſe particeps (*c*) per cognitionem, & amorem.

Angeli deferent ante ſignum crucis. Sed contra eſt quod ſignum illud crucis non habet aliquem ordinem ad incorruptionem; & ita non remanebit poſt illam innovationem.

Et dicendum, quod ſignum crucis non accipitur hic pro ipſo ligno crucis dominicæ, ſed pro aliqua repræſentatione ipſius.

Columnæ cæli pavent (*d*) *adventum eius*. Columnæ cæli hic dicuntur Angeli qui cælos movent, quia in eorum virtute ſuſtentatur tota efficacia cæleſtis actionis, cum omnia corpora regantur per ſpiritum vitæ rationalem, ut Auguſtinus dicit III. de Trinit. (cap. iv.)

Quantum luxit ſol in prima conditione ſeptem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit poſt iudicium. Intelligenda eſt hæc comparatio ſecundum (*e*) commodum quod homo percipit ex lumine cæleſtium corporum, quod fuit maius ante peccatum quam poſt; quamvis poſt reſurrectionem realiter magis luceant, ut dictum eſt.

Significat, ſolem, & lunam his qui erunt in æterna beatitudine, nullum lucis uſum præſtare. Hoc intelligendum eſt de uſu neceſſitatis, ut prius dictum eſt.

Ne impii in tormentis ſub terra poſiti fruantur luce eorum. Secundum hoc videtur Iſidorus ſenſiſſe, quod infernus ſit in alia ſuperficie terræ; cum tamen ab aliis dicatur, quod ſit in profundo terræ. Quidam vero dicunt, Iſidorum etiam hoc ſenſiſſe, quod inſer-

(a) Al. *Filii*. (b) Al. *per filium*. (c) *Al.* ad cognitionem. (d) Vulgata *ad nutum* ut ſupra. (e) *Al.* modum commodum.

ſernus ſit in profundo terræ; ſed quod ex alia ſuperficie terræ ſit aliquis magnus terræ hiatus, unde lumen ſolis ad alios qui ſunt in inferno pervenire poſſet, ſi ſol terram circuiret: quod utrum verum ſit, omnino certum non eſt.

DISTINCTIO XLIX.

De differentia manſionum in cælo, & in inferno.

POſt reſurrectionem vero facto univerſo, impletoque iudicio, ſuos fines habebunt civitates duæ, una Chriſti, alia diaboli, una bonorum, & altera malorum; utraque tamen Angelorum, & hominum. Iſtis voluntas, illis facultas non poterit eſſe peccandi, vel ulla conditio moriendi; iſtis in æterna vita feliciter viventibus, illis infeliciter in æterna morte ſine moriendi poteſtate durantibus: quoniam utrique ſine fine, ſed in beatitudine iſti, alius alio præſtabilius, in miſeria vero illi, alius alio tolerabilius permanebunt. Ex his apparet quod ſicut boni differenter glorificabuntur, alii magis, alii minus; ita & mali differenter in inferno punientur. Sicut enim in domo Patris, ideſt in regno cælorum, manſiones multæ ſunt, ideſt præmiorum differentiæ; ita & in gehenna diverſæ ſunt manſiones, id eſt ſuppliciorum differentiæ: omnes tamen æternam pœnam patientur, ſicut omnes electi eumdem habebunt denarium, quem paterfamilias dedit omnibus qui operati ſunt in vinea. Nomine denarii aliquid omnibus electis commune intelligitur, ſcilicet vita æterna, Deus ipſe, quo omnes fruentur, ſed impariter: nam ſicut erit differens clarificatio corporum, ita differens gloria erit animarum. Stella enim a ſtella, ideſt electus ab electo, differt in claritate mentis, & corporis. Alii enim aliis vicinius, clariuſque Dei ſpeciem contemplabuntur, & ipſa contemplandi differentia diverſitas manſionum vocatur. Domus ergo eſt una, ideſt denarius eſt unus, ſed diverſitas eſt ibi manſionum, ideſt different claritatis: quia unum eſt, & ſummum bonum beatitudo, & vita omnium, ideſt Deus ipſe. Hoc bono omnes electi perfruentur, ſed alii aliis plenius. Perfruentur vero videndo per ſpeciem, non per ſpeculum in ænigmate. Habere ergo vitam, eſt videre vitam, ideſt cognoſcere Deum in ſpecie. Unde Veritas ait in Evangelio (Ioan. XVII. 3.) „ Hæc eſt „ vita æterna ut cognoſcant te, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum, eſſe unum, & „ ſolum verum Deum; " hoc eſt, habere vitam, ideſt cognoſcere te, non eſt ipſa cognitio quæ tu es, ſed per cognitionem habere bonum quod tu es, ideſt vita.

Si omnes homines volunt eſſe beati.

SOlet etiam quæri de beatitudine, utrum eam omnes velint, & ſciant quæ ſit vera beatitudo. De hoc Auguſtinus in XIII. Libro de Trinit. (cap. IV.) ita diſſerit. „ Mirum eſt, cum capeſcendæ, retinendæque beatitudinis voluntas una ſit „ omnium, unde tanta exiſtat de ipſa beatitudine rurſus diverſitas voluntatum; non „ quod eam aliquis nolit, ſed quod non omnes eam norint. Si enim eam omnes no„ ſcerent, non ab aliis putaretur eſſe in virtute animi, ab aliis in voluptate corpo„ ris, ab aliis atque aliis alibi atque alibi. Quomodo ergo omnes amant quod non „ omnes ſciunt? Quis poteſt amare quod neſcit? ſicut ſupra diſputavi. Cur beati„ tudo amatur ab omnibus, nec tamen ſcitur ab omnibus? An forte ſciunt omnes „ quæ ipſa ſit, ſed non omnes ſciunt ubi ſit, & inde contentio eſt? An forte fal„ ſum eſt quod pro vero poſuimus, beate vivere omnes homines velle? Si enim „ beate vivere eſt, verbi gratia, ſecundum animi virtutem vivere; quomodo bea„ te vivere vult qui hoc non vult? Nonne verius dicimus: Homo ille non vult

„ bea-

„ beate vivere, quia non vult ſecundum virtutem vivere, quod ſolum eſt beate vi„ vere ? Non ergo omnes beate vivere volunt, immo pauci hoc volunt; ſi non eſt „ beate vivere, niſi ſecundum virtutem animi vivere, quod multi nolunt. Ita ne „ falſum erit, unde nec Cicero dubitavit ? ait enim: Beati certe omnes eſſe volu„ mus. Abſit ut hoc falſum eſſe dicamus. Quid ergo? An dicendum eſt etiam, ſi „ nihil aliud ſit beate vivere quam ſecundum virtutem animi vivere, tamen & „ qui hoc non vult, beate vivere vult ? Nimis quidem hoc videtur abſurdum. Ta„ le enim eſt ac ſi dicamus: Qui non vult vivere beate, beate vult vivere. Iſtam „ repugnantiam quis audiat, quis ferat ? Et tamen ad hanc contrudit neceſſitas, ſi „ & omnes beate vivere velle verum eſt,& non omnes volunt ſic vivere quomodo „ ſolum vivitur beate. An illud ab his anguſtiis poterit nos eruere, ſi dicamus, ni„ hil eſſe beate vivere, niſi vivere ſecundum delectationem ſuam; & ideo falſum „ non eſſe quod omnes beate vivere velint, quia omnes ita volunt ut quemque de„ lectat ? Sed id quidem falſum eſt. Velle enim quod non deceat, eſt eſſe miſerri„ mum. Nec tam miſerum eſt te adipiſci quod velis, quam adipiſci velle quod non „ oporteat. Quis ita cæcus ſit ut dicat aliquem ideo beatum, quia vivit ut vult, „ cum profecto, etſi miſer eſſet, minus tamen eſſet, (1) ſi nihil eorum quæ „ perperam voluiſſet, habere potuiſſet ? Mala enim voluntate vel ſola miſer quiſ„ que efficitur; ſed miſerior cum deſiderium malæ voluntatis impletur. Quapropter „ quoniam verum eſt quod omnes homines eſſe beati velint, idque ardentiſſimo amore „ appetant, & propter hoc cetera quæcumque appetunt; nec quiſquam poteſt ama„ re quod omnino quid, vel quale ſit, neſcit; nec poteſt neſcire quid ſit quod ſe „ velle ſcit: ſequitur ut omnes beatam vitam ſciant. Omnes autem beati habent „ quod volunt, quamvis non omnes qui habent quod volunt, continuo ſint beati. „ Continuo autem miſeri ſunt qui vel non habent quod volunt, vel id habent quod „ non recte volunt. Beatus ergo non eſt, niſi qui & habet omnia quæ vult, & „ nihil vult male. Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult. „ Cum ergo ex his duobus conſtet beata vita, licet in malis ſit aliquis bonus, non „ tamen niſi finitis omnibus malis eſt beatus. Cum ergo ex hac vita, qui in his „ miſeriis fidelis, & bonus eſt, venerit ad beatam vitam, tunc erit vere quod nunc „ nullo modo eſſe poteſt, ut ſic homo vivat quomodo vult. Non enim ibi volet „ male vivere, aut volet aliquid quod deerit, aut deerit aliquid quod voluerit. Quid„ quid amabitur aderit, nec deſiderabitur quod non aderit: & omne quod ibi erit, „ bonum erit, & ſummus Deus ſummum bonum erit; & quod eſt omnino beatiſ„ ſimum, ita ſemper fore certum erit. Beatos autem eſſe ſe velle omnium homi„ num eſt: beatos eſſe ſe velle omnes in corde ſuo vident; nec tamen omnium „ eſt fides qua ad beatitudinem pervenitur. "

Si quid de Deo cognoſcit aliquis quod ibi non intelligant omnes.

SOlet etiam quæri, utrum aliquid de Deo cognoſcat aliquis magis meritus, ut Petrus, quod non cognoſcat aliquis minus meritus, ut Linus. Pluribus videtur quod omnia de Deo ad beatitudinem ſpectantia omnes communiter electi cognoſcant, ſed differenter. Nihil enim in Deo noſcibile maius digniuſque videtur quam eum intelligere trinum & unum. Hoc (2) autem omnes tunc per ſpeciem cognoſcent. Unde ſequitur ut non ſit aliquid ad beatitudinem pertinens incognitum alicui beatorum. Omnes ergo cuncta illa videbunt quorum cognitio ſervit beatitudini; ſed in modo videndi different: alius enim alio magis, alius alio minus fulgebit.

(1) *Al.* & ſi. (2) *Al.* enim.

De paritate gaudii.

SOlet etiam quæri, an in gaudio diſpares ſint, ſicut in claritate cognitionis differunt. De hoc Auguſtinus ait (Lib. XXII. de Civ. Dei cap. XXX. & Lib. de virg. cap. XXVI. & tract. LXVII. in Ioan.) „ Multæ manſiones in una domo e„ runt, ſcilicet variæ præmiorum dignitates; ſed ubi Deus erit omnia in omnibus, „ erit etiam in diſpari claritate per gaudium, ut quod habebunt ſinguli, commu„ ne ſit omnibus: quia etiam gloria capitis omnium erit per vinculum caritatis. " Ex his datur intelligi quod par gaudium omnes habebunt, etſi diſparem cognitionis claritatem: quia per claritatem, quæ in ſingulis erit perfecta, tantum quiſque gaudebit de bono alterius, quantum gauderet, ſi in ſeipſo haberet. Sed ſi par erit cunctorum gaudium, videtur quod par ſit omnium beatitudo; quod conſtat omnino non eſſe. Ad quod dici poteſt, quod beatitudo par eſſet, ſi ita eſſet par gaudium, ut etiam par eſſet cognitio; ſed quia hoc non erit, non faciet paritas gaudii paritatem beatitudinis. Poteſt etiam ſic accipi par gaudium, ut non referatur paritas ad intenſionem affectionis gaudentium, ſed ad univerſitatem rerum de quibus gaudebitur: quia de omni re unde gaudebit unus, gaudebunt omnes.

Si maior ſit beatitudo ſanctorum poſt iudicium.

POſt hoc quæri ſolet, ſi beatitudo ſanctorum maior ſit futura poſt iudicium quam interim. Sine omni ſcrupulo credendum eſt eos habituros maiorem gloriam poſt iudicium quam ante: quia & maius erit gaudium eorum, ut ſupra teſtatus eſt Auguſtinus, & amplior erit eorum cognitio. Unde Hieronymus (implicite in cap. VI. Oſeæ.) „ Peracto iudicio, ampliorem gloriam ſuæ claritatis Deus demon„ ſtrabit electis.... * Si quem movet, quod opus ſit ſpiritibus defunctorum corpora „ ſua in reſurrectione recipere, ſi eis poteſt ſine corporibus ſumma beatitudo præberi; „ difficilis quæſtio eſt, nec poteſt a nobis perfecte diffiniri; ſed tamen dubium non „ eſt & raptam a carnis ſenſibus hominis mentem, & poſt mortem ipſa carne depo„ ſita non ſic videre poſſe incommutabilem ſubſtantiam, ideſt Deum, ſicut ſancti An„ geli vident, ſive alia latentiori cauſa, ſive ideo quia ineſt ei naturalis quidam ap„ petitus corpus adminiſtrandi, quo retardatur quodammodo ne tota intentione per„ gat in illud ſummum cælum, donec ille appetitus conquieſcat. Porro ſi tale ſit „ corpus cuius ſit difficilis, & gravis adminiſtratio, ſicut hæc caro quæ corrum„ pitur, multo magis avertitur mens ab illa viſione ſummi cæli. Proinde cum „ hoc corpus iam non animale, ſed ſpirituale receperit æquata Angelis, habebit „ perfectum naturæ ſuæ modum, obediens, & imperans, vivificata, & vivificans „ tam ineffabili facultate, ut ſit ei gloriæ quod fuit ſarcinæ. "

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de his quæ pertinent ad iudicium generale, in parte hac incipit determinare de præmiis, & pœnis quæ iudicium generale ſequuntur: & dividitur in partes duas. In prima determinat de præmiis bonorum; in ſecunda de pœnis malorum, l. diſt. ibi, *Hic oritur quæſtio &c.* Prima autem pars dividitur in partes tres. In prima enim deſcribit qualis erit beatitudo ſanctorum, quæ eis in præmium poſt generale iudicium dabitur. In ſecunda oſtendit quomodo ad eam conſequendam omnis humanus appetitus tendat, ibi, *Solet etiam quæri de beatitudine, utrum omnes eam velint*. In tertia qualiter eam habentes, diverſimode ipſam participant, ibi, *Solet etiam quæri, utrum aliquid de Deo cognoſcat aliquis magis meritus, ut Petrus, quod non cognoſcat aliquis minus meritus, ut Linus*. Circa hoc tria facit. Primo oſtendit diverſitatem quæ in beatitudine ſanctorum accidit ex parte cognitionis. Secundo ex parte gaudii, vel delectationis, ibi, *Solet etiam quæri, an in gaudio diſpares ſint*. Tertio in-

EX EDIT. P. NICOLAI. * Quæ ſubiunguntur, ſunt Auguſtini Lib. XII. ſuper Gen. ad litt. cap. XXXV. verbis paululum immutatis, vel mutilatis, ut videre eſt ibi.

quirit de augmento beatitudinis, quod accidet ex reſumptione corporis, ibi, *Poſt hoc quæri ſolet, ſi beatitudo ſanctorum maior ſit futura poſt iudicium quam interim.*

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quinque. Primo de beatitudine. Secundo de viſione Dei, in qua principaliter beatitudo conſiſtit. Tertio de delectatione, quæ formaliter beatitudinem complet. Quarto de dotibus, quæ in beatitudine continentur. Quinto de aureolis, quibus beatitudo perficitur, & decoratur.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo. In quo ſit quærenda beatitudo.
Secundo. Quid ſit.
Tertio. Utrum omnes eam appetant.
Quarto. Utrum ab omnibus æqualiter participetur.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo in bonis corporis conſiſtat.

1. 2. *quæſt.* 2. *art.* 5. *III. cont. Gen. cap.* XXXII. & XXXVII. *in prin.*

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod beatitudo in bonis corporis conſiſtat. Quia quod a pluribus dicitur, impoſſibile eſt falſum eſſe totaliter, ut Commentator dicit in Libr. de Anima, & Philoſophus dicit in VII. Ethicor. (cap. XIII. vel XIV.) quod *opinio non perditur, quam populi multi famant*. Sed maior hominum multitudo inclinatur ad quærendum corporales delectationes, & corporalia bona quaſi finem. Ergo finis humanæ vitæ in corporalibus bonis conſiſtit. Finem autem humanæ vitæ dicimus beatitudinem. Ergo beatitudo in bonis corporis quærenda eſt.

2. Præterea. Quanto aliquis finis eſt magis ultimus in conſecutione, tanto prior eſt in intentione, & appetitu. Sed homo prius appetit corporale bonum quam ſpirituale, cum ex amore corporalium rerum in amorem inviſibilium manuducamur, ut Gregorius dicit (homil. XI. in Evang.) Ergo bonum corporale eſt ultimus finis noſter. Talis autem finis eſt beatitudo. Ergo in bonis corporalibus beatitudo eſt quærenda.

3. Præterea. Quanto aliquod bonum eſt communius, tanto divinius, ut patet in I. Ethic. (cap. I.) Sed bonum corporale communius eſt quam ſpirituale: quia corporale ad plantas, & animalia bruta ſe extendit, non autem ſpirituale. Ergo corporale bonum ſpirituali præeminet; & ita in corporalibus bonis magis eſt beatitudo quærenda.

4. Præterea. Beatitudo ab omnibus ponitur finis virtutis. Sed virtus habet finem ſuum non ſolum in bonis ſpiritualibus, ſed etiam in corporalibus: per virtutem enim temperantiæ, & alias virtutes homo conſervatur a nocivis etiam ſecundum corpus. Ergo beatitudo non ſolum in ſpiritualibus, ſed etiam in corporalibus bonis eſt quærenda.

5. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Phyſic. (text. LVIII.) felicitas, & fortuna circa idem eſſe videntur. Sed bona fortunæ ſunt corporalia. Ergo bona in quibus conſiſtit beatitudo, & felicitas, ſunt corporalia.

6. Præterea. Homo ex anima, & corpore conſtituitur. Ergo bonum hominis debet eſſe commune animæ, & corpori. Sed bonum ſpirituale non poteſt eſſe commune corpori; bonum autem corporale poteſt eſſe commune animæ, inquantum anima de corporalibus delectatur. Ergo beatitudo, quæ eſt bonum hominis, magis conſiſtit in corporalibus quam in ſpiritualibus bonis.

Sed contra. Illud quod convenit homini ſecundum corpus, poteſt eſſe commune ſibi, & aliis animalibus. Sed beatitudo aliis animalibus non poteſt competere. Ergo beatitudo non eſt quærenda in bonis corporis.

Præterea. Beatitudo eſt ſummum bonum hominis. Ergo in præcipuis hominis bonis eſt quærenda. Sed bona animæ ſunt nobiliora (a) bonis corporis, ſicut & anima corpore nobilior. Ergo beatitudo eſt quærenda in bonis animæ.

Præterea. Illud quod eſt ultima menſura, non eſt aliquo modo menſuratum. Ergo illud quod non poteſt eſſe bonum, niſi prout eſt menſuratum, non poteſt eſſe menſura ultima in rebus humanis; & ita nec ultimus finis, qui eſt beatitudo; cum finis ſit menſura imponens modum his quæ ſunt ad finem. Sed bona corporalia non ſunt laudabilia, nec bona, niſi inquantum ſunt menſurata menſura virtutis, ut patet per Philoſophum in II. Ethic. (cap. II. & V.) Ergo in bonis corporalibus non poteſt eſſe beatitudo.

QUAE-

(a) *Al. deeſt* bonis.

Digitized by Google

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod beatitudo magis conſiſtat in his quæ ſunt voluntatis, quam in his quæ ſunt intellectus. Quia beatitudo eſt ſummum bonum. Sed bonum eſt obiectum voluntatis inquantum huiuſmodi, non autem intellectus. Ergo beatitudo magis conſiſtit in actu voluntatis quam intellectus.

2. Præterea. Delectatio ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (cap. 11.) ad beatitudinem requiritur: unde & in græco nomen beatitudinis a gaudio accipitur. Sed delectatio eſt in voluntate, ſive in affectu. Ergo & beatitudo.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. VIII. vel X) in actu nobiliſſimæ virtutis conſiſtit felicitas, ſive beatitudo. Sed caritas eſt excellentiſſima omnium virtutum, ut patet per Apoſtolum I. Corinth. XIII. Ergo cum caritas ſit in voluntate, ibi quærenda eſt beatitudo.

4. Præterea. Sicut anima imperat corpori, ita voluntas imperat intellectui, & per conſequens eſt eo ſuperior. Sed beatitudo magis ponitur in bonis animæ quam corporis, quia anima eſt ſuperior corpore. Ergo eadem ratione magis debet poni in voluntate quam in intellectu.

5. Præterea. Beatitudo hominis conſiſtit in perfecta coniunctione ad Deum. Sed perfectius homo coniungitur Deo per voluntatem quam per intellectum: unde dicit Hugo de Sancto Victore VII. cap. cæl. Hier. ſuper illud, *Mobile, & acutum &c.* „ Dilectio ſupereminet ſcientiæ, & maior eſt „ intelligentia. Plus enim Deus diligitur „ quam intelligatur: intrat dilectio ubi ſcien- „ tia foris eſt. “ Ergo beatitudo conſiſtit magis in dilectione quam in cognitione, & in voluntate quam in intellectu.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. XVII. 3. *Hæc eſt vita æterna ut cognoſcant te verum Deum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*. Sed vita æterna eſt ipſa beatitudo. Ergo beatitudo in cognitione conſiſtit.

Præterea. I. Corinth. XV. ſuper illud, *Cum tradiderit regnum Deo, & Patri*, dicit Gloſſa (ex Auguſtino.) „ Ideſt, cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei „ Patris, ubi eſt finis omnium, requies ſem- „ piterna, & gaudium. “ Sed hoc eſt beatitudo. Ergo in contemplatione intellectus beatitudo conſiſtit.

Præterea. Philoſophus in X. Ethic. (ubi ſup.) oſtendit quod in contemplatione virtutis actu ultima hominis beatitudo conſiſtit. Sed hoc pertinet ad intellectum. Ergo beatitudo maxime conſiſtit in intellectu.

Præterea. Secundum Philoſophum in I. Ethic. (cap. V. vel IX.) bonum in quo per ſe eſt ſufficientia, eſt felicitas, vel beatitudo. Sed hoc eſt in cognitione, ut patet Ioan. XIV. 8. *Domine oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis*. Ergo idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod beatitudo magis conſiſtat in actu intellectus practici quam ſpeculativi. Quanto enim aliquod bonum eſt communius, tanto eſt divinius, ut patet in I. Ethic. (cap. 1. vel 11.) Sed bonum intellectus ſpeculativi eſt ſingulariter eius qui ſpeculatur; bonum autem intellectus practici poteſt eſſe commune multorum. Ergo magis conſiſtit beatitudo in intellectu practico quam ſpeculativo.

2. Præterea. Beatitudo eſt ultima perfectio hominis. Sed maior eſt perfectio alicuius rei ſecundum quod eſt cauſa alterius, quam ſecundum quod in ſe perfecta exiſtit: unde dicit Dionyſius in III. cap. cæleſt. Hierarch. quod omnium divinius eſt Dei cooperatorem fieri in reductione aliorum. Per intellectum autem ſpeculativum homo habet perfectionem in ſeipſo; intellectus autem practicus eſt cauſa aliorum. Ergo beatitudo magis conſiſtit in intellectu practico quam in ſpeculativo.

3. Præterea. Finis eſt conformis his quæ ſunt ad finem. Sed beatitudo eſt finis, & præmium virtutum, ut in I. Ethic. (cap. X. vel XIV.) dicitur: virtutes autem magis conſiſtunt in operatione quam in cognitione: quia ſcire parum, vel nihil prodeſt ad virtutem, ut patet II. Ethic. (cap. III. vel IV.) Ergo beatitudo magis conſiſtit in intellectu practico quam in ſpeculativo.

4. Præterea. Beatitudo hominis conſiſtit in eo quod eſt in homine nobilius. Sed intellectus practicus eſt nobilior ſpeculativo, quia ipſe legem ponit ſpeculativo intellectui: per prudentiam enim legiſlatoris ordinatur qualiter quis diſcere debeat diſciplinas ſpeculativas, ut patet in I. Ethic. (cap. 1. vel 11.) Ergo beatitudo magis eſt in intellectu practico quam ſpeculativo.

Sed contra. Beatitudo, cum ſit ultimus finis, propter ſeipſam quæritur, & non propter alterum. Sed cognitio practica ordinatur ad alterum tamquam ad finem, quia ad opus, ut in II. Metaph. (text. III.) di-

ritur; non autem ſpeculativa, ſed propter ſeipſam quæritur, ut patet in I. Metaphyſ. (text. 111.) Ergo beatitudo magis conſiſtit in intellectu ſpeculativo quam practico.

Præterea. Beatitudo noſtra conſiſtit in hoc quod Deo coniungimur. Sed nos non coniungimur Deo per intellectum practicum, ſed per ſpeculativum. Ergo beatitudo magis conſiſtit in intellectu ſpeculativo quam practico.

Præterea. In ratione beatitudinis eſt diuturnitas, & ſufficientia, & delectatio. Sed in actu contemplativi intellectus eſt homo magis ſufficiens ſibi quam in actu intellectus practici, ad quem multis auxiliis exterioribus indiget: nullaque actio eſt in qua homo poſſit ita diu perſiſtere ſicut in contemplatione propter remotionem a corporeis inſtrumentis, quorum debilitas laſſitudinem inducit: neque eſt aliqua delectatio ita pura ſicut contemplationis, quia ei nullum contrarium admiſcetur, neque enim contrarium habet. Ergo beatitudo maxime in actu intellectus ſpeculativi conſiſtit.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod beatitudo in hac vita habeatur. Quia Matth. v. 3. dicitur: *Beati pauperes ſpiritu, quoniam ipſorum eſt regnum cælorum*: & ſimiliter: *Beati qui perſecutionem patiuntur*: & cetera huiuſmodi. Sed omnia hæc in hac vita habentur. Ergo beatitudo eſt in hac vita.

2. Præterea. Si beatitudo non poſſet eſſe in hac vita, nullus beatitudinem cognoſceret, niſi qui de alia vita notitiam haberet. Sed multi Philoſophi de beatitudine tractaverunt, futuram vitam penitus ignorantes. Ergo beatitudo poteſt etiam eſſe in hac vita.

3. Præterea. Præſens vita hominis eſt perfectior quam præſens vita alicuius alterius animalis. Sed vita præſens aliorum animalium includit finem ultimum eorumdem. Ergo & vita præſens hominis beatitudinem includit, qui eſt finis eius.

4. Præterea. Unaquæque res naturaliter deſiderat finem ſuum. Sed ex deſiderio finis naſcitur deſiderium eorum quæ ſunt ad finem. Illa autem præcipue ſunt ordinata ad finem ſine quibus ad finem perveniri non poteſt. Sic autem ad beatitudinem hominis mors eſſet ordinata, ſi in hac vita beatitudinem habere non poſſet. Ergo homo naturaliter deſiderat mortem; quod experimento falſum eſſe ſentitur, & auctoritati Apoſtoli contradicit, qui dicit II. Corinth. v. 4. *Nolumus expoliari, ſed ſuperveſtiri*. Ergo beatitudo hominis eſt in hac vita.

Sed contra. Nullus poteſt eſſe beatus qui non habet hoc quod bene vult. Sed quilibet beatus bene, & ordinate vult ſua beatitudine numquam poſſe privari. Ergo quicumque hoc non habet, non eſt vere beatus. Sed nullus hoc in hac vita habet: quia ipſam beatitudinem quam in hac vita habere poſſet, oportet quod ad minus mors tollat. Ergo beatitudo in hac vita haberi non poteſt.

Præterea. Nullus ad ultimum vitæ iam pervenit, cui reſtat aliquid appetendum, eo quod beatitudo in ſe ſufficientiam habeat, ut etiam Philoſophus dicit (X. Ethic. cap. vi. vel ix.) Sed quantumcumque aliquis ſit in hac vita perfectus vel ſcientia, vel virtute, vel quocumque alio modo, adhuc ei reſtat aliquid appetendum, ſcilicet multa ſcire quæ neſcit; immo bonitas etiam ſuæ perfectionis, quamdiu hæc vita durat, certa eſſe non poteſt; cum etiam ſapientiſſimi, & perfectiſſimi viri per infirmitates corporales poſſint in inſaniam devenire. Ergo beatitudo in hac vita haberi non poteſt.

Præterea. Beatitudo ab omnibus ponitur maximum bonum. Sed maximum bonum eſt quod eſt malo penitus impermixtum. Cum ergo vita hæc abſque malis eſſe non poſſit, quantumcumque aliquis ſit ſapiens, & virtute perfectus (ut manifeſte apparet varios caſus hominis intuendo) videtur quod in hac vita beatitudo eſſe non poſſit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod beatitudo, cum ſit naturaliter ab omnibus hominibus deſiderata, nominat ultimum humanæ vitæ finem. Finis autem cuiuſlibet rei eſt operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit. Cum autem forma propria ſit in qualibet re operationis propriæ principium; forma autem popria hominis, inquantum eſt homo, ſit rationalis anima; oportet quod vel in ipſis actibus rationalis animæ beatitudo conſiſtat, vel in his ad quæ homo per actus rationalis animæ comparatur. Hæc autem bona animæ dicuntur: unde neceſſe eſt beatitudinem ponere in bonis animæ etiam ſecundum Philoſophos. Quod autem aliqui beatitudinem in bonis corporis ponunt, ex hoc provenit quod ſeipſos quid eſſent ignorabant: non enim

nim agnoſcebant ſe ſecundum id quod eſt in eis melius, quod eorum eſſe formaliter complet, ſed ſecundum id quod de eis exterius apparet: & ſecundum hoc in exterioribus bonis ſuam beatitudinem quæſierunt.

Ad primum ergo dicendum, quod multorum opinionem non eſt neceſſe eſſe veram ſimpliciter, ſed ſecundum partem. Multitudo autem hominum in bonis corporis beatitudinem ponentium, quantum ad hoc veram opinionem habet, quod illud quod ſibi optimum æſtimant, hoc ſuam beatitudinem eſſe putant; & quantum ad hoc opinio eorum vera eſt, ſcilicet quod optimum hominis eſt beatitudo. Non autem oportet quod ſit vera quantum ad hoc quod ponunt eam in bonis corporis: quia hæc opinio procedit ex falſa radice, qua ſcilicet æſtimant ſe principaliter eſſe id quod ſunt ſecundum corpora.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod primo deſideratur bonum corporale quam ſpirituale, per accidens contingit. Noſtra enim cognitio ab univerſalioribus ad ſpecialia procedit, ut patet I. Phyſic. (text. IV.) & ideo in principio nihil cognoſcimus de fine hominis niſi hoc generale quod eſt quoddam optimum: & ſicut cognoſcimus, ita deſideramus; & ideo inter illa bona quæ primo cognitioni occurrunt, æſtimamus illud bonum. Priora autem in noſtra cognitione ſunt ſenſibilia: unde in principio æſtimamus quaſi ſumma bona, ſenſibilia bona; ſed in fine quando cognitio noſtra perficitur, habemus diſtinctam cognitionem de hominis fine, diſcernendo ipſum ab aliis; & tunc appetimus ſummum bonum ut eſt, ſcilicet in ſpiritualibus. Ratio autem procedit, ac ſi per ſe loquendo appetitus boni corporalis præcederet appetitum boni ſpiritualis.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid dicitur eſſe commune. Uno modo per prædicationem: huiuſmodi autem commune non eſt idem numero in diverſis repertum: & hoc modo habet bonum corporis, communitatem. Alio modo eſt aliquid commune ſecundum participationem unius & eiuſdem rei ſecundum numerum; & hæc communitas maxime poteſt in his quæ ad animam pertinent, inveniri: quia per ipſam attingitur ad id quod eſt commune bonum omnibus rebus, ſcilicet Deum: & ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod duplex eſt finis, ſcilicet finis operationis, & intentionis. Bonum ergo corporis poteſt eſſe finis virtutis, quaſi quidam terminus, vel effectus virtuoſæ operationis; non autem ſicut in quo ſtet virtutis intentio: quia cum virtus ſit perfectio animæ, quæ eſt corpore nobilior, & nihil agat propter vilius ſe; non poteſt eſſe quod in bono corporis intentio virtutis quieſcat.

Ad quintum dicendum, quod felicitas, & fortuna dicuntur aliquorum dupliciter. Uno modo ſicut ſubiectorum; & hoc modo felicitas, & fortuna ſunt eiuſdem: quia utrumque non niſi in rationalibus poteſt eſſe. Alio modo ſicut obiectorum, vel materiæ; & ſic impoſſibile eſt quod felicitas, & fortuna ſint eorumdem: quia fortuna eſt eorum quæ propter aliquid aguntur, quando aliquid præter intentionem accidit; felicitas autem, vel beatitudo eſt quæ ab omnibus intenditur, nec ad alterum ordinatur: & ideo licet corporalia bona dicantur fortunæ materialiter, non tamen ſequitur quod in corporalibus bonis felicitas conſiſtat.

Ad ſextum dicendum, quod licet homo ex anima & corpore conſiſtat, tamen eſſe ſpecificum habet ex anima, non ex corpore, quia forma cuiuslibet rei eſt principium eſſe eius ſpecifici: unde & beatitudo hominis principaliter, & originaliter conſiſtit in bonis animæ. Sicut enim corpus eſt propter animam ſicut propter finem, & materia propter formam, ut patet in II. de Anima (text. IV. & XXV. & XXXVII.) ita & bona corporis ordinantur in animæ bona ut in finem: unde in bonis corporis beatitudo principaliter conſiſtere non poteſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod beatitudinem eſſe in voluntate dupliciter poteſt intelligi. Uno modo ita quod ſit voluntatis obiectum; & ſic beatitudo, cum ſit ultimus finis, & ex fine ſit ratio boni, quod eſt voluntatis obiectum, oportet ponere beatitudinem in voluntate eſſe. Alio modo ita quod ſit aliquis actus voluntatis; & ſic beatitudo in voluntate eſſe non poteſt. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis poteſt accipi duplex: unus in ipſo, & alius extra ipſum. In ipſo, ſicut operatio rei dicitur eſſe finis eius, cum omnis res ſit propter ſuam operationem. Finis vero extra ipſum eſt, ad quod per ſuam operationem pertingit. Non autem quælibet operatio poteſt dici finis, ſed illa quæ fini exteriori primo coniungit: & hoc dico quando res finem extra ſe habet: tunc enim oportet quod finis interior ad

ad exteriorem ordinetur, ut ſic finis exterior ſit quaſi finis ultimus, & finis interior, qui eſt operatio, ſit ad illum ordinatus, ſicut videmus quod res naturales per operationes quas habent, pertingunt ſecundum aſſimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quæ eſt earum exterior finis. Non autem eſt poſſibile ut ipſe voluntatis actus ſit ultimus finis alicuius: quia cum voluntatis obiectum ſit finis, hoc ipſum quod eſt velle, & quilibet alius voluntatis actus, nihil eſt aliud quam ordinare aliqua in finem, unde præſupponit alium finem: & ideo ſi ipſum velle dicatur eſſe volitum, oportet præſupponere ante hoc aliquid eſſe volitum. Non enim poteſt intelligi in aliqua potentia reflexio ſuper actum ſuum, niſi actu ſuo, in quem ſit reflexio, prius terminato per obiectum proprium, quod ſit aliud ab ipſo actu potentiæ illius: alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit ſe intelligere, oportet quod intelligat ſe intelligere aliquid: & ſi dicas quod intelligit ſe intelligere hoc quod eſt ſe intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, & ſic in infinitum. Patet ergo quod ipſum intelligere non poteſt eſſe primum obiectum intellectus, & eadem ratione nec ipſum velle poteſt eſſe obiectum primum voluntatis. Cum ergo obiectum primum voluntatis ſit finis ultimus, impoſſibile eſt quod aliquis voluntatis actus ſit ultimus finis voluntatis. Nec etiam poteſt dici, quod aſſecutio finis exterioris ſit per actum voluntatis immediate: intelligitur enim eſſe actus voluntatis ante aſſecutionem finis, ut motus quidam in finem, poſt aſſecutionem vero ut quietatio quædam in fine. Non poteſt autem eſſe quod voluntas nunc quietetur in fine in quem prius tendebat, niſi quia voluntas alio modo ſe habet ad finem quam prius, vel e converſo. Illud ergo quod facit voluntatem hoc modo ſe habere ad finem, ut voluntas quietetur in ipſo, eſt ultimus finis interior, qui primo coniungit exteriori fini; ſicut ſi alicuius finis exterior ſit pecunia, finis interior erit poſſeſſio pecuniæ, per quam homo ſe habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo ultimus finis quaſi exterior humanæ voluntatis ſit Deus, non poteſt eſſe quod aliquis actus voluntaris ſit interior finis; ſed ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo ſe habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipſo. Hæc autem eſt viſio Dei ſecundum intellectum, quia per hanc ſit quaſi quidam contactus Dei ad intellectum; cum omne cognitum ſit in cognoſcente, ſecundum quod cognoſcitur; ſicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis eſt in actu intellectus; & ita beatitudo, quæ eſt ultimus finis hominis, in intellectu conſiſtit. Tamen id quod eſt ex parte voluntatis, ſcilicet quietatio ipſius in fine, quod poteſt dici delectatio, eſt quaſi formaliter complens rationem beatitudinis, ſicut ſuperveniens viſioni, in qua ſubſtantia beatitudinis conſiſtit; ut ſic voluntati attribuatur & prima habitudo ad finem, ſecundum quod aſſecutionem finis appetit, & ultima ſecundum quod in fine iam aſſecuto quietatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa oſtendit quod beatitudo ſit in voluntate ſicut ſuum obiectum, non autem quaſi eius actus.

Ad ſecundum dicendum, quod delectatio requiritur ad beatitudinem quaſi forma completiva beatitudinis: quia delectatio perficit operationem ut quidam finis ſuperveniens, velut ſi iuvenibus ſuperveniat pulchritudo, quæ iuventutem decorat, ut dicitur X. Ethic. (cap. IV. vel VI.)

Ad tertium dicendum, quod caritas pro tanto dicitur eſſe altior virtus ceteris quæ ſunt in via, quia ipſa eſt quæ ordinat omnes in Deum, ipſa eſt etiam cuius erit in patria ultima quietatio in Deum. Hoc tamen non dat ei quod actus eius ſit ſubſtantia ipſa beatitudinis; ſed vel inclinatio quædam in ipſam, ſicut in ſtatu viæ, vel quietatio in ipſa, ſicut in ſtatu patriæ.

Ad quartum dicendum, quod actus corporis non poteſt pertingere ut aſſequatur bonum animæ; ſed actus intellectus poteſt pertingere ad aſſequendum bonum quod voluntas appetit: & ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod per affectum homo perfectius Deo coniungitur quam per intellectum, inquantum coniunctio quæ eſt per affectum, ſupervenit perfectæ coniunctioni quæ eſt per intellectum, perficiens, & decorans eam; ſed tamen oportet quod prima coniunctio ſit ſemper per intellectum. Dilectio enim prius inclinat in coniunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte coniungat, quamvis non prius quam intellectus quoquo modo cognoſcat, eo quod appetitus non poteſt eſſe incogniti omnino: & ideo dicit Hugo, quod ſcientia foris manet, ubi dilectio intus eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ex iam dictis patet, ſecundum hoc in actu intellectus beatitudo hominis conſtituitur quod per ipſum eſt prima coniunctio hominis ad ſuum ultimum finem exteriorem, cui intellectus coniungitur, inquantum cognoſcit ipſum. Illud autem quod eſt cognitum per intellectum practicum, non poteſt eſſe ultimus finis exterior, quia cognitio intellectus practici ordinatur ad cognitum ſicut cauſa ad effectum. Effectus autem alicuius non poteſt eſſe ultimus finis eius, quia perfectio cauſæ non dependet ab effectu, ſed e converſo: & ideo impoſſibile eſt quod beatitudo in actu intellectus practici conſiſtat, ſed ſolum in actu intellectus ſpeculativi: & inde eſt quod omnis cognitio practica eſt propter aliquod aliud appetibile; ſed cognitio ſpeculativa magis appetitur propter ſeipſam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui intellectus ſpeculativus coniungitur per cognitionem, eſt communius bono cui coniungitur intellectus practicus, inquantum intellectus ſpeculativus magis ſeparatur a particulari quam intellectus practicus, cuius cognitio in operatione perficitur, quæ in ſingularibus conſiſtit. Sed hoc eſt verum quod aſſecutio finis, ad quem pervenit intellectus ſpeculativus, inquantum huiuſmodi, eſt propria aſſequenti; ſed aſſecutio finis quem intellectus practicus intendit, poteſt eſſe propria, & communis, inquantum per intellectum practicum aliquis ſe, & alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; ſed aliquis ex hoc quod ſpeculatur, ipſe ſingulariter dirigitur in ſpeculationis finem. Ipſe autem finis intellectus ſpeculativi tantum præeminet bono intellectus practici, quantum ſingularis aſſecutio eius excedit communem aſſecutionem boni intellectus practici: & ideo perfectiſſima beatitudo in intellectu ſpeculativo conſiſtit.

Ad ſecundum dicendum, quod perfectius eſt habere aliquam perfectionem, & transfundere ipſam in alterum, quam ſolum habere eam in ſeipſo. Non enim alio modo intelligi poteſt comparatio dictarum perfectionum, eo quod perfectio alicuius ut eſt cauſa, non poteſt eſſe, niſi ſimul ſit perfectio eius (*a*) in ſeipſo. Contingit autem maiorem eſſe perfectionem alicuius prout in ſe perfectum eſt, quam ſecundum quod eſt cauſa alterius, quando non eamdem perfectionem communicat, vel non tantam ſicut habet; ſicut maior eſt perfectio quæ conſideratur in Deo ſecundum quod in ſe conſiſtit, quam ſecundum quod (*b*) alia cauſat; & ſic maior eſt perfectio ſpeculatoris inquantum in ſe in ſpeculando perfectus eſt, quam fabri inquantum facit cultellum. Perfectior autem eſſet ille qui ſpeculando alios ſpeculatores æqualiter ſibi conſtitueret, quam ille qui ipſe ſolus poſſet ſpeculari.

Ad tertium dicendum, quod finis, & ea quæ ſunt ad finem, non oportet eſſe conformia, quaſi ſint unius generis; ſed oportet ibi eſſe conformitatem proportionis, ut ſcilicet ea quæ ſunt ad finem, ſint proportionata ad finem inducendum; & hoc modo virtutes conformantur beatitudini, quia ad beatitudinem inducunt per modum diſpoſitionis, & meriti.

Ad quartum dicendum, quod intellectus ſpeculativus ſimpliciter practico nobilior eſt, cum ſit propter ſeipſum, practicus vero propter opus: nec intellectus practicus legem ei ponit: non enim dirigitur intellectus ſpeculativus in iudicando de veritate rerum ſecundum aliquam legem ab intellectu practico poſitam; ſed intellectus practicus legem ponit propter intellectum ſpeculativum, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. 11.) dum ordinat qualiter aliquis ad perfectionem ſpeculativi intellectus debeat pervenire; & ex hoc oſtenditur intellectus practicus eſſe ſubſerviens ſpeculativo.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ſicut in rebus naturalibus ſe habet motus ad terminum, ita in voluntariis ſe habet appetitus finis, & eorum quæ propter finem appetuntur, ad conſecutionem finis: & ideo ſicut quando res naturalis pervenit ad terminum, ceſſat motus eius; ita voluntas cum habet quod quærit, appetitus eius deſiſtit, converſus in amorem, vel delectationem. Beatitudo ergo cum ſit finis, ad quem referuntur omnia deſideria, oportet quod ſit tale aliquid quo habito nihil ulterius deſiderandum reſtet. Quilibet autem naturaliter eſſe deſiderat, & permanere in bono quod ipſe habet: & ideo ab omnibus beatitudo tale aliquid eſſe ponitur quod immobilitatem ha-

(a) *Al.* in ſeipſa. (b) *Al.* aliam.

habeat, & perpetuitatem. Sed de immobilitate, & perpetuitate beatitudinis humanæ aliqui diverſimode iudicaverunt. Quidam enim dixerunt, quod de ratione humanæ beatitudinis non erat perpetuitas abſolute, ſed perpetuitas reſpectu vitæ hominis. Nec tamen in hac perpetuitate conſideranda eſt immobilitas quæ privaret potentiam ad immutationem, ſed quæ tantum privaret immutationis actum. Et hæc fuit opinio Platonis, ut tangitur I. Ethic. (cap. x vel xi.) Poſuit enim, illum hominem eſſe beatum in hac vita cuius beatitudo continuatur uſque ad mortem ipſius. Sed quia conditio hominis, quantumcumque perfecti, in hac vita mutari poteſt, & de contingenti futuro non poſſumus habere certum iudicium; ideo de nullo homine ante mortem ſcire poſſumus, an ſua perfectio continuetur ſibi uſque ad finem; ſed in eius fine ſciri poterit, ſi uſque ad finem continuata eſt: & ita nullus poteſt dici beatus niſi in morte ſua. Hanc autem poſitionem Philoſophus improbat: quia inconveniens eſt ponere quod aliquis debeat dici beatus quando non eſt, & quod non poſſit dici (a) quando eſt. Si ergo beatitudo eſt in vita iſta, ſi aliquis eſt beatus, dum vivit, beatus eſt; cum autem mortuus eſt, beatus non eſſet; & ita magis poteſt dici beatus cum vivit quam cum mortuus eſt. Unde Philoſophus ibidem ponit aliam ſententiam de beatitudine, ſive de felicitate, ut ſcilicet dicatur, quod beatitudo ſecundum ſuam perfectam rationem perpetuitatem, & immobilitatem abſolutam habeat. Sed ſecundum perfectam rationem beatitudo non eſt poſſibilis homini accidere; ſed poſſibile eſt hominem eſſe in aliqua participatione ipſius, licet modica, & ex hoc eum dici beatum: & ideo non oportet hominem beatum eſſe perpetuum, & immutabilem ſimpliciter, ſed ſecundum conditionem humanæ naturæ: unde ſubiungit: *Beatos autem ut homines*. Talis autem immutabilitas accidit homini quando ſunt in ipſo firmati habitus virtutum, ut non de facili poſſit deflecti ab actu ſecundum virtutem. Sed iſta etiam poſitio non videtur eſſe rationabilis. Ab omnibus enim communiter ponitur quod felicitas, ſive beatitudo eſt bonum rationalis, vel intellectualis naturæ: & ideo oporteret quod ubi invenitur natura rationalis, vel intellectualis per eſſentiam, & non ſolum per participationem, etiam beatitudo ponatur per eſſentiam, & non per participationem: & ideo cum in homine ſit non ſolum aliqua redundantia intellectus, ſicut eſt in brutis quædam redundantia rationis, inquantum participant aliqua prudentia, ut in eorum moribus apparet; ſed eſt in eis ratio, & intellectus per eſſentiam; oporteret ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire poſſit, & non tantum ad aliquam beatitudinis participationem; alias appetitus naturalis intellectualis naturæ quæ eſt in homine, fruſtraretur. Beatitudo autem vera non poteſt poni in hac vita propter mutabilitates varias quibus homo ſubiacet: unde neceſſe eſt beatitudinem quæ eſt finis humanæ vitæ, eſſe poſt hanc vitam. Et hoc quidem conceſſerunt omnes Philoſophi qui poſuerunt animam, quæ eſt forma corporis, eſſe intellectum per eſſentiam: poſuerunt enim animam immortalem. Illi vero qui poſuerunt animam, quæ eſt forma humani corporis, non eſſe intellectum per eſſentiam, ſed in ea eſſe refulgentiam quamdam intellectus qui eſt ſeparatus, & unus communis omnibus, ponunt animam, quæ eſt corporis forma, eſſe corruptibilem, nec pervenire ad perfectam beatitudinem, ſed ſolum ad aliquam beatitudinis participationem, qualis dicta eſt. Sed hæc opinio abſurda eſt, ut patuit diſtinctione xvi. H. Libri (quæſt. ii. art. i.) Et ideo ſimpliciter concedimus veram hominis beatitudinem eſſe poſt hanc vitam. Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita eſſe poſſit, ſecundum quod homo eſt perfectus in bonis rationis ſpeculativæ principaliter, & practicæ ſecundario: & de hac felicitate Philoſophus in Lib. Ethic. determinat, aliam, quæ eſt poſt hanc vitam, nec aſſerens, nec negans.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt in III. Lib. diſtinct. xxvii. beatitudines ibi dicuntur actus quidam perfectarum virtutum, ſecundum quos homo eſt in quadam participatione, & ſimilitudine futuræ beatitudinis, quæ eſt vera beatitudo.

Ad ſecundum dicendum, quod illi Philoſophi qui futuram vitam non poſuerunt, de beatitudine loquentes, non locuti ſunt de vera beatitudine, ſed de participatione beatitudinis, ſicut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod finis humanæ vitæ plus ſuperat finem vitæ aliorum animalium, quam vita ſuperat vitam; & ex hoc ipſa vita hominis eſt nobilior quod ad nobiliorem finem ordinatur: unde non oportet quod includat ultimum finem ſuum, ſicut vita aliorum animalium includit.

Ad

(a) *Al.* quod non eſt.

Digitized by Google

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo naturaliter deſideret finem, non tamen naturaliter deſideret ea quæ ſunt ad finem; ſed ea deſiderat appetitu rationali, conſiliando de eis, & eligendo ipſa. Nec eſt inconveniens, aliquid quod ſecundum ſe eſt odibile, eſſe appetibile in ordine ad finem, ſicut ſectio membri eſt appetibilis propter ſanitatem: & hoc modo mors, quam naturaliter quilibet refugit, eſt appetibilis propter beatitudinem, ſicut dicitur Philip. 1. 23. *Deſiderium habens diſſolvi, & eſſe cum Chriſto.*

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo ſit quid increatum.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod beatitudo ſit quid increatum. Primo per hoc quod dicit Boetius in III. de Conſol. (proſ. x.) quod beatitudo eſt ipſa Divinitas: unde concludit quod omnis beatus eſt Deus.

2. Præterea. Quod per ſuperabundantiam dicitur, uni ſoli convenit. Sed Deus eſt ſummum bonum, cum ſit omnis bonitatis cauſa; beatitudo etiam eſt ſummum bonum, cum ab omnibus tamquam finis ultimus deſideretur. Ergo beatitudo eſt ipſe ſolus Deus.

3. Præterea. Illud quod propter ſe tantum deſiderabile eſt, habet rationem fruibilis, ut patet per Auguſtinum (Lib. I. de Doct. chriſt. cap. iv.) Sed beatitudo eſt tantum propter ſe appetibilis, ut patet per Philoſophum in I. Ethic. (cap. v.) Ergo beatitudine fruendum eſt. Sed ſolo Deo fruendum eſt, ut patet per Auguſtinum in I. de Doctrina chriſtiana (ubi ſup.) Ergo ſolus Deus eſt beatitudo.

4. Præterea. De ratione beatitudinis eſt quod ſit in ea ſufficientia. Sed in ſolo Deo ſufficientiam invenit appetitus humanus: unde Auguſtinus dicit in Libro Confeſſionum (I. cap. 1.) *Inquietum eſt cor noſtrum donec perveniat ad te*. Ergo ſolus Deus eſt ipſa beatitudo.

5. Præterea. Omne quod ineſt nobis, vel ineſt nobis eſſentialiter, vel eſt accidens. Sed beatitudo non eſt de eſſentia hominis: quia ſic omnis homo, & ſemper eſſet beatus. Ergo ſi eſt aliquid in homine, erit accidens. Sed accidens non poteſt eſſe finis ſubſtantiæ, cum ſubſtantia ſit nobilior accidente. Ergo impoſſibile eſt beatitudinem aliquid eſſe in nobis; & ita erit aliquid increatum.

Sed contra eſt quod ſicut iuſtitiæ participatione dicuntur homines iuſti, ita per beatitudinis participationem dicuntur homines beati, ut patet per Boetium in III. de Conſolat. (proſ. x.) Sed iuſtitia eſt aliquid creatum in nobis. Ergo & beatitudo.

Præterea. Felicitas addita numero bonorum eſt eligibilior, ut patet per Philoſophum in I. Ethic. (cap. viii. & xiii.) Sed Deus quocumque addito non eſt eligibilior. Ergo felicitas eſt aliquid aliud quam Deus; & ita eſt aliquid creatum in nobis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod felicitas non ſit actus. Quia ſecundum Boetium in III. de Conſol. (proſ. 11.) *beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum congregatione perfectus*. Sed ſtatus non nominat actum. Ergo beatitudo non eſt actus.

2. Præterea. Actuum noſtrorum nos ſumus cauſa. Si ergo beatitudo in actu noſtro conſtaret, nos eſſemus cauſa noſtræ beatitudinis; quod eſt abſurdum.

3. Præterea. Si aliquid quod eſt in nobis ſit ultimus finis, hoc erit præcipue illud quod numquam propter aliud quæritur. Sed delectatio non quæritur propter aliud, ſed propter ſeipſam. Ergo in delectatione maxime conſiſtit beatitudo. Sed delectatio non eſt actus, ſed paſſio. Ergo felicitas non eſt actus.

4. Præterea. Ab uno agente, & ſecundum unum habitum non poſſunt eſſe actus diverſi. Si ergo beatitudo eſſet actus, eſſent eiuſdem beati diverſæ beatitudines; quod eſt abſurdum.

5. Præterea. Beatitudo viæ eſt quædam ſimilitudo beatitudinis patriæ. Sed beatitudo viæ non poteſt dici actus: quia ſic dormientes amitterent beatitudinem. Ergo beatitudo patriæ non eſt actus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in I. Ethic. (ubi ſup.) quod felicitas eſt operatio ſecundum perfectam virtutem.

Præterea. Illud propter quod eſt res, eſt ultimus finis rei. Sed omnis res eſt propter ſuam operationem, ut dicitur in II. cæli & mundi (text. xvii.) Ergo operatio propria hominis eſt ultimus finis eius; & ita beatitudo ipſius eſt actus quidam.

Præterea. Homo ſecundum hoc beatus eſt quod ad Dei ſimilitudinem maxime pertingit. Sed ſecundum hoc quod actu agit, maxime Deo aſſimilatur, quia ſic eſt maxime in actu remotus a potentialitate.

Ergo beatitudo hominis conſiſtit in eius operatione.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod beatitudo hominis non ſit idem quod vita æterna. Vivere enim viventibus eſt eſſe, ut dicitur in II. de Anima text. xxxvii. Sed beatitudo ſecundum Philoſophum non conſiſtit in eſſendo, ſed in operando. Ergo beatitudo hominis non eſt aliqua vita.

2. Præterea. Ratio vitæ in motu conſiſtit, ut patet per Commentatorem in Lib. de cauſis. Sed beatitudo includit in ſui ratione intranſmutabilitatem. Ergo beatitudo non eſt idem quod vita æterna.

3. Præterea. Beatitudo eſt homini communicabilis. Sed æternitas vitæ non poteſt ei communicari: quia quod in tempore factum eſt, non poteſt eſſe æternum. Ergo vita æterna non eſt idem quod beatitudo.

4. Præterea. Quæcumque in perpetuum durant, quodammodo vitæ æternitatem participant, ſecundum quod æternum largo modo accipitur pro perpetuo. Sed damnati in perpetuum durabunt in ignem æternum miſſi, ut patet Matth. xxv. non autem habebunt beatitudinem, ſed ſummam miſeriam. Ergo beatitudo, & vita æterna non ſunt idem.

Sed contra. Id quod eſt finis humanæ vitæ, eſt beatitudo. Sed vita æterna eſt finis humanæ vitæ, ut patet Rom. vi. 22. *Habetis fructum veſtrum in ſanctificationem, finem vero vitam æternam*. Ergo &c.

Præterea, Ultima beatitudo hominis conſiſtit in viſione Dei, ut ex ſupra dictis patet. Sed in hoc conſiſtit vita æterna, ut patet Ioan. xvii. 3. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*. Ergo beatitudo eſt idem quod vita æterna.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod beatitudo ſit idem quod pax. Primo per hoc quod in Pſal. cxlvii. 14. dicitur: *Qui poſuit fines tuos pacem*. Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, eſt beatitudo. Ergo beatitudo eſt idem quod pax.

2. Præterea. Auguſtinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. xi.) *Poſſumus dicere finem bonorum noſtrorum eſſe pacem, ſicut & æternam vitam*. Sed vita æterna eſt idem quod beatitudo. Ergo & pax.

3. Præterea. Illud quod naturaliter deſideratur ab omnibus, & propter quod alia aguntur, videtur eſſe hominis beatitudo. Sed pacem omnes deſiderant, & propter ipſam agunt quæ agunt, ut Auguſtinus dicit (ubi ſup. cap. xii.) & Dionyſius ii. cap. de div. Nom. Ergo pax eſt ipſa beatitudo.

4. Præterea. Pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis eſt quies, ut per exemplum in naturalibus oſtendi poteſt. Ergo totius vitæ noſtræ mutabilis finis eſt pax; & ſic pax eſt idem quod beatitudo.

Sed contra. Beatitudo eſt operatio quædam ſecundum Philoſophum (ubi ſup.) Sed pax non nominat actum aliquem, ſed immobilitatem tantum. Ergo pax non eſt idem quod beatitudo.

Præterea. Pax maxime ad appetitum, vel voluntatem refertur, quia eſt quædam ipſius quietatio; beatitudo autem præcipue conſiſtit in intellectu, ut ſupra dictum eſt. Ergo beatitudo non eſt idem quod pax.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod beatitudo non ſit idem quod regnum Dei. Regnum enim, quod dicitur a regendo, ad gubernationem providentiæ pertinere videtur. Sed providentia conſiſtit in ordinatione eorum quæ ſunt ad finem ipſum. Ergo regnum Dei non videtur ad beatitudinem pertinere, quæ eſt ultimus finis.

2. Præterea. Dionyſius dicit xii. cap. de div. Nom. quod regnum eſt *omnis finis, & ornatus, & legis, & ordinis diſtributio*. Sed hæc diſtributio non ſolum pertinet ad homines, ſed ad omnes creaturas, quibus Deus prædicta diſtribuit; beatitudo autem ad ſolas creaturas rationales. Ergo beatitudo non eſt idem quod regnum Dei.

3. Præterea. Regnum non importat aliquam perfectionem, niſi in præſidente. Sed qui præeſt in regimine regni, eſt unus tantum, ut patet per Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. xi. vel xii.) Ergo regnum Dei non dicit aliquam perfectionem, niſi in ipſo Deo. Sed beatitudo non ſolum dicit perfectionem in Deo, ſed in omnibus beatis. Ergo beatitudo non eſt idem quod regnum Dei.

4. Præterea. Beatitudo non patitur commixtionem alicuius mali. Sed in regno Dei poſſunt eſſe aliqua mala: unde Matth. xiii. dicitur, quod in fine mundi Angeli colligent

de

Digitized by Google

de regno Dei omnia ſcandala. Ergo regnum Dei non eſt ipſa beatitudo.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit xxii. ſermone ad patres in eremo, * quod tres primæ petitiones in oratione dominica ad futuram beatitudinem pertinent. Una autem earum eſt, *Adveniat regnum tuum*. Ergo regnum Dei ad beatitudinem pertinet.

Præterea. Illud quod promittitur ſanctis in præmium, eſt beatitudo. Sed regnum Dei eſt huiuſmodi, ut patet Matth. v. 10. *Beati qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam, quoniam ipſorum eſt regnum cælorum*. Ergo regnum cælorum eſt ipſa beatitudo.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod bonum quod omnia concupiſcunt, eſt eſſe, ut patet per Boetium in Lib. de Conſolat. (III. proſ. 11.) unde ultimum deſideratum ab omnibus eſt eſſe perfectum, ſecundum quod eſt poſſibile in natura illa. Omne autem quod habet eſſe ab alio, perfectionem ſui eſſe ab alio habet: quia tanto perfectius eſſe recipit unumquodque, quanto verius coniungitur eſſendi principio: unde inferiora corpora propter longe diſtare a primo principio, eſſe corruptibile habent, ut patet II. de generat. (text. lix.) Et ideo ultimus finis cuiuslibet rei habentis eſſe ab alio eſt duplex: unus exterius, ſecundum ſcilicet id quod eſt deſideratæ perfectionis principium; alius interius, ſcilicet ipſa ſua perfectio, quam facit coniunctio ad principium. Unde cum beatitudo ſit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quæ eſt in ipſo, ſcilicet quæ eſt ultima eius perfectio, ad quam poſſibile eſt ipſum pervenire; & hæc eſt beatitudo creata. Alia vero eſt extra ipſum, per cuius coniunctionem præmiſſa beatitudo in eo cauſatur; & hæc eſt beatitudo increata, quæ eſt ipſe Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ipſe Deus eſt bonus per eſſentiam ſuam, omnia vero alia ſunt bona per participationem, ut dicitur in Libro de hebdomadibus; ita ipſe ſolus Deus eſt beatitudo per ſuam eſſentiam, alii vero beati ſunt participatione: unde beatitudo creata eſt quædam participatio, & ſimilitudo beatitudinis increatæ; non eſt tamen eſſentialiter beatitudo, quaſi faciens homines per eſſentiam ſuam beatos: & ſic intelligenda eſt auctoritas Boetii.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudo creata non eſt ſummum bonum ſimpliciter, ſed ſummum bonum inter bona humana; ſed Deus eſt ſummum bonum ſimpliciter: & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt diligibile: unum quod diligitur per modum benevolentiæ, quando volumus bonum alicuius propter ſeipſum, ſicut diligimus amicos, etiam ſi nihil ex eis nobis debeat accidere. Aliud quod diligitur (a) dilectione concupiſcentiæ; & hoc eſt vel bonum quod in nobis eſt, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum ſit; ſicut diligimus delectationem, vel vinum, inquantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiſcentiæ, non poteſt eſſe ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, eius ſcilicet qui concupiſcitur; ſed illud quod diligitur amore benevolentiæ, poteſt eſſe ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata quæ in nobis eſt, non diligitur niſi dilectione concupiſcentiæ: unde eius dilectionem referimus ad nos, & per conſequens referimus eam in Deum, cum & nos in Deum referre debeamus: & ita non poteſt eſſe ultimum dilectum; eſt tamen ultimum concupitum ex hoc ipſo quod eſt maximum bonum, quod nobis ex coniunctione ad Deum provenit: & ideo dicitur eſſe propter ſe quæſitum, vel deſideratum: utrumque enim importat aliquid ultimum in his quæ diliguntur amore concupiſcentiæ. Etſi enim Deus concupiſcatur, tamen idem eſt concupiſcere Deum, & maximum bonorum, quod nobis ex Deo provenit, ſicut idem eſt concupiſcere vinum, & effectum vini in nobis, puta delectationem.

Ad quartum dicendum, quod in ſolo Deo invenitur ſufficientia ſicut in principio omnis boni, quod quærit appetitus; ſed ex divino munere invenitur ſufficientia quoad ipſos in illis quibus a Deo confertur ut omnia bona ſufficienter habeant.

Ad quintum dicendum, quod quamvis omne accidens, inquantum huiuſmodi, ſit ſubſtantia ignobilius; tamen aliquod accidens quantum ad aliquid poteſt eſſe ſubſtantia dignius. Poteſt enim accidens conſiderari dupliciter. Uno modo ſecundum quod inhæret ſubiecto, ex quo habet rationem accidentis;

 & ſic

(a) *Al.* delectatione.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Qui Auguſtini tamen non ſunt, etſi non deſint etiam nunc qui eos illi vendicare contendant, ſed inani conatu.

& ſic omne accidens ſubſtantia indignius eſt. Alio modo poteſt conſiderari in ordine ad aliquid extra; & ſic aliquod accidens poteſt eſſe ſubſtantia nobilius, inquantum per ipſum ſubſtantia aliqua coniungitur alicui nobiliori ſe: & hoc modo beatitudo creata, & gratia, & huiuſmodi ſunt aliquid nobilius natura animæ cui inhærent. Eſt etiam aliqua conſideratio ſecundum quam omne accidens nobilius eſt, inquantum ſcilicet ſubſtantia comparatur ad accidens ſibi inhærens ſicut potentia ad actum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipſa re acceptus, eſt id per quod coniungitur res ſuo fini exteriori, qui eſt principium ſuæ perfectionis. Deo autem, qui eſt ultimus finis rerum, res dupliciter coniungi poſſunt. Uno modo per modum aſſimilationis, ut ſic dicatur illa res eſſe Deo coniunctiſſima quæ eſt Deo ſimillima; & ſecundum hoc oportet illud in unaquaque re eſſe ultimum eius finem, ſecundum quod maxime Deo aſſimilatur. Unumquodque autem ſecundum hoc ad Dei ſimilitudinem accedit quod eſt actu, recedit vero ſecundum quod eſt in potentia; & illud per quod res maxime eſt in actu, eſt eius ultimus finis. Alio modo pertingendo ad ipſum Deum: quæ quidem coniunctio ſoli creaturæ rationali eſt poſſibilis, quæ poteſt ipſi Deo coniungi per cognitionem, & amorem, eo quod Deus eſt obiectum operationis eius, non autem operationis alicuius alterius creaturæ. Quocumque autem modo conſideretur ultima perfectio hominis, quæ eſt eius finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim conſideremus modum coniunctionis ad Deum, quæ eſt communis omnibus creaturis, cum res magis ſit in actu ſecundum quod eſt operans, quam ſecundum quod eſt potens operari; erit ultima perfectio uniuſcuiuſque rei ſua operatio perfecta: unde res eſſe dicitur propter ſuam operationem. Similiter ſi conſideremus coniunctionem quæ eſt propria rationalis creaturæ, ultima perfectio hominis in operatione conſiſtit: habitus enim non coniungitur obiecto niſi mediante actu: & ideo oportet quod beatitudo in genere actus ponatur. Tamen hæc ſecunda conſideratio propinquius inducit in conſiderationem beatitudinis quam prima, quia beatitudo non eſt niſi rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet ordine omnia quæ ſunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem: unde cum perfecta hominis operatio ſit ultimus finis eius, ſicut & uniuſcuiuſque rei, omne bonum hominis cooperatur ad perfectam operationem ipſius; ſicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus, quibus (a) actus informantur, & alia bona naturalia ſicut principia actuum, & bona exteriora ſicut inſtrumentaliter neceſſaria ad perfectam operationem. Ita ergo omnium bonorum congregatio ponitur eſſe beatitudo, inquantum omnia bona congregata coadiuvant ad operationem perfectiſſimam hominis, quæ eſt eſſentialiter ipſa beatitudo. Prædicta etiam bona omnia ordinantur ad beatitudinem patriæ, ſecundum quod per eorum uſum meremur: & quamvis non omnia in beatitudine illa maneant per ſeipſa, manent tamen in ſibi ſuccedentibus, ſicut fidei ſuccedit viſio, & divitiis temporalibus ſuccedit ſufficientia bonotum æternorum.

Ad ſecundum dicendum, quod in actu duo conſideranda ſunt, ſcilicet ſubſtantia actus, & forma ipſius, a qua perfectionem habet actus. Ergo ſecundum ſubſtantiam principium eſt naturalis potentia; ſed ſecundum formam ſuam principium eſt eius habitus. Si ergo habitus ille ſit acquiſitus, totaliter noſtri actus cauſa erimus; ſi vero (b) ſit infuſus, erit eius perfectio a cauſa exteriori, quæ habitum cauſat. Actus autem noſter non ponitur eſſe beatitudo, niſi ratione ſuæ perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobiliſſime coniungatur: & ideo noſtræ beatitudinis non ſumus nos cauſa, ſed Deus.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt delectatio. Una quæ præcedit aſſecutionem finis, & hæc eſt ordinabilis in aliud: poteſt enim ordinari ad perfectam operationem, inquantum videlicet illa in quibus delectamur, (c) attentius agimus. Alia delectatio eſt quæ conſequitur aſſecutionem finis, & illa efficitur per operationem quæ fini coniungit: & ideo hæc delectatio non eſt ipſa beatitudo, ſed quædam beatitudinis perfectio, & forma, ut ſupra dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod multitudo actuum ab eodem habitu procedentium reſpectu eiuſdem obiecti non cauſatur niſi ex interruptione temporis: & ideo in beatitudine perfecta, ubi non erit aliqua interruptio, ſed continua operatio, non erit niſi una beatitudo.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut ſupra di-

(a) Al. actu. (b) Al. fuit. (c) Al. accidentibus.

Digitized by Google

diſtum eſt ,' beatitudo viæ non eſt perfeſta beatitudo, ſed quædam participatio beatitudinis : & ideo non ſemper eſt in actu , ſed quandoque eſt in habitu: unde dormiens non poteſt dici beatus quantum ad id quod tunc habet , ſed inquantum ipſa operatio eſt in eo habitualiter . Secundum enim quod effectus ſunt in ſuis cauſis, ſic operationes ſunt in habitibus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum , quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipſum eſſe viventis, quia, ut in II. de Anima (text. xxxvii.) dicitur , vivere viventibus eſt eſſe . Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod poteſt ſeipſum movere ſecundum aliquam actionem : unde & plantæ dicuntur vivete ex hoc quod movent ſe ſecundum augmentum; & animalia ulterius , inquantum movent ſe ſecundum locum , & inquantum movent ſe ad ſentiendum ; in homine autem ulterius , inquantum poteſt ſe movere ad volendum, & intelligendum . Cuiuslibet autem potentiæ perfectio eſt ſuus actus: unde ſecundo translatum eſt nomen vitæ ad ſignificandum operationem ad quam aliquis ſeipſum movet, ſicut ſentire dicitur vita animalis, & intelligere vita hominis : & ſecundum hunc modum unuſquiſque illam operationem ſuam vitam reputat cui maxime intendit , quaſi ad hoc ſit totum eſſe ſuum ordinatum; ſecundum quem modum loquendi dicitur: Iſte ducit talem , vel talem vitam : & ſic Epicuræi poſuerunt beatitudinem eſſe vitam voluptuoſam. Operatio autem non menſuratur tempore, niſi ſecundum quod eſt motui adiuncta : unde & operationes quæ non adiunguntur motui, ſed termino motus, non menſurantur tempore, ſed inſtanti , ut patet de illuminatione. Et ideo ſi eſt aliqua operatio omnino tranſcendens motum , talis operatio non menſurabitur tempore, ſed menſura quæ eſt ſupra tempus. Viſio autem Dei , quæ ponitur eſſe beatitudo hominis , non poteſt eſſe actio tempore menſurata ſecundum ſeipſam , cum non ſit ſucceſſiva ; nec ex parte videntis, aut viſi, cum utrumque ſit extra motum : unde ſicut nec tempore, ita nec inſtanti, quod eſt terminus temporis, menſurari poteſt . Non poteſt etiam menſurari ævo: quia ævum, ſecundum quod ab æternitate diſtinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles; hæc autem viſio excedit naturalem potentiam creaturæ, cum ad eam nulla creatura ex ſuis naturalibus pertingere poſſit: unde propria menſura eius eſt ipſa æternitas : & ideo viſio Dei , quæ eſt ipſa beatitudo, eſt ipſa vita æterna.

Ad primum ergo patet reſponſio ex dictis.

Ad ſecundum dicendum , quod quamvis vita primo ex motu ſit cognita , quia per motum primo viventia a non viventibus diſtincta ſunt; tamen nomen vitæ ſe extendit ulterius ad omnes operationes quæ non ſunt ab aliquo exteriori movente , ſicut velle , intelligere, & huiuſmodi : unde etiam ad huiuſmodi operationes nomen motus tranſfertur, ut cum dicimus intelligere , motum eſſe intellectus ; & velle , motum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod æternitas non eſt communicabilis homini, ita quod ſit eius menſura adæquata , vel alicuius quod in ipſo eſt, ut probat ratio inducta. Poteſt tamen homini communicari ſecundum quamdam participationem, ut ſicut homo ſit particeps divinæ operationis in videndo Deum, ita fiat particeps æternitatis , qua divina operatio menſuratur: & ſic ipſa eius operatio dicitur vita æterna.

Ad quartum dicendum , quod vita æterna quæ a ſanctis habebitur, dicitur ſecundum participationem æternitatis non ſolum quantum ad defectum finis , per quem modum etiam damnatorum pœna æterna dicitur , ſed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis non ſolum in actu, quam etiam ævum excludit, ſed etiam in potentia: quia ſancti ex hoc quod Deo adhærebunt , ſtabilitatem ex divino munere conſequentur , ut ſcilicet tranſmutari non poſſint ; quod Deus habet ex natura , ratione cuius eſt æternus.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum , quod, ſicut dicit Auguſtinus XIX. de Civit. Dei (cap. xiii.) pax omnium rerum eſt tranquillitas ordinis: ex quo patet quod ex hoc ratio pacis aſſumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine : tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit . Pax autem præcipue reſpicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur: unde & tunc dicimus hominem pacem habere quando nihil eſt quod impediat ordinem ſuæ voluntatis in aliquid : & ſimiliter dicimus pacem eſſe in civitate, quando nihil eſt quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui eſt ex voluntate gubernatoris civitatis & ſecundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habe-

habere dicuntur, ponimus unamquamque rem habere pacem, ſecundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in ſuum finem, quem naturaliter appetit. Operationem autem in qua beatitudo conſiſtit, oportet eſſe operationem non impeditam, quia impedimentum aliquid de eius perfectione detraheret: unde etiam delectatio quæ perfectam operationem conſequitur, cauſatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XIII. vel XIV.). & ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quæ ſit ipſa eſſentia beatitudinis, ſed ſicut remotio eorum quæ poſſent beatitudinem impedire. Et quia ex hoc ipſo quod deſideratur aliquid, contrarium eius refugit appetitus, ideo ex hoc ipſo quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugiunt beatitudinis impedimenta: & hoc eſt eos naturaliter deſiderare pacem.

Ad primum ergo dicendum, quod pax dicitur eſſe finis civitatis Dei, quaſi propinquiſſima diſpoſitio ad finem, quæ eſt ſimul cum ipſo fine; & non quaſi ipſa ſit per ſe finis.

Ad ſecundum dicendum ſimiliter.

Ad tertium dicendum, quod pacem omnia deſiderant, non ſicut finem, ſed ſicut id ſine quo finis haberi non poteſt.

Ad quartum dicendum, quod ultimus finis rei non eſt quies, ſed operatio rei, cuius perfectio non poteſt eſſe niſi re perfecta exiſtente; motus autem eſt actus imperfecti: & ſecundum hoc quies ad quam terminatur motus, eſt finis propinquior quam ipſe motus, & ſic motus ordinatur in quietem ſicut in finem.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod nomen regni a regendo eſt ſumptum; regere autem providentiæ actus eſt: unde ſecundum hoc aliquis regnum habere dicitur quod alios ſub ſua providentia habet: & ideo ſecundum hoc homines in regno Dei eſſe dicuntur, quod eius providentiæ perfecte ſubduntur. Providentiæ autem eſt ordinare in finem. In finem autem ordinantur & ea quæ diſtant a fine, ſecundum quod perducuntur ad finem, & ea quæ iam aſſecuta ſunt finem, ſecundum quod in fine conſervantur. Et cum regula providentiæ ſit finis, illa perfecte providentiæ ſubſunt quæ iam in ipſo fine collocantur: & ideo in eis nihil poteſt eſſe ab ordine providentiæ alienum. In aliis autem quæ a fine diſtant, ſecundum hoc magis, vel minus divinæ providentiæ ſubſunt, ſecundum quod magis, & minus a fine elongantur: propinquiſſimi ſunt fini qui ſunt in via ad finem. Via autem perveniendi ad finem eſt fides per dilectionem operans. Unde & regnum Dei quaſi antonomaſtice dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; & ſic Eccleſia militans regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui iam in fine ſtabiliti ſunt; & ſic ipſa Eccleſia triumphans regnum Dei dicitur: & hoc modo eſſe in regno Dei idem eſt quod eſſe in beatitudine. Nec differt ſecundum hoc regnum Dei a beatitudine, niſi ſicut differt bonum commune totius multitudinis a bono ſingulari uniuſcuiuſque.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo non ſubeſt providentiæ quaſi ad finem ordinata, ſed quia ad ipſam alia ordinantur.

Ad ſecundum dicendum, quod Dionyſius ſufficienter tangit ea quæ ad regnum exiguntur, prout ſignificat multitudinem gubernatam a providentia, ad cuius actum tria requiruntur, ſcilicet finis, ordo ad finem, & regula ordinis: quæ quidem eſt duplex. Una in ordinante; & hæc eſt lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia eſt in ipſo ordinato, per quam fit ut rectitudo ordinis non deferatur; & hæc regula eſt id quod cauſat ordinationem in finem, ſive ſit forma, vel virtus, vel aliquid huiuſmodi; & hoc appellat Dionyſius ornatum. Quamvis autem hæc quatuor ad omnem creaturam poſſint pertinere, quia omnia a Deo ſunt in finem ordinata ſecundum legem æternæ ſapientiæ, & rebus omnibus ſunt datæ virtutes quibus in finem tendant; *ſpecialiter tamen* ad rationales creaturas pertinent, quæ ad ipſum ultimum finem modo nobiliſſimo natæ ſunt pervenire, & cognoſcunt rationem ordinis, & finis.

Ad tertium dicendum, quod regnum importat perfectionem & in præſidente, & in eo qui ſubeſt: ſed in præſidente ſicut in perfectionis principio, qui ſuam rectitudinem aliis imponit; in eo vero qui ſubeſt, tamquam in accipiente perfectionem ab alio. Sancti autem qui ſunt in patria, hoc modo divinæ providentiæ ſubduntur, quia etiam ipſi providentes fiunt ſibi ipſis, vel etiam aliis, ſecundum quod omnia alia erunt eis ſubiecta. Et ideo ad regnum Dei pertinent non ſolum ut exiſtentes ſub Rege, ſed etiam ut Reges, qui tamen erunt ſub uno ſummo Rege: & ideo dicitur Apocal. v. 10. *Feciſti*

nos

nos Deo noſtro regnum, & ſacerdotes, & regnabimus ſuper terram.

Ad quartum dicendum, quod ibi regnum Dei accipitur Eccleſia militans, & non triumphans.

ARTICULUS III.

Utrum omnes appetant beatitudinem.

I. Part. quæſt. VIII. *art.* I. *&.* I. 2. *quæſt.* V. *art.* 8. *per totum.*

I. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim vult quod ignorat, ut patet per Auguſtinum in Lib. de Trinit.(X. cap. II.) & per Philoſophum, qui dicit in III. de anima (text. XLIX. & deinc.) quod obiectum voluntatis eſt appetibile apprehenſum. Sed non omnes cognoſcunt beatitudinem, cum multi circa beatitudinem erraverint. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

2. Præterea. Quicumque appetit beatitudinem, appetit illud quod eſt eſſentialiter ipſa beatitudo. Sed ipſa beatitudo eſt Dei viſio, quam non omnes appetunt. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

3. Præterea. Illud quod non poteſt apprehendi, non poteſt deſiderari. Sed duo contraria eſſe ſimul non cadit in apprehenſione, ut patet IV. Metaph. (text. IX.) Ergo contraria (a) ſimul non poſſunt appeti. Sed aliqui appetunt ea quæ ſunt beatitudini contraria, ſicut illi qui appetunt peccata. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

4. Præterea. Peccatum eſt ſpreto incommutabili bono rebus mutabilibus adhærere. Sed beatitudo eſt incommutabile bonum. Ergo qui peccat, eam ſpernit; & ſic non omnes eam appetunt.

Sed contra eſt quod Boetius in III. de Conſol. (proſa II.) probat, quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas inſerta eſt. Verum autem bonum dicit beatitudinem. Ergo beatitudo ab omnibus appetitur.

Præterea. Unicuique appetibilis eſt ſuus finis. Sed beatitudo eſt ultimus finis humanæ vitæ. Ergo omnes homines beatitudinem appetunt.

QUAESTIUNCULA II.

I. Ulterius. Videtur quod aliquis poſſit miſeriam appetere. Omnis enim rationalis potentia ad oppoſita ſe habet. Sed voluntas eſt potentia rationalis. Ergo ſe habet ad oppoſita. Beatitudini autem opponitur miſeria. Ergo ſi poteſt aliquis appetere beatitudinem, poteſt etiam appetere miſeriam.

2. Præterea. Si non poteſt aliquis velle miſeriam, impoſſibile eſt eum velle. Ergo neceſſe eſt eum non velle. Sed neceſſitas coactionem, vel prohibitionem importat, ut Anſelmus dicit (Lib. de ſimilitudinibus cap. IIII.) Ergo voluntas cogi poterit; quod eius repugnat libertati.

3. Præterea. Sicut beatitudo eſt ab omnibus appetibilis, ita & eſſe. Sed quidam volunt non eſſe, ut patet de his qui ſeipſos interficiunt. Ergo & quidam poſſunt velle miſeriam.

4. Præterea. Voluntas eſt de fine, ut dicitur III. Ethic. (cap. IV. vel VI.) Sed finis eſt bonum, vel apparens bonum, ut dicitur II. Phyſ. (text. XXXI.) Ergo tam bonum quam apparens bonum poteſt deſiderari. Sed illud quod eſt malum, poteſt eſſe apparens bonum. Ergo miſeria quantumcumque ſit mala, aliquis eam velle poterit.

Sed contra eſt quod Auguſtinus in Lib. de lib. arb. (I. cap. XIV.) oſtendit quod nullus homo poteſt velle eſſe miſer.

Præterea. Sicut ſe habet intellectus ad primum intelligibile, ita ſe habet voluntas ad primum appetibile. Sed intellectus non poteſt aſſentire contrario primi intelligibilis, quod eſt affirmationem, & negationem non eſſe ſimul veram, ut probatur IV. Metaph. (text. IX.) Ergo voluntas non poteſt aſſentire miſeriæ, quæ eſt contrarium ſui primi appetibilis.

QUAESTIUNCULA III.

I. Ulterius. Videtur quod nullus appetendo beatitudinem mereatur. Naturalibus enim non meremur. Sed appetitus beatitudinis eſt homini naturalis; alias non eſſet omnibus communis. Ergo nullus appetendo beatitudinem meretur.

2. Præterea. Cum meritum, & demeritum ſint circa idem, nullus meretur in eo quod vitare non poteſt, ſicut nec peccat, ut dicit Auguſtinus (Lib. I. Retract. cap. IX.) Sed homo non poteſt non appetere beatitudinem. Ergo nullus appetendo meretur.

3. Præterea. Nullus poteſt ex propriis viribus mereri vitam æternam, ſicut Pelagius dicebat. Sed homo ex propriis viribus beatitudinem appetere poteſt. Ergo appetendo beatitudinem non meretur.

Sed

(a) *Al. additur* eſſe.

Digitized by Google

Sed contra. Eodem modo aliquis deſiderat beatitudinem, & Deum. Si ergo nullus deſiderando beatitudinem meretur, nullus deſiderando Deum merebitur; quod eſt abſurdum.

Præterea. Caritas eſt principium merendi. Sed caritas principaliter reſpicit finem. Ergo ex motu voluntatis in ultimum finem maxime meremur; & ita in appetendo beatitudinem.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod non omne quod aliquis vult, propter beatitudinem velit. Nullus enim delectationem propter aliquid vult, ut dicitur VII. Ethic. (cap. XII. vel XIII.) Delectatio autem non eſt ipſa beatitudo, ut ex ſupra dictis patet. Ergo non quidquid aliquis vult, propter beatitudinem vult.

2. Præterea. Id quod poteſt propter beatitudinem deſiderari, eſt (a) ad beatitudinem ordinabile. Sed multi volunt aliqua quæ non ſunt ordinabilia in beatitudinem, ſed magis ab ea avertunt, ſicut eſt de peccatoribus. Non ergo omne quod aliquis vult, propter beatitudinem vult.

3. Præterea. Illud quod in ſe nullam ſpeciem boni habet, non poteſt ad beatitudinem deſiderari. Sed quandoque deſideratur aliquid quod nullam ſpeciem boni habet, ſicut patet per Auguſtinum in Lib. Confeſs. (II. cap. IV. & VI.) ubi dicit: *Id furatus ſum quod mihi abundabat, & multo melius; nec ea re volebam frui quam furto appetebam; ſed ipſo furto, & peccato .... & ita quæro quid me in furto delectaverit; & ecce ſpecies nulla eſt*. Ergo aliquid deſideratur non propter beatitudinem.

4. Præterea. Mors nullo modo ad beatitudinem poteſt ordinari, niſi forte ſub ſpe vitæ conſequendæ poſt mortem: quia beatitudo non niſi viventis eſt. Sed quidam ſeipſos mortem pati voluerunt vel a ſeipſis, vel ab aliis ſub nulla ſpe futuræ vitæ. Ergo non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult.

5. Præterea. Ex hoc hominis voluntas recta iudicatur quod in rectum finem ordinatur. Si ergo quidquid deſideratur, propter beatitudinem deſideratur, omnis voluntas hominis eſt recta: quod falſum eſt.

6. Præterea. Propter quod aliquis vult aliquid actu, oportet actu eſſe cogitatum. Si ergo quidquid vult, propter beatitudinem vult, in omni deſiderio oportebit beatitudinem actu eſſe cogitatam; quod apparet eſſe falſum. Ergo idem quod prius.

Sed contra. In eo quod propter ſe deſideratur, & numquam propter aliud, ſtat motus deſiderii. Sed illud in quo ſtat motus deſiderii, eſt ultimus finis. Si ergo aliud quam beatitudo ſit deſideratum propter ſe, & numquam propter aliquid aliud, aliud quam beatitudo erit ultimus finis; quod eſſe non poteſt. Ergo omne aliud deſideratum, vel mediate, vel immediate ad beatitudinis deſiderium refertur.

Præterea. Dionyſius II. cap. de div. Nomin. dicit, quod pacem omnia deſiderant, & quod propter eam agunt quæcumque agunt. Sed pax ordinatur in beatitudinem, ut ex dictis patet. Ergo quidquid deſideratur, propter beatitudinem deſideratur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in omni ordine mobilium, & motorum oportet ſecundos motores ordinari in finem primi motoris per diſpoſitionem impreſſam in eis a primo motore; ſicut patet cum anima movet manum, & manus baculum, & baculus percutit, quod eſt finis intentus ab anima; baculus, & manus tendunt ad finem ab anima intentum per hoc quod anima in eis imprimit mediate, vel immediate. Sed hoc diſtat in motibus naturalibus, & violentis, quod in motibus violentis impreſſio relicta a primo motore in ſecundis motoribus eſt præter naturam eorum; & ideo operatio conſequens ex tali impreſſione eſt eis difficilis, & laborioſa: ſed in motibus naturalibus impreſſio relicta a primo motore in ſecundis motoribus, eſt eis cauſa naturalis; & ideo operatio hanc impreſſionem conſequens eſt conveniens, & ſuavis: & ideo dicitur Sap. VIII. quia Deus omnia ſuaviter diſponit: quia unaquæque res ex natura ſibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur ſecundum exigentiam impreſſionis receptæ. Et quia omnia procedunt a Deo, inquantum bonus eſt, ut dicit Auguſtinus (Lib. I. de Doct. chriſt. cap. XXXII.) & Dionyſius (cap. IV. de div. Nom.) ideo omnia creata ſecundum impreſſionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum ſecundum ſuum modum; ut ſic in rebus quædam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Hæc autem circu-

(a) Al. propter beatitudinem.

circulatio in quibuſdam perficitur creaturis, in quibuſdam autem remanet imperfecta. Illæ enim creaturæ quæ non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum, a quo proceſſerunt, ſed ſolummodo ad conſequendam eius ſimilitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem; ſed ſolum illæ creaturæ quæ ad ipſum primum principium aliquo modo pertingere poſſunt; quod ſolum eſt rationabilium creaturarum, quæ Deum ipſum aſſequi poſſunt per cognitionem, & amorem; in qua aſſecutione beatitudo eorum conſiſtit, ut ex dictis patet. Et ideo ſicut quælibet res alia naturaliter appetit ſuum bonum, ita quælibet creatura rationalis naturaliter ſuam beatitudinem appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut viſibile eſt duplex, ſcilicet per ſe, ut color, & per accidens, ut homo: ita etiam appetibile, quod eſt obiectum voluntatis, dupliciter accipi poteſt, per ſe, & per accidens. Per ſe obiectum voluntatis eſt bonum, ſed per accidens eſt hoc, vel illud bonum. Et ſicut bonum, communiter loquendo, eſt per ſe obiectum voluntatis; ita & ſummum bonum eſt ultimus voluntatis finis per ſe loquendo; ſed hoc vel illud bonum ponitur in ultimus voluntatis finis, & principale eius obiectum quaſi per accidens. Beatitudo ergo quantum ad id (a) quod in ipſa eſt per ſe voluntatis principale obiectum, eſt omnibus nota; ſed quantum ad id quod accidit per ſe obiecto, non eſt nota. Omnes enim cognoſcunt perfectum bonum, & hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; ſed hoc perfectum bonum eſſe voluptatem, vel divitias, virtutem, vel quidquid huiuſmodi, eſt per accidens: & ideo circa hoc non eſt inconveniens multos eſſe errores.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis divina viſio ſit ipſa beatitudo, non tamen ſequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam viſionem: quia beatitudo, inquantum huiuſmodi, importat per ſe obiectum voluntatis, non autem ipſa divina viſio; ſicut aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mel.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliqui appetant ea quæ ſunt contraria beatitudini ſecundum rei veritatem, tamen ſecundum ſuam æſtimationem non ſunt contraria, ſed perducentia ad eam.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat inhærendo bonis mutabilibus ſicut fini, accipit ipſas res mutabiles quaſi principale appetibile, & perfectum bonum: & ideo eis inhærendo beatitudinem appetit. Sicut enim non ſequitur quod aliquis appetendo beatitudinem appetat id quod ſecundum rei veritatem eſt beatitudo; ita etiam non ſequitur quod aliquis ſpernendo id quod ſecundum rei veritatem eſt beatitudo, beatitudinem ſpernat: ſicut non ſequitur quod qui ignorat hominem, ignoret album, quamvis homo ſit albus.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod operatio cauſæ ſecundæ ſemper fundatur ſuper operatione cauſæ primæ, & præſupponit eam: & ideo oportet quod omnis operatio animæ procedat ex ſuppoſitione eius quod inditum eſt animæ ex impreſſione primi agentis, Dei ſcilicet: & ideo videmus ex parte intellectus quod ad nihil intelligendum anima poteſt procedere, niſi ex ſuppoſitione illorum quorum cognitio eſt ei innata: & propter hoc non poteſt aſſentire alicui quod ſit contrarium his principiis quæ naturaliter cognoſcit: & ſimiliter oportet eſſe ex parte voluntatis. Unde cum ex impreſſione primæ cauſæ, ſcilicet Dei, hoc animæ inſit ut bonum velit, & perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat; impoſſibile eſt quod contrarium eius in appetitu illius cadat: & ideo nullus poteſt miſeriam velle, vel malum, niſi per accidens; quod contingit dum appetit aliquod malum quod apprehendit ut bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia rationalis ſe habet ad oppoſita in his quæ ei ſubſunt; & hæc ſunt illa quæ per ipſam determinantur: non autem poteſt in oppoſita illorum quæ ſunt ei ab alio determinata: & ideo voluntas non poteſt in oppoſitum eius ad quod ex divina impreſſione determinatur, ſcilicet in oppoſitum finis ultimi; poteſt autem in oppoſitum eorum quæ ipſa ſibi determinat, ſicut ſunt ea quæ ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipſam pertinet.

Ad ſecundum dicendum, quod coactio, cum violentiam importet, & prohibitio ſimiliter, non pertinent ad illam neceſſitatem quæ naturam rei conſequitur: quia omne violentum eſt contra naturam: & ideo cum naturaliter voluntas neceſſario feratur in beatitudinem, hoc coactionem in ipſa non ponit, nec aliquam libertatis diminutionem.

(a) *Al.* quod in ipſa eſt per voluntatis &c.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid quod ſecundum ſe eſt appetibile, aliquo adiuncto appetibile non eſſe. Unde etiam eſſe, quod per ſe ab omnibus deſideratur, & ſecundum ſe eſt bonum, aliquo adiuncto redditur malum, & odibile, ſicut eſſe in triſtitia, vel miſeria: unde & per accidens non eſſe appetitur, non quidem inquantum privat eſſe, ſed inquantum tollit illud malum quod eſſe odioſum reddebat. Carere autem malo bonum eſt: unde & qui appetit non eſſe, appetit illud ut bonum. Sed miſeria numquam poteſt accipi ut bonum, quia dicit rationem perfecti mali; & ideo nullus poteſt velle eſſe miſer. Non eſſe autem non dicit ipſam rationem mali, ſed id quod eſt malum: & ideo aliquo adiuncto, quod habet rationem boni, poteſt eſſe appetibile, ſicut patet per Philoſophum in IX. Ethic. (cap. v.) & per Hieronymum in Gloſſa Hierem. xx. (ſuper illud, *Maledicta dies in qua natus ſum.*) Quod autem Auguſtinus dicit, quod nullus appetit non eſſe, intelligendum eſt per ſe loquendo.

Ad quartum dicendum, quod non poteſt æſtimari quod albedo ſit nigredo, quamvis poſſit æſtimari quod id quod eſt album, ut homo, ſit nigrum: & ſimiliter poteſt æſtimari ut id quod eſt bonum, ſit malum; ſed quod ipſa bonitas ſit malitia, aut e converſo, æſtimari non poteſt. Et quia miſeria implicat in ſe rationem mali, ideo non poteſt æſtimari ut bona, & propter hoc non poteſt appeti.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod bonum, quod eſt objectum voluntatis, eſt in rebus, ut dicit Philoſophus in VI. Metaph. (text. viii.) & ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam exiſtentem. Quamvis autem res, prout eſt in anima, poſſit conſiderari ſecundum rationem communem prætermiſſa ratione particulari; res tamen extra animam non poteſt eſſe ſecundum communem rationem niſi cum additione propriæ rationis: & ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum: & ſimiliter quantumcumque feratur in ſummum bonum, quod feratur in ſummum bonum huius, vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur ſecundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem, vel talem, hoc non eſt ex inclinatione naturæ, ſed per diſcretionem rationis, quæ adinvenit in hoc, vel in illo ſummum bonum hominis conſtare: & ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis, & appetitus rationalis: & ex parte appetitus naturalis ſemper eſt ibi rectitudo, ſed ex parte appetitus rationalis quandoque eſt ibi rectitudo, quando ſcilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere eſt; quandoque autem perverſitas, quando appetitur ubi vere non eſt: & ſic in appetitu beatitudinis poteſt aliquis vel mereri adiuncta gratia, vel demereri, ſecundum quod eius appetitus eſt rectus, vel perverſus.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu beatitudinis ſemper cum eo quod eſt naturale, coniungitur aliquod voluntarium non naturale; & ſic poteſt ibi cadere ratio meriti, vel demeriti.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis nullus poſſit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, poteſt tamen vitare quod non appetat eam hoc modo quo eſt appetenda; & ſic poteſt mereri, vel demereri.

Ad tertium dicendum, quod ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu, qui ſufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non eſt ſufficiens; ſed habet hoc ex munere divinæ gratiæ, ut patet II. Corinth. v. 5. *Qui efficit nos in hoc ipſum Deus*; id eſt, qui facit nos veram gloriam appetere, ſecundum Gloſſam.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. in ordine appetibilium hoc modo ſe habet finis ſicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod eſt primum in quolibet genere, & maximum, eſt cauſa eorum quæ ſunt poſt; ideo cognitio principii in ſpeculativis eſt cauſa cognitionis omnium aliorum: & ſimiliter appetitus finis eſt cauſa appetendi omnia alia quæ ſunt ad finem. Unde cum beatitudo ſit finis humanæ vitæ, quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat: quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud inquantum eſt æſtimatum bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod æſtimat bonum, reputat ſe ut beatitudini propinquiorem: quia additio boni ſuper bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod eſt ipſa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio eſt aliquid eorum quæ ad beatitudinem exiguntur, cum ſit in beatitudine: & ideo appetitus ipſe quo quis delectationem appetit, in beatitudinem ordinatur, inquantum ipſa delectatio eſt aliqua ſimilitudo vel propinqua, vel remota illius delectationis quæ beatitudinem perficit.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid ordinari ad beatitudinem per deſiderium, dupliciter contingit. Uno modo ſicut quod quæritur, ut per hoc homo ad beatitudinem perveniat, ſicut aliquis vult operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo cum quis appetit aliquid ex ho ipſo quod habet aliquam ſimilitudinem beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipſo efficitur ut deſideret illud in quo eius aliqua ſimilitudo invenitur, quamvis principale deſideratum habere non poſſit: & hoc modo omnes qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt, & ad Dei imitationem, ut dicit Auguſtinus II. Confeſſion. (cap. VI.) ſic dicens: *Superbia celſitudinem imitatur, cum tu ſis unus ſuper omnia Deus excelſus: ambitio quid niſi honorem quærit, & gloriam, cum tu ſis præ cunctis honorandus?* & ſimiliter inducit in aliis vitiis.

Ad tertium dicendum, quod in illo furto, ut Auguſtinus ibidem dicit, erat aliquid ſpeciem boni habens, hoc ſcilicet, facere aliquid contra legem, in quo quædam libertatis umbra apparet: unde dicit: *Quid ergo in illo furto ego dilexi, & in quo Deum meum vitioſe, atque perverſe imitatus ſum?* & ſolvit dicens: (*a*) *An libuit facere contra legem ſaltem fallacia, quia potentatu non poteram, (b) ut libertatem captivus imitarer, faciendo impune quod non liceret, tenebroſa omnipotentiæ ſimilitudine?*

Ad quartum dicendum, quod aliqui ſine ſpe futuræ vitæ morti ſe exponunt dupliciter. Uno modo propter operationem virtutis, ſicut illi qui ut ſalvarent patriam, vel aliqua inhoneſta vitarent, mortem ſuſtinere prælegerunt; & hoc quidem in beatitudinem ordinabant ſecundum eorum æſtimationem, non conſequendam poſt mortem, ſed in ipſo opere tunc conſequendam: quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in ſuſtinendo mortem, erat ab eis deſideratum maxime, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo propter tædium miſeriæ quod ſuſtinebant, quam ſe per mortem vitare æſtimabant. Vitare autem miſeriam, & appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo conſtat quod deſiderium eorum qui mortem ſuſtinere voluerunt, ad beatitudinem (*c*) ordinabatur.

Ad quintum dicendum, quod ad hoc quod voluntas ſit recta, duo requiruntur. Unum eſt quod ſit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, ſit proportionatum fini. Quamvis autem omnia deſideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo deſiderium eſſe perverſum: quia & ipſe appetitus beatitudinis poteſt eſſe perverſus, cum quæritur ubi non eſt, ut ex dictis patet; & ſi quæratur ubi eſt, poteſt contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non eſt fini proportionatum, ſicut cum quis vult furari, ut det eleemoſynam, per quam mereatur beatitudinem.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut in intelligibilibus non oportet ut in omnibus (*d*) conſequentibus demonſtrationibus prima principia eſſentialiter ingrediantur quaſi actualiter cogitata, ſed virtute tantum, dum demonſtratio conficitur ex his quæ per prima principia fidem habent; ita etiam quamvis omne deſiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni deſiderio de beatitudine actualiter cogitetur; ſed deſiderium beatitudinis eſt virtute in omnibus aliis deſideriis, ſicut cauſa in effectu.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo ſanctorum ſit maior futura poſt iudicium quam ante.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod beatitudo ſanctorum non ſit maior futura poſt iudicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad ſimilitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore ſeparata Deo ſimilior eſt quam corpori coniuncta. Ergo maior eſt eius beatitudo ante corporis reſumptionem quam poſt.

2. Præterea. Virtus unita magis eſt potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus magis eſt unita quam cum eſt corpori coniuncta. Ergo virtus eius eſt maior ad operandum, & ita perfectius beatitudinem participat, quæ in actu conſiſtit.

3. Præterea. Beatitudo conſiſtit in actu intellectus ſpeculativi, ut patet ex ſupra dictis. Sed intellectus in ſuo actu non utitur organo corporali; & ſic corpus reſumptum

(*a*) *Al. aut.* (b) Auguſtini textus; *ut mancam libertatem*. (c) *Al.* ordinatur. (d) *Al.* contrahentibus.

non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit maior poſt reſurrectionem.

4. Præterea. Infinito non poteſt eſſe aliquid maius, & ita infinitum cum finito aliquo non ſunt maius quam ipſum infinitum. Sed anima beata ante corporis reſumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, ſcilicet Deo; poſt reſumptionem autem corporis non habebit de alio gaudium, niſi forte de gloria corporis, quod eſt quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum poſt corporis reſumptionem non erit maius quam ante.

Sed contra eſt quod Apoc. VIII. ſuper illud, *Vidi ſubter altare animas interfectorum &c.* dicit Gloſſa: „ Modo animæ ſanctorum „ ſunt exiſtentes *ſub*; ideſt in minori digni„ tate quam ſint futuræ. “ Ergo maior erit eorum beatitudo poſt mortem.

Præterea. Sicut bonis redditur beatitudo pro præmio, ita & malis miſeria. Sed miſeria malorum poſt corporis reſumptionem erit maior quam ante, quia non ſolum in anima, ſed etiam in corpore punientur. Ergo & beatitudo ſanctorum erit maior poſt reſurrectionem corporis quam ante.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod beatitudo ab omnibus æqualiter participabitur. Quia Matth. XX. dicitur, quod omnes accipient ſingulos denarios. Denarius autem ſignificat aliquid quod omnes communiter habebunt. Hoc autem non erit niſi beatitudo. Ergo tantum de beatitudine habebit unus quantum alius.

2. Præterea. Ultra ultimum nihil eſt. Sed beatitudo eſt ultimum eorum quæ ab hominibus deſiderari poſſunt. Ergo ultra beatitudinem alicuius hominis in nullo homine poteſt eſſe aliquid quaſi beatitudinem alterius hominis excedens; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Sicut quilibet appetibile eſt bonum, ita & magis bonum. Si ergo aliquis eſſet beatior minus beato, eſſet appetibilis beatitudo magis beati ſecundum rectum appetitum: nec eam haberet. Ergo non eſſet beatus: quia, ut in littera dicitur, *beatus non dicitur niſi qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult*.

Sed contra. I. Corinth. XV. 41. *Stella differt a ſtella in claritate: ſic erit & reſurrectio mortuorum*. Ergo unus reſurgentium maiorem gloriam habebit quam alius.

Præterea. Præmium debet reſpondere merito. Sed quidam ſunt excellentioris meriti aliis. Ergo cum beatitudo ſit virtutis præmium, videtur quod maiorem beatitudinem habebunt.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod huiuſmodi beatitudinis gradus manſiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem præmii. Sed manſio nihil ſignificat quod ad præmium pertineat. Ergo diverſi gradus beatitudinis manſiones dici non debent.

2. Præterea. Manſio locum ſignificare videtur. Sed locus quo ſancti beatificabuntur, non eſt corporalis, ſed ſpiritualis, ſcilicet Deus, qui unus eſt. Ergo non eſt niſi una manſio; & ita diverſi gradus beatitudinis manſiones dici non poſſunt.

3. Præterea. Sicut in patria erunt homines diverſorum meritorum, ita nunc ſunt in purgatorio, & in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio, & in limbo non diſtinguuntur manſiones. Ergo nec in patria manſiones debent diſtingui.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. XIV. 2. *In domo Patris mei manſiones multæ ſunt*: quod Auguſtinus (tract. LXVII.) exponit de variis dignitatibus præmiorum.

Præterea. In qualibet civitate eſt ordinata manſionum diſtinctio. Sed cæleſtis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. XXI. Ergo oportet ibi diverſas manſiones diſtinguere ſecundum diverſos beatitudinis gradus.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod diverſæ manſiones non diſtinguantur penes diverſos gradus caritatis. Quia Matth. XXV. 15. dicitur: *Dedit unicuique ſecundum propriam virtutem*. Propria autem uniuſcuiuſque virtus eſt vis naturalis. Ergo & dona gratiæ, & gloriæ diſtribuuntur ſecundum diverſos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea. In Pſalm. LXI. 12. dicitur: *Tu reddes unicuique ſecundum opera ſua*. Sed illud quod redditur, eſt beatitudinis menſura. Ergo gradus beatitudinis diſtinguetur ſecundum diverſitatem operum, & non ſecundum diverſitatem caritatis.

3. Præterea. Præmium debetur actui, & non habitui: unde fortiſſimi non coronantur, ſed agonizantes, ut patet (I. Ethicor. cap. IX. vel XIII.) & II. ad Timoth. II. . *Non coronabitur, niſi qui legitime certaverit*. Sed beatitudo eſt præmium. Ergo diverſi

verſi gradus beatitudinis non erunt ſecundum diverſos gradus caritatis.

Sed contra eſt, quia quanto aliquis erit Deo magis coniunctus, tanto erit beatior. Sed ſecundum modum caritatis eſt modus coniunctionis ad Deum. Ergo ſecundum differentiam caritatis erit & diverſitas beatitudinis.

Præterea. Sicut ſimpliciter ſequitur ad ſimpliciter, ita magis ad magis. Sed habere beatitudinem ſequitur ad habere caritatem. Ergo & habere maiorem beatitudinem ſequitur ad habere maiorem caritatem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod beatitudinem ſanctorum poſt reſurrectionem augeri extenſive quidem manifeſtum eſt: quia beatitudo tunc erit non ſolum in anima, ſed etiam in corpore; & etiam ipſius animæ beatitudo augebitur extenſive, inquantum anima non ſolum gaudebit de bono proprio, ſed etiam de bono corporis. Poteſt etiam dici, quod etiam beatitudo animæ ipſius augebitur intenſive. Corpus enim hominis dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum quod eſt ab anima perfectibile; alio modo ſecundum quod eſt (a) in eo aliquid repugnans animæ in ſuis operibus prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam conſiderationem corporis, coniunctio corporis ad animam addit animæ aliquam perfectionem: quia omnis pars imperfecta eſt, & completur in ſuo toto, unde & totum ſe habet ad partes ſicut forma ad materiam: unde & anima perfectior eſt in eſſe ſuo naturali cum eſt in toto, ſcilicet in homine coniuncto ex anima & corpore, quam cum eſt per ſe ſeparata. Sed unio corporis quantum ad ſecundam ipſius conſiderationem impedit animæ perfectionem: & ideo dicitur, quod *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*: Sap. IX. 15. Si ergo a corpore removeatur omne id per quod (b) actioni animæ reſiſtit, ſimpliciter anima erit perfectior in corpore tali exiſtens quam per ſe ſeparata. Quanto autem aliquid eſt perfectius in eſſe, tanto poteſt perfectius operari: unde & operatio animæ coniunctæ tali corpori erit perfectior quam operatio animæ ſeparatæ. Huiuſmodi autem corpus eſt corpus glorioſum, quod omnino ſubdetur ſpiritui, ut ſupra diſt. XLIV. dictum eſt. Unde cum beatitudo in operatione conſiſtat, perfectior erit beatitudo animæ poſt reſumptionem corporis quam ante. Sicut enim anima ſeparata a corpore corruptibili perfectius poteſt operari quam ei coniuncta; ita poſtquam coniuncta fuerit corpori glorioſo, perfectior erit eius operatio quam quando erat ſeparata. Omne autem imperfectum appetit ſuam perfectionem, & ideo anima ſeparata naturaliter appetit corporis coniunctionem: & propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, eius operatio quæ in Deum fertur, eſt minus intenſa: & hoc eſt quod dicit Hieronymus, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illum ſummum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima coniuncta corpori glorioſo magis eſt Deo ſimilis quam ab eo ſeparata, inquantum coniuncta habet eſſe perfectius. Quanto enim aliquid eſt perfectius, tanto eſt Deo ſimilius, ſicut etiam cor, cuius vitæ perfectio in motu conſiſtit, eſt Deo ſimilius quando movetur quam quando quieſcit, quamvis Deus numquam moveatur.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus quæ de ſua natura habet quod ſit in materia, magis eſt potens in materia exiſtens quam a materia ſeparata: quamvis abſolute loquendo virtus a materia ſeparata ſit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex coniunctione corporis glorioſi anima erit in ſua natura perfectior, & per conſequens in operatione efficacior: & ſecundum hoc, ipſum bonum corporis cooperabitur quaſi inſtrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo conſiſtit, ſicut etiam Philoſophus ponit in I. Ethic. (cap. X. vel XIV.) quod bona exteriora cooperantur inſtrumentaliter ad felicitatem viæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat maius, tamen facit plus: quia infinitum, & finitum ſunt duo, cum finitum per ſe acceptum ſit unum. Extenſio autem gaudii non reſpicit maius, ſed plus: unde extenſive augetur gaudium, ſecundum quod eſt de Deo, & de gloria corporis reſpectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad perfectionem operationem qua anima in Deum feretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit maior, ut patet ex hoc quod dicitur X. Ethic. (cap. IV. vel VII.)

S O-

(a) *Al.* in uno. (b) *Al.* actio in anima.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod cum beatitudo in operatione conſiſtat, gradus beatitudinis eſt attendendus ſecundum gradum perfectionis in operando. Perfectio autem operationis in qua felicitas conſiſtit, ex duobus penſatur, ſcilicet ex parte operantis, & ex parte obiecti. Unde Philoſophus dicit in X. Ethic. (ubi ſup.) quod perfectiſſima operatio eſt quæ eſt altiſſimæ potentiæ nobiliſſimo habitu perfectæ (quod eſt ex parte operantis) & reſpectu nobiliſſimi obiecti. Obiectum autem operationis, in qua beatitudo conſiſtit, eſt omnino unum & idem, ſcilicet divina eſſentia, ex cuius viſione omnes erunt beati: unde ex hac parte non erit aliquis gradus in beatitudine; ſed ex parte operantium operatio beatitudinis non erit eodem modo perfecta: quia ſecundum quod habitus perficiens ad operationem prædictam, ſcilicet lumen gloriæ, erit perfectior in uno quam in alio, ſecundum hoc operatio erit perfectior, & delectatio maior; & ſecundum hoc non in eodem gradu beatitudinis erunt omnes beati.

Ad primum ergo dicendum, quod denarius dicitur unus qui communiter reddetur ex parte obiecti ipſius beatitudinis, quia Deus eſſentiam ſuam omnibus oſtendet; ſed unuſquiſque eam aſpiciet ſecundum modum ſuum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ignis eſt ſubtiliſſimus corporum ſpecie, & tamen unus ignis altero ſubtilior eſſe poteſt; ita beatitudo ſecundum ſuam ſpeciem conſiderata eſt ultimum omnium deſiderabilium humanorum: unde nihil prohibet unius beatitudinem eſſe perfectiorem beatitudine alterius. Cuiuslibet autem beatitudo ſecundum hoc ultima eſt, quod appetitus habentis per eam totaliter terminatur, quamvis non ſit ultima tamquam exiſtens in ultimo perfectionis gradu.

Ad tertium dicendum, quod in beatis erit perfecta caritas: unde quilibet ibi plus diliget Deum quam ſeipſum: & ideo magis volet id quod eſt convenientius Deo, quam id quod eſſet melius ei: & ideo magis volet divinam iuſtitiam ſalvari in hoc quod ipſe minus habeat, quod eſt Deo convenientius, quam in hoc quod plus habeat, quod eſſet ſibi melius.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quia motus localis prior eſt omnium aliorum motuum, ideo ſecundum Philoſophum (VIII. Phyſic. text. lv. & deinceps) nomen motus, & diſtantiæ, & omnium huiuſmodi derivatum eſt a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis eſt locus, ad quem cum aliquod pervenerit, ibi manet quieſcens, & in eo conſervatur: & ideo in quolibet motu ipſam quietationem in fine motus dicimus collocationem, vel manſionem: & ideo cum nomen motus derivetur uſque ad actum appetitus, & voluntatis, ipſa aſſecutio finis appetitivi motus dicitur manſio, vel collocatio in fine: & ideo diverſi modi conſequendi finem ultimum diverſæ manſiones dicuntur; ut ſic unitas domus reſpondeat unitati beatitudinis, quæ eſt ex parte obiecti, & pluralitas manſionum reſpondeat differentiæ quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod eſt idem locus ſurſum, ad quem tendunt omnia levia; ſed unumquodque pertingit propinquius ſecundum quod eſt levius; & ita habent diverſas manſiones ſecundum differentias levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod manſio importat rationem finis, ut ex dictis patet; & ſic per conſequens importat rationem præmii, quod eſt finis meriti.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit unus locus ſpiritualis, tamen diverſi ſunt gradus appropinquandi ad locum illum, & ſecundum hoc conſtituuntur diverſæ manſiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc ſunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad ſuum finem: & ideo in purgatorio, vel in limbo non diſtinguuntur manſiones, ſed ſolum in paradiſo, & in inferno, ubi eſt finis bonorum, & malorum.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod principium diſtinctivum manſionum, ſive graduum beatitudinis eſt duplex, ſcilicet propinquum, & remotum. Propinquum eſt diverſa diſpoſitio quæ erit in beatis, ex qua contingit diverſitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; ſed principium remotum eſt meritum quo talem beatitudinem conſecuti ſunt. Primo autem modo diſtinguuntur manſiones ſecundum caritatem patriæ, quæ quanto in aliquo erit perfectior, tanto reddet eum capaciorem divinæ claritatis, ſecundum cuius augmentum augebitur perfectio divinæ viſionis. Secundo vero modo

do.

Digitized by Google

do diſtinguuntur ſecundum caritatem viæ. Actus enim noſter non habet quod ſit meritorius ex ipſa ſubſtantia actus, ſed ſolum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi eſt in omnibus virtutibus ex caritate, quæ habet ipſum finem pro obiecto: & ideo diverſitas in merendo tota revertitur ad diverſitatem caritatis; & ſic caritas viæ diſtinguet manſiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non ſolum accipitur pro naturali capacitate, ſed pro naturali capacitate ſimul cum conatu ad habendam gratiam: & tunc virtus hoc modo accepta erit quaſi materialis diſpoſitio ad menſuram gratiæ, & gloriæ percipiendæ; ſed caritas eſt formaliter complens meritum ad gloriam: & ideo diſtinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad ſecundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriæ reddatur, niſi inquantum ſunt caritate informata: & ideo ſecundum diverſos caritatis gradus erunt diverſi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis, vel cuiuslibet virtutis non ſit meritum cui debeatur præmium; eſt tamen principium, & tota ratio merendi in actu; & ideo ſecundum eius diverſitatem præmia diſtinguuntur; quamvis ex ipſo genere actus poſſit aliquis gradus in merendo conſiderari non reſpectu præmii eſſentialis, quod eſt gaudium de Deo, ſed reſpectu alicuius accidentalis præmii, quod eſt gaudium de aliquo bono creato.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de viſione Dei: & circa hoc quæruntur ſeptem.

Primo. Utrum ſancti videbunt Deum per eſſentiam.

Secundo. Utrum poſſint Deum videre oculo corporali.

Tertio. Utrum videndo Deum comprehendant ipſum.

Quarto. Utrum videntium Deum per eſſentiam alter altero perfectius videat.

Quinto. Utrum videntes divinam eſſentiam neceſſe ſit omnia videre quæ Deus videt.

Sexto. Utrum ad videndum Deum per eſſentiam aliqua creatura ex puris naturalibus poſſit pertingere.

Septimo. Utrum in ſtatu vitæ poſſit aliquis Deum per eſſentiam videre.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus humanus poſſit pervenire ad videndum Deum per eſſentiam.

1. P. quæſt. XII. *art.* 2. *III. cont. Gen. cap.* V. *&* XVII. *de ver. quæſt.* VIII. *art.* I. *& quodl.* VII. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non poſſit pervenire ad videndum Deum per eſſentiam. Quia Ioan. 1. 18. *Deum nemo vidit umquam*: & exponit Chryſoſtomus (hom. XIV. in Ioan.) quod nec „ ipſæ cæleſtes eſſentiæ „ (ipſa dico Cherubim, & Seraphim) ipſum „ ut eſt umquam videre potuerunt." Sed hominibus non promittitur niſi æqualitas Angelorum: Matth. XXII. 30. *Erunt ſicut Angeli Dei in cælo*. Ergo nec ſancti in patria Deum per eſſentiam videbunt.

2. Præterea. Dionyſius ſic argumentatur in 1. cap. de div. Nom. Cognitio non eſt niſi exiſtentium. Omne autem exiſtens finitum eſt, cum ſit in aliquo genere determinatum: & ſic Deus, cum ſit infinitus, eſt ſuper omnia exiſtentia. Ergo eius non eſt cognitio, ſed eſt ſuper cognitionem.

3. Præterea. Dionyſius in 1. cap. de myſtica Theologia oſtendit quod perfectiſſimus modus quo intellectus noſter Deo coniungi poteſt, eſt inquantum coniungitur ei ut ignoto. Sed illud quod eſt viſum per eſſentiam, non eſt ignotum. Ergo impoſſibile eſt ut intellectus noſter per eſſentiam Deum videat.

4. Præterea. Dionyſius in epiſtola (III.) ad Caium monachum dicit, quod *ſuperpoſitæ Dei tenebræ*, quas abundantiam lucis appellat, *cooperiuntur omni lumini, & abſconduntur omni cognitioni: & ſi aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipſum vidit, ſed aliquid eorum quæ ſunt eius*. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum videre per eſſentiam.

5. Præterea. Sicut dicit Dionyſius in epiſt. (V.) ad Dorotheum, *inviſibilis quidem Deus eſt exiſtens propter excedentem claritatem*. Sed claritas eius ſicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo ſicut eſt inviſibilis in via, ita erit inviſibilis in patria.

6. Præterea. Cum intelligibile ſit perfectio intellectus, oportet eſſe proportionem aliquam inter intellectum & intelligibile, viſibile & viſum. Sed non eſt accipere proportionem aliquam inter intellectum noſtrum & eſſentiam divinam, cum in infinitum diſtent. Ergo intellectus noſter non poteſt pertingere ad eſſentiam divinam videndam.

7. Præterea. Plus diſtat Deus ab intellectu noſtro quam intelligibile creatum a ſenſu. Sed ſenſus nullo modo poteſt pertingere ad creaturam ſpiritualem videndam. Ergo nec intellectus noſter poteſt pertingere ad videndam divinam eſſentiam.

8. Præterea. Quandocumque intellectus aliquid intelligit in actu, oportet quod informetur per ſimilitudinem intellecti, quæ eſt principium intellectualis operationis in tale objectum determinatæ, ſicut calor eſt principium calefactionis. Si ergo intellectus Deum intelligat, oportet quod fiat per aliquam ſimilitudinem informantem ipſum intellectum. Hoc autem non poteſt eſſe ipſa divina eſſentia: quia formæ, & formati oportet eſſe unum eſſe; divina autem eſſentia ab intellectu noſtro differt ſecundum eſſentiam, & eſſe. Oportet ergo quod forma qua informatur intellectus noſter intelligendo Deum, ſit aliqua ſimilitudo impreſſa a Deo in intellectum noſtrum. Sed ſimilitudo illa, cum ſit aliquid creatum, non poteſt ducere in Dei cognitionem, niſi ſicut effectus in cauſam. Ergo impoſſibile eſt ut intellectus noſter Deum videat niſi per effectum ipſius. Sed viſio Dei quæ eſt per effectus, non eſt viſio Dei per eſſentiam. Ergo intellectus noſter non poterit Deum per eſſentiam videre.

9. Præterea. Divina eſſentia magis diſtat ab intellectu noſtro quam quicumque Angelus, vel intelligentia. Sed, ſicut dicit Avicenna in ſua Metaph. (tract. III. cap. VIII.) intelligentiam eſſe in intellectu noſtro non eſt eſſentiam intelligentiæ eſſe in intellectu: quia ſic ſcientia quam de intelligentiis habemus, eſſet ſubſtantia, & non accidens. Sed hoc eſt impreſſionem intelligentiæ eſſe in noſtro intellectu. Ergo & Deus non eſt in intellectu noſtro ut intelligatur a nobis, niſi inquantum impreſſio eius eſt in intellectu. Sed illa impreſſio non poteſt ducere in cognitionem divinæ eſſentiæ: quia cum in infinitum diſtet a divina eſſentia, degenerat in aliam ſpeciem multo amplius quam ſi ſpecies albi degeneraret in ſpeciem nigri. Ergo ſi ille in cuius viſu ſpecies albi degenerat in ſpeciem nigri, propter indiſpoſitionem organi non dicitur videre album; ita nec intellectus noſter, qui ſolum per huius impreſſionem Deum intelligit, eum per eſſentiam videre poterit.

10. Præterea. In rebus ſeparatis a materia idem eſt intelligens, & quod intelligitur, ut patet in III. de Anima (text. XXXVI.) Sed Deus eſt maxime a materia ſeparatus. Cum ergo intellectus qui eſt creatus, non poſſit ad hoc pertingere ut fiat eſſentia increata, non poterit eſſe quod intellectus Deum per eſſentiam videat.

11. Præterea. Omne illud quod videtur per eſſentiam, de eo ſcitur quid eſt. Sed de Deo intellectus non poteſt videre quid eſt, ſed ſolum quid non eſt, ſicut dicit Dionyſius, & Damaſcenus. Ergo intellectus (a) Deum per eſſentiam videre non poteſt.

12. Præterea. Omne infinitum, inquantum infinitum, eſt ignotum. Sed Deus eſt modis omnibus infinitus. Ergo eſt omnino ignotus: ergo per eſſentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de videndo Deum (vel epiſt. CXII. ad Paulinum) *Deus eſt natura inviſibilis*. Sed ea quæ inſunt in Deo per naturam, non poſſunt aliter ſe habere. Ergo non poteſt eſſe quod per eſſentiam videatur.

14. Præterea. Omne quod alio modo eſt, & alio modo videtur, non videtur ſecundum id quod eſt. Sed Deus alio modo eſt, & alio modo videtur a ſanctis in patria: eſt enim per modum ſuum; ſed videbitur a ſanctis ſecundum modum eorum. Ergo non videbitur a ſanctis ſecundum id quod eſt; & ſic non videbitur per eſſentiam.

15. Præterea. Illud quod per medium videtur, non videtur per eſſentiam. Sed Deus per medium videbitur in patria, quod eſt lumen gloriæ, ut patet in Pſal. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Ergo non videbitur per eſſentiam.

16. Præterea. Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur I. Corinth. XIII. Sed hominem quem videmus facie ad faciem, videmus per ſimilitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per ſimilitudinem, & ſic non per eſſentiam.

Sed contra eſt quod dicitur I. Corinth. XIII. 12. *Videmus nunc in ſpeculo, & in ænigmate; tunc autem facie ad faciem*. Sed illud quod videtur facie ad faciem, videtur per eſſentiam. Ergo Deus per eſſentiam videbitur a ſanctis in patria.

Præterea. I. Joan. III. 2. *Cum apparuerit, ſimi-*

(a) *Al. deeſt* Deum.

Digitized by Google

ſimiles ei erimus, *& videbimus eum ſicut eſt*. Ergo videbimus Deum per eſſentiam.

Præterea. I. Corinth. xv. ſuper illud, *Cum tradiderit regnum Deo, & Patri*, dicit Gloſſa: „ Ubi (ſcilicet in patria) eſſentia „ Patris, & Filii, & Spiritus ſancti vide- „ bitur; quod ſolum mundis cordibus dabi- „ tur; quæ eſt ſumma beatitudo. " Ergo beati Deum per eſſentiam videbunt.

Præterea. Ioan. xiv. 21. dicitur: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; & ego diligam illum, & manifeſtabo ei meipſum*. Sed illud quod manifeſtatur, eſſentialiter videtur. Ergo Deus a ſanctis in patria eſſentialiter videbitur.

Præterea. Exod. xxxiii. ſuper illud, *Non videbit me homo, & vivet*, Gregorius (Lib. XVIII. Moral. cap. xxxvi. vel xxviii.) improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deus in claritate ſua conſpici poteſt, ſed in natura videri non poteſt: quia aliud non eſt eius claritas, & eius natura. Sed natura eſt eius eſſentia. Ergo videtur per ſuam eſſentiam.

Præterea. Sanctorum deſiderium non poteſt omnino fruſtrari. Sed ſanctorum deſiderium commune eſt ut Deum per eſſentiam videant, ut patet Exod. xxxiii. 18. *Oſtende mihi* (a) *faciem tuam*: & Ioan. xiv. 8 *Oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis*. Ergo ſancti Deum per eſſentiam videbunt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſecundum fidem ponimus finem ultimum humanæ vitæ eſſe viſionem Dei; ita Philoſophi poſuerunt ultimam hominis felicitatem eſſe intelligere ſubſtantias ſeparatas a materia ſecundum eſſe: & ideo circa hanc quæſtionem eadem difficultas, & diverſitas invenitur apud Philoſophos, & apud Theologos.

Quidam enim Philoſophi poſuerunt quod intellectus noſter poſſibilis numquam poteſt ad hoc pervenire ut intelligat ſubſtantias ſeparatas, ſicut Alpharabius in fine ſuæ Ethicæ, quamvis contrarium dixerit in Lib. de intellectu, ut Commentator refert in III. de Anima (com. xxxvi.) Et ſimiliter quidam Theologi poſuerunt, quod intellectus humanus numquam poteſt ad hoc pervenire quod Deum per eſſentiam videat. Et utroſque ad hoc movet diſtantia inter intellectum noſtrum & eſſentiam divinam, vel alias ſubſtantias ſeparatas. Cum enim intellectus in actu ſit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat eſſentia increata: unde & Chryſoſtomus dicit (homil. xxxii. in Geneſ.) *Quomodo enim creabile videt increabile?* Et maior difficultas in hoc eſt illis qui ponunt intellectum poſſibilem eſſe generabilem, & corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem non ſolum reſpectu viſionis divinæ, ſed reſpectu viſionis quarumcumque ſubſtantiarum ſeparatarum. Sed hæc poſitio omnino ſtare non poteſt. Primo quia repugnat auctoritati Scripturæ canonicæ, ut Auguſtinus dicit in Lib. de videndo Deum (ſive epiſt. cxii. cap. v.) Secundo quia cum intelligere ſit maxime propria operatio hominis, oportet quod ſecundum eam aſſignetur ſibi ſua beatitudo, cum hæc operatio in ipſo perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis inquantum huiuſmodi, ſit ipſum intelligibile, ſi in perfectiſſima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam eſſentiam divinam, ſed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud ſit beatificans ipſum hominem quam Deus: & cum ultima perfectio cuiuslibet ſit in coniunctione ad ſuum principium, ſequitur ut aliquid aliud ſit principium effectivum hominis quam Deus; quod eſt abſurdum ſecundum nos, & ſimiliter eſt abſurdum apud Philoſophos, qui ponunt animas noſtras a ſubſtantiis ſeparatis emanare, ut in fine eas poſſimus intelligere. Unde oportet ponere ſecundum nos, quod intellectus noſter quandoque perveniat ad videndam eſſentiam divinam, & ſecundum Philoſophos quod perveniat ad videndam eſſentiam ſubſtantiarum ſeparatarum. Quomodo autem poſſit hoc accidere, reſtat inveſtigandum.

Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius, & Avempace, quod ex hoc ipſo quod intellectus noſter intelligit quæcumque intelligibilia, pertingit ad videndam eſſentiam ſubſtantiæ ſeparatæ: & ad hoc oſtendendum procedunt duobus modis. Quorum primus eſt, quod ſicut materia ſpecie non diverſificatur in diverſis individuis, niſi ſecundum quod coniungitur principiis individuantibus; ita forma intellecta hominis non diverſificatur apud me, & te, niſi ſecundum quod coniungitur diverſis formis imaginabilibus: & ideo quando intellectus ſeparat formam intellectam a formis imaginationis, remanet quidditas intellecta, quæ eſt una & eadem apud diverſos intelligentes, & huiuſ-

(a) Vulgata, *gloriam*.

modi eſt quidditas ſubſtantiæ ſeparatæ. Et ideo quando intellectus noſter pervenit ad ſummam abſtractionem quidditatis intelligibilis cuiuſcumque, intelligit per hoc quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ eſt ei ſimilis. Secundus modus eſt, quia intellectus noſter natus eſt abſtrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abſtrahit ab hoc ſingulari habente quidditatem, ſit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam, intelliget quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ eſt talis diſpoſitionis, eo quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt quidditates ſubſiſtentes non habentes quidditates: quidditas enim ſimplicis eſt ipſum ſimplex, ut Avicenna dicit (in Metaph. tract. III. cap. VIII.) Si autem quidditas abſtracta ab hoc particulati ſenſibili ſit quidditas habens quidditatem, ergo illam quidditatem intellectus natus eſt abſtrahere: & ita cum non ſit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas ſeparata. Sed iſte modus non videtur eſſe ſufficiens. Primo quia quidditas ſubſtantiæ materialis quam intellectus abſtrahit, non eſt unius rationis cum quidditatibus ſeparatarum ſubſtantiarum: & ita per hoc quod intellectus noſter abſtrahit quidditates rerum materialium, & cognoſcit eas, non ſequitur quod cognoſcat quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ, & præcipue divinam eſſentiam, quæ maxime eſt alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo quia dato quod eſſet unius rationis, tamen cognita quidditate rei compoſitæ, non cognoſceretur quidditas ſeparatæ ſubſtantiæ, niſi ſecundum genus remotiſſimum, quod eſt ſubſtantia: hæc autem cognitio eſt imperfecta, niſi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoſcit hominem ſolum inquantum eſt animal, non cognoſcit eum niſi ſecundum quid, & in potentia; & multo minus cognoſcit eum, ſi non cognoſcat niſi ſubſtantiæ naturam in ipſo. Unde ſic cognoſcere Deum, vel alias ſubſtantias ſeparatas, non eſt videre eſſentiam divinam, vel quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ; ſed eſt cognoſcere per effectum, & quaſi in ſpeculo.

Et ideo alius modus intelligendi ſubſtantias ſeparatas ponitur ab Avicenna in ſua Metaph. ſcilicet quod ſubſtantiæ ſeparatæ intelliguntur a nobis per intentiones ſuarum quidditatum, quæ ſunt quædam eorum ſimilitudines non abſtractæ ab eis, quia ipſæmet ſunt immateriales, ſed impreſſæ ab eis in animabus noſtris. Sed hic modus etiam non videtur nobis ſufficere ad viſionem divinam quam quærimus. Conſtat enim quod omne quod recipitur in aliquo, eſt in eo per modum recipientis: & ideo ſimilitudo divinæ eſſentiæ impreſſa ab ipſo in intellectu noſtro erit per modum noſtri intellectus. Modus autem intellectus noſtri deficiens eſt a receptione perfecta divinæ ſimilitudinis. Defectus autem perfectæ ſimilitudinis poteſt tot modis accidere, quot modis diſſimilitudo invenitur. Uno enim modo eſt deficiens ſimilitudo, quando participatur forma ſecundum eamdem rationem ſpeciei, ſed non ſecundum eumdem perfectionis modum; ſicut eſt ſimilitudo deficiens eius qui habet parum de albedine, ad illum qui habet multum. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem ſpeciei, ſed tantum ad eamdem rationem generis; ſicut eſt ſimilitudo inter illum qui habet colorem citrinum, & illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis pertingit, ſed ſolum ſecundum analogiam; ſicut eſt ſimilitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque eſt ens: & hoc modo eſt deficiens ſimilitudo quæ eſt in creatura recepta reſpectu divinæ eſſentiæ. Ad hoc autem quod viſus cognoſcat albedinem, oportet quod recipiatur in eo ſimilitudo albedinis ſecundum rationem ſuæ ſpeciei, quamvis non ſecundum eumdem modum eſſendi: quia habet alterius modi eſſe forma in ſenſu, & in re extra animam. Si enim fuerit in oculo forma citrini, non dicetur videre albedinem: & ſimiliter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem oportet quod in eo fiat ſimilitudo eiuſdem rationis ſecundum ſpeciem, quamvis forte non ſit idem modus eſſendi utrobique. Non enim forma exiſtens in intellectu, vel ſenſu, eſt principium cognitionis ſecundum modum eſſendi quem habet utrobique, ſed ſecundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam ſimilitudinem receptam in intellectu creato poteſt (*a*) ſic Deus intelligi quod eſſentia eius videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam eſſentiam ſolum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipſa eſſentia non videbitur, ſed quidam fulgor, quaſi radius ipſius. Unde nec ille modus ſufficit ad viſionem divinam quam quærimus.

Et ideo accipiendus eſt alius modus, quem etiam quidam Philoſophi poſuerunt, ſcili-

(*a*) *Al. deeſt* ſic.

Digitized by Google

ſcilicet Alexander, & Averroes in III. de Anima. Cum enim in qualibet cognitione ſit neceſſaria aliqua forma, qua res cognoſcatur, aut videatur, forma iſta qua intellectus perficitur ad videndas ſubſtantias ſeparatas, non eſt quidditas quam intellectus abſtrahit a rebus compoſitis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impreſſio relicta a ſubſtantia ſeparata in intellectu noſtro, ut dicebat ſecunda; ſed eſt ipſa ſubſtantia ſeparata, quæ coniungitur intellectui noſtro ut forma, ut ipſa ſit quod intelligitur, & qua intelligitur. Et quidquid ſit de aliis ſubſtantiis ſeparatis, tamen iſtum modum oportet nos accipere in viſione Dei per eſſentiam: quia quacumque alia forma informaretur intellectus noſter, non poſſet per eam duci in eſſentiam divinam: quod quidem non debet intelligi quaſi divina eſſentia ſit vera forma intellectus noſtri, vel quod ex ea, & intellectu noſtro efficiatur unum ſimpliciter, ſicut in naturalibus ex forma, & materia naturali; ſed quia proportio eſſentiæ divinæ ad intellectum noſtrum eſt ſicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum eſt perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, ſcilicet magis perfecti ad minus perfectum, eſt ſicut proportio formæ ad materiam; ſicut lux, & color recipiuntur in diaphano, quorum lux ſe habet ad calorem ſicut forma ad materiam: & ita cum in anima recipiatur vis intellectiva, & ipſa eſſentia divina inhabitans, licet (*a*) non per eumdem modum, eſſentia divina ſe habebit ad intellectum ſicut forma ad materiam. Et quod hoc ſufficiat ad hoc quod intellectus per eſſentiam divinam poſſit videre ipſam eſſentiam divinam, hoc modo poteſt oſtendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet eſſe, & materia efficitur unum ens ſimpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, & ipſo intellectu fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per ſe ſubſiſtens non poteſt eſſe forma alicuius materiæ, ſi illa res habeat materiam partem ſui, quia non poteſt eſſe ut materia ſit forma alicuius; ſed ſi illa res per ſe ſubſiſtens ſit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicuius materiæ, & fieri *quo eſt* ipſius compoſiti, ſicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipſum intellectum in potentia quaſi materiam, & ſpeciem intelligibilem quaſi formam; & intellectus in actu intelligens erit quaſi compoſitum ex utroque. Unde ſi ſit aliqua res per ſe ſubſiſtens quæ non habeat aliquid in ſe præter id quod eſt intelligibile in ipſa, talis res per ſe poterit eſſe forma qua intelligitur. Res autem quælibet eſt intelligibilis ſecundum id quod habet de actu, non ſecundum id quod habet de potentia, ut patet in IX. Metaph. (text. xx.) & huius ſignum eſt, quod oportet formam intelligibilem abſtrahere a materia, & omnibus proprietatibus materiæ: & ideo cum eſſentia divina ſit actus purus, poterit eſſe forma quam intellectus intelligit; & hoc erit viſio beatificans; & ideo Magiſter dicit in I. diſt. II. Sent. quod unio animæ ad corpus eſt quoddam exemplum illius beatæ unionis qua ſpiritus unietur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa poteſt tripliciter exponi, ut patet per Auguſtinum in Lib. de videndo Deum (ſeu epiſt. CXII. cap. V.) Uno modo ut excludatur viſio corporalis, qua nemo vidit, vel viſurus eſt Deum in eſſentia ſua, ut dicetur. Alio modo ut excludatur viſio intellectualis Dei per eſſentiam ab his qui in iſta mortali carne vivunt. Tertio modo ut excludatur viſio comprehenſionis ab intellectu creato: & ſic intelligit Chryſoſtomus: unde ſubdit: *Notitiam huius dicit Evangeliſta certiſſimam ; & comprehenſionem tantam quantam habet Pater de Filio* : & hic eſt Evangeliſtæ intellectus: unde ſubdit: *Unigenitus qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit:* per comprehenſivam viſionem volens probare Filium eſſe Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus excedit omnia exiſtentia quæ habent eſſe determinatum, per eſſentiam ſuam infinitam; ita cognitio ſua qua cognoſcit, eſt ſuper omnem cognitionem: unde quæ eſt proportio cognitionis noſtræ ad entia creata, ea eſt proportio cognitionis divinæ ad ſuam eſſentiam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, & cognoſcens, & quo cognoſcitur. Viſio autem illa qua Deum per eſſentiam videbimus, eſt eadem cum viſione qua Deus ſe videt ex parte eius quo videtur: quia ſicut ipſe ſe videt per eſſentiam ſuam, ita & nos videbimus: ſed ex parte cognoſcentis invenitur diverſitas quæ eſt inter intellectum divinum & noſtrum. In cognoſcendo autem id quod cognoſcitur, ſequitur formam qua cognoſcimus: quia per formam lapidis videmus lapidem: ſed efficacia in cognoſcendo ſequitur virtutem cognoſcentis, ſicut qui habet viſum for-

(a) *Al. deeſt* non.

fortem, acutius videt: & ideo in illa viſione nos idem videbimus quod Deus videt, ſcilicet eſſentiam ſuam, ſed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quod Dionyſius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoſcimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noſter formatur ad eum videndum. Sed, ſicut dicit Auguſtinus (epiſt. CXII. cap. VI. VII. & VIII.) Deus omnem formam intellectus noſtri ſubterfugit: quia quamcumque formam intellectus noſter concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinæ eſſentiæ: & ideo ipſe non poteſt eſſe pervius intellectui noſtro; ſed in hoc eum perfectiſſime cognoſcimus in ſtatu viæ quod ſcimus eum eſſe ſuper omne id quod intellectus noſter concipere poteſt, & ſic ei quaſi ignoto coniungimur. Sed in patria id ipſum per formam quæ eſt eſſentia ſua, videbimus, & coniungemur ei quaſi noto.

Ad quartum dicendum, quod Deus eſt lux, ut dicitur I. Ioan. I. Lumen autem eſt impreſſio lucis in aliquo illuminato: & quia eſſentia divina eſt alterius modi quam omnis ſimilitudo ipſius impreſſa in intellectu, ideo dicit, quod tenebræ divinæ operiuntur omni lumini, quia ſcilicet eſſentia divina, quam tenebras vocat, propter claritatis exceſſum manet non demonſtrata per impreſſionem intellectus noſtri, & per hoc ſequitur quod abſcondatur omni cognitioni: & ita quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hic non eſt Deus, ſed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus formatur, non tamen excedit ipſam eſſentiam divinam, quæ erit quaſi forma intellectus noſtri in patria: & ideo licet nunc ſit inviſibilis, tamen tunc erit viſibilis.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non poſſit eſſe proportio, quia exceſſus infiniti ſupra finitum non eſt determinatus; poteſt tamen eſſe inter ea proportionalitas quæ eſt ſimilitudo proportionum: ſicut enim finitum æquatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoſcatur, quandoque oportet eſſe proportionem inter cognoſcens & cognitum: quia oportet virtutem cognoſcentis adæquari cognoſcibilitati rei cognitæ: æqualitas autem proportio quædam eſt. Sed quandoque cognoſcibilitas rei excedit virtutem cognoſcentis, ſicut cum nos cognoſcimus Deum, aut e converſo, ſicut cum ipſe cognoſcit creaturas; & tunc non oportet eſſe proportionem inter cognoſcentem & cognitum, ſed proportionalitatem tantum, ut ſcilicet ſicut ſe habet cognoſcens ad cognoſcendum, ita ſe habeat cognoſcibile ad hoc quod cognoſcatur: & talis proportionalitas ſufficit ad hoc quod infinitum cognoſcatur a finito, & e converſo. Vel dicendum, quod proportio ſecundum primam nominis inſtitutionem ſignificat habitudinem quantitatis ad quantitatem ſecundum aliquem determinatum exceſſum, vel adæquationem; ſed ulterius eſt translatum ad ſignificandum omnem habitudinem cuiuſcumque ad aliud; & per hunc modum dicimus, quod materia debet eſſe proportionata ad formam: & hoc modo nihil prohibet intellectum noſtrum, quamvis ſit finitus, dici proportionatum ad videndum eſſentiam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam, & hoc propter ſuam immenſitatem.

Ad ſeptimum dicendum, quod duplex eſt ſimilitudo, & diſtantia. Una ſecundum convenientiam in natura; & ſic magis diſtat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a ſenſu: alia ſecundum proportionalitatem; & ſic eſt e converſo, quia ſenſus non eſt proportionatus ad cognoſcendum aliquod immateriale, ſed intellectus eſt proportionatus ad cognoſcendum quodcumque immateriale: & hæc ſimilitudo requiritur ad cognitionem, non autem *prima*: quia conſtat quod intellectus intelligens lapidem non eſt ſimilis ei in naturali eſſe; ſicut etiam viſus apprehendit mel rubeum, & fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce: mellis enim rubedo magis convenit cum felle inquantum eſt viſibile, quam dulcedo *mellis* cum felle.

Ad octavum dicendum, quod in viſione qua Deus per eſſentiam videbitur, ipſa divina eſſentia erit quaſi forma intellectus qua intelligit: nec oportet quod efficiant unum ſecundum eſſe ſimpliciter, ſed ſolum quod fiat unum quantum pertinet ad actum intelligendi, ut ſupra dictum eſt.

Ad nonum dicendum, quod dictum Avicennæ quantum ad hoc non ſuſtinemus, quia ei etiam ab aliis Philoſophis in hoc contradicitur; niſi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, ſecundum quod cognoſcuntur per habitus ſcientiarum ſpeculativarum, & ſimilitudinum aliarum rerum. Unde hoc introducit ad oſtendendum, quod ſcientia non eſt in nobis ſubſtantia, ſed accidens. Et tamen divina eſſentia quamvis plus diſtet ſecun-

cun-

Digitized by Google

cundum proprietatem naturæ ſuæ ab intellectu noſtro quam ſubſtantia Angeli; tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia eſt actus purus, cui non admiſcetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis ſubſtantiis ſeparatis. Nec illa cognitio qua Deum per eſſentiam videbimus, ex parte eius quod videbitur, erit in genere accidentis, ſed ſolum quantum ad actum ipſius intelligentis, qui non erit ipſa ſubſtantia intelligentis, vel intellecti.

Ad decimum dicendum, quod ſubſtantia ſeparata a materia intelligit ſe, & intelligit alia: & utroque modo poteſt verificari auctoritas inducta. Cum enim ipſa eſſentia ſubſtantiæ ſeparatæ ſit per ſeipſam intelligibilis in actu, eo quod eſt a materia ſeparata, conſtat quod quando ſubſtantia ſeparata intelligit ſe, omnino idem eſt intelligens, & intellectum. Non enim intelligit ſe per aliquam intentionem abſtractam a ſe, ſicut nos intelligimus res materiales: & hic videtur eſſe intellectus Philoſophi in III. de Anima, ut patet per Commentatore ibidem. Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus, inquantum eſt intellectus in actu, non quod ſit ipſamet eſſentia intellectus, ut Avicenna probat in VI. de naturalibus: quia eſſentia intellectus manet una ſub duabus formis, ſecundum quod intelligit res duas ſucceſſive, ad modum quo materia prima manet una ſub diverſis formis: unde etiam Commentator in III. de Anima (com. v.) comparat intellectum poſſibilem quantum ad hoc materiæ primæ. Et ſic nullo modo ſequitur quod intellectus noſter videns Deum, fiat ipſa eſſentia divina, ſed quod ipſa eſſentia divina comparatur ad ipſum quaſi perfectio, & forma.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illæ, & omnes ſimiles ſunt intelligendæ de cognitione qua cognoſcimus Deum in via ratione prius poſita.

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, eſt ignotum, inquantum eſt huiuſmodi, quia dicitur per remotionem complementi, a quo eſt cognitio rei: unde infinitum reducitur ad materiam ſubiectam privationi, ut patet in III. Phyſic. (text. lxxii.) Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiæ terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam: unde infinitum hoc modo de ſe maxime eſt cognoſcibile; & hoc modo infinitus eſt Deus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de viſione corporali, qua numquam videbitur: quod patet ex hoc quod præmittitur: *Sicut enim videntur viſibilia iſta quæ nominantur, Deum nemo vidit umquam, nec videre poteſt, & eſt natura inviſibilis, ſicut & incorruptibilis.* Sicut autem ſecundum ſuam naturam eſt maxime ens, ita & ſecundum ſe eſt maxime intelligibilis; ſed quod a nobis quandoque non intelligatur, eſt ex defectu noſtro: unde quod videatur poſtquam viſus non fuit a nobis, non eſt ex mutatione ſua, ſed noſtra.

Ad quartumdecimum dicendum, quod Deus in patria videbitur a ſanctis ſicuti eſt, ſi hoc referatur ad modum ipſius viſi: videbitur enim a ſanctis Deus habere illum modum quem habet: ſed ſi referatur modus ad ipſum cognoſcentem, non videbitur ſicuti eſt, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta efficacia divinæ eſſentiæ ad hoc quod intelligatur.

Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in viſione corporali, & intellectuali invenitur triplex. Primum eſt medium ſub quo videtur; & hoc eſt quod perficit viſum ad videndum in generali, non determinans viſum ad aliquod ſpeciale obiectum, ſicut ſe habet lumen corporale ad viſum corporalem, & lumen intellectus agentis ad intellectum poſſibilem. Secundum eſt medium quo videtur; & hoc eſt forma viſibilis qua determinatur uterque viſus ad ſpeciale obiectum, ſicut per formam lapidis ad cognoſcendum lapidem. Tertium eſt medium in quo videtur; & hoc eſt id per cuius inſpectionem ducitur viſus in aliam rem, ſicut inſpiciendo ſpeculum ducitur in ea quæ in ſpeculo repræſentantur, & videndo imaginem ducitur in imaginatum: & ſic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in cauſam, vel e converſo. In viſione igitur patriæ non erit tertium medium, ut ſcilicet Deus per ſpecies aliorum cognoſcatur, ſicut nunc cognoſcitur, ratione cuius dicimur nunc videre in ſpeculo; nec erit ibi ſecundum medium, quia ipſa eſſentia divina erit qua intellectus noſter videbit Deum, ut ex dictis patet; ſed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum noſtrum ad hoc quod poſſit coniungi eſſentiæ increatæ modo prædicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoſcentem & rem cognitam, ſed eſt illud quod dat cognoſcenti vim cognoſcendi.

Ad ſextumdecimum dicendum, quod creaturæ corporales non dicuntur immediate videri,

deri, niſi quando id quod in eis eſt coniungibile viſui, ei coniungitur: non ſunt autem coniungibiles per eſſentiam ſuam ratione materialitatis: & ideo tunc immediate videntur quando eorum ſimilitudo intellectui coniungitur. Sed Deus per eſſentiam coniungibilis eſt intellectui: unde non immediate videretur, niſi eſſentia ſua coniungeretur intellectui; & hæc viſio immediata dicitur viſio faciei. Et præterea ſimilitudo rei corporalis recipitur in viſu ſecundum eamdem rationem qua eſt in re, licet non ſecundum eumdem modum eſſendi: & ideo ſimilitudo illa ducit in illam rem directe. Non autem poteſt hoc modo ducere aliqua ſimilitudo intellectum noſtrum in Deum, ut ex dictis patet: & propter hoc non eſt ſimile.

ARTICULUS II.

Utrum ſancti poſt reſurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt.

III. P. quæſt. XII. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſancti poſt reſurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus maioris erit virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Iob oculo ſuo Deum videbit: Iob XLII. 5. *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*. Ergo multo fortius oculus glorificatus Deum per eſſentiam videre poterit.

2. Præterea. Iob XIX. 26. *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum*. Ergo videtur quod corporalibus oculis Deus in patria videbitur.

3. Præterea. Auguſtinus XXII. de civ. Dei (cap. XXIX. paulo ultra medium) loquens de viſu oculorum glorificatorum, ſic dicit: *Vis præpollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre ſerpentes, vel aquilæ (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud poſſunt videre quam corpora) ſed ut videant & incorporalia*. Quæcumque autem potentia cognoſcitiva eſt incorporalium, poteſt elevari ad videndum Deum. Ergo oculi glorioſi Deum videre poterunt.

4. Præterea. Quæ eſt differentia corporalium ad incorporalia, eadem eſt e converſo. Sed oculus incorporeus poteſt (*a*) corporaliter videre. Ergo oculus corporeus poteſt videre incorporalia, & ſic idem quod prius.

(*a*) *Forte* corporalia.

5. Præterea. Gregorius in V. Moral. (cap. XXIV. vel XXV.) ſuper illud Iob IV. *Stetit quidam cuius non agnoſcebam vultum &c.* ſic dicit: „ Homo qui ſi præceptum ſervare voluiſſet, etiam carne ſpiritualis futurus fuerat, factus eſt peccando & mente carnalis. " Sed ex hoc quod eſt mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, ſolum ea cogitat quæ ad animum per corporum imagines trahit. Ergo etiam quando carne ſpiritualis erit, quod poſt reſurrectionem ſanctis promittitur, etiam carne ſpiritualia videre poterit; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Homo ſolo Deo poteſt beatificari. Beatificabitur autem non ſolum quantum ad animam, ſed etiam quantum ad corpus. Ergo non ſolum intellectu, ſed etiam carne Deum videre poterit.

7. Præterea. Sicut Deus eſt præſens per eſſentiam ſuam in intellectu, ita etiam erit præſens in ſenſu: quia erit omnia in omnibus, ut dicitur I. Corinth. XV. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod ſua eſſentia ei coniungetur, ut ſupra dictum eſt. Ergo poterit etiam a ſenſu videri.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit ſuper Lucam (cap. I.) *Nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circumſcribitur viſu, nec tactu tenetur*. Ergo nullo modo corporali ſenſu Deus videbitur.

Præterea. Hieronymus dicit (cap. I. in Iſai.) *Non ſolum Deitatem Patris, ſed nec Filii, nec Spiritus ſancti oculi carnis poſſunt aſpicere, ſed oculi mentis, de quibus dicitur: Beati mundo corde &c.*

Præterea. Idem Hieronymus dicit: *Res incorporales corporalibus oculis non videntur*. Sed Deus eſt maxime incorporalis. Ergo &c.

Præterea. Auguſtinus in Lib. de videndo Deum (ut ſup. cap. XI.) dicit: *Deum nemo vidit umquam, vel in hac vita ſicuti ipſe eſt, vel in Angelorum vita, ſicut viſibilia iſta quæ corporali viſione cernuntur*. Vita autem Angelorum dicitur vita beata, in qua reſurgentes vivent. Ergo &c.

Præterea. Secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei quod Deum conſpicere poteſt, ut Auguſtinus dicit (ſuper Gen. ad litt. Lib. III. cap. XIX. & XX.) Sed homo eſt ad imaginem non ſecundum carnem, ſed ſecundum mentem. Ergo mente, & non carne Deum videbit.

S O-

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſenſu corporali aliquid ſentitur dupliciter: uno modo per ſe, alio modo per accidens. Per ſe quidem ſentitur illud quod per ſe paſſionem ſenſui corporali inferre poteſt. Per ſe autem poteſt aliquid paſſionem inferre aut ſenſui inquantum eſt ſenſus, aut huic ſenſui inquantum eſt hic ſenſus. Quod autem hoc ſecundo modo infert per ſe paſſionem ſenſui, dicitur ſenſibile proprium, ſicut color reſpectu viſus, & ſonus reſpectu auditus. Quia autem ſenſus inquantum eſt ſenſus, utitur organo corporali, non poteſt in eo aliquid recipi niſi corporaliter; cum omne quod recipitur in aliquo, ſit in eo per modum recipientis: & ideo omnia ſenſibilia inferunt paſſionem ſenſui inquantum eſt ſenſus, ſecundum quod habent magnitudinem: & ideo magnitudo, & omnia conſequentia, ut motus, & quies, & numerus, & huiuſmodi, dicuntur ſenſibilia communia per ſe tantum. Per accidens autem ſentitur illud quod non infert paſſionem ſenſui neque inquantum eſt ſenſus, neque inquantum eſt hic ſenſus, ſed coniungitur his quæ per ſe ſenſui inferunt paſſionem; ſicut Sortes, & filius Diaris, & amicus, & alia huiuſmodi: quæ per ſe cognoſcuntur in univerſali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa in homine, æſtimativa autem in aliis animalibus. Huiuſmodi autem tunc ſenſus exterior dicitur ſentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per ſe ſentitur, vis apprehenſiva, cuius eſt illud cognitum per ſe cognoſcere, ſtatim ſine dubitatione, & diſcurſu apprehendit; ſicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter ſe habet, non dicitur illud ſenſus videre etiam per accidens. Dico ergo, quod Deus nullo modo poteſt videri viſu corporali, aut aliquo alio ſenſu ſentiri, ſicut per ſe viſibile, nec hic, nec in patria: quia ſi a ſenſu removeatur id quod convenit ſenſui inquantum eſt ſenſus, non erit ſenſus: & ſimiliter ſi a viſu removeatur id quod eſt viſus inquantum eſt viſus, non erit viſus. Cum ergo ſenſus, inquantum eſt ſenſus, percipiat magnitudinem, & viſus, inquantum eſt talis ſenſus, percipiat colorem; impoſſibile eſt quod viſus percipiat aliquid quod non eſt color, nec magnitudo, niſi ſenſus diceretur æquivoce. Cum ergo viſus, & ſenſus ſit futurus idem ſpecie in corpore glorioſi, non poterit eſſe quod divinam eſſentiam videat ſicut viſibile per ſe; videbit autem eam ſicut viſibile per accidens, dum ex una parte viſus corporalis tantam gloriam Dei inſpiciet in corporibus, & præcipue glorioſis, & maxime in corpore Chriſti, & ex parte alia intellectus tam clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter viſis Deus percipietur, ſicut in locutione percipitur vita: quamvis enim tunc intellectus noſter non videat Deum ex creaturis, tamen videbit eum in creaturis corporaliter viſis. Et hunc modum quo Deus corporaliter poſſit videri, ponit Auguſtinus in fine de civ. Dei (Lib. XXII. cap. XXIX.) ut patet verba eius intuenti: dicit enim ſic: *Valde credibile eſt ſic nos viſuros mundana tunc corpora cæli novi, vel terræ, ut Deum ubique præſentem, & univerſa corpora gubernantem clariſſima perſpicuitate videamus; non ſicut nunc inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur; ſed ſicut homines mox ut aſpicimus, non credimus vivere, ſed videmus.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Iob intelligitur de oculo ſpirituali, de quo dicit Apoſtolus Epheſ. 1. 18. *Illuminatos habere oculos cordis veſtri.*

Ad ſecundum dicendum, quod illa auctoritas non intelligitur, quod per oculos carnis Deum ſimus viſuri, ſed quia in carne exiſtentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus loquitur inquirendo in verbis illis, & ſub conditione; quod patet ex hoc quod præmittitur: *Longe itaque alterius potentiæ erunt, ſi per eos videbitur incorporea illa natura*: & poſtea ſubdit: *Vis itaque &c.* & poſtmodum determinat, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abſtractionem a materia: & ideo quanto forma corporalis magis abſtrahitur a materia, magis eſt cognitionis principium: & inde eſt quod forma in materia exiſtens nullo modo eſt cognitionis principium; in ſenſu autem aliquo modo, prout a materia ſeparatur; & in intellectu noſtro adhuc melius: & ideo oculus ſpiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, poteſt videre rem corporalem; non autem ſequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognoſcitiva, ſecundum quod participat de materia, poſſit cognoſcere perfecte cognoſcibilia quæ ſunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non poſſit cogitare niſi accepta a ſenſibus, tamen cogitat ea immaterialiter: & ſimiliter oportet quod viſus illud

lud quod apprehendit, ſemper apprehendat corporaliter: unde non poteſt cognoſcere illa quæ corporaliter apprehendi non poſſunt.

Ad ſextum dicendum, quod beatitudo eſt perfectio hominis inquantum eſt homo: & quia homo non habet quod ſit homo ex corpore, ſed magis ex anima, corpus autem eſt de eſſentia hominis inquantum eſt perfectum per animam; ideo beatitudo hominis non conſiſtit principaliter niſi in actu animæ, & ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, ſicut patet ex his quæ dicta ſunt xliv. diſt. (quæſt. II. art. 4. in corp.) Quædam tamen beatitudo corporis noſtri erit, inquantum Deum videbit in ſenſibilibus creaturis, & præcipue in corpore Chriſti.

Ad ſeptimum dicendum, quod intellectus eſt perceptivus ſpiritualium, non autem viſus incorporalium: & ideo intellectus poterit cognoſcere divinam eſſentiam ſibi conjunctam, non autem viſus incorporalia.

ARTICULUS III.

Utrum ſancti in patria videndo Deum, eum comprehendant.

I. P. quæſt. XII. *art.* 3. *& III. contr. Gen. cap.* lv. *de ver. quæſt.* VIII. *art.* 8.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſancti in patria videndo Deum, comprehendant. I. Corinth. IX. 24. *Sic currite ut comprehendatis*. Curſus autem eſt ad præmium. Ergo comprehenſio Dei eſt præmium virtutis, quod ſanctis reddetur.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de videndo Deum (cap. VIII.) *Totum comprehenditur videndo quod ita videtur, ut nihil ipſius lateat videntem*. Sed ſi Deus videtur ab aliquo, nihil ipſius latet videntem: quia cum ſit ſimplex, non poteſt eſſe quod aliquid eius videatur, & aliquid lateat. Ergo Deus a quolibet ipſum vidente comprehenditur.

3. Præterea. Omne quod totum totaliter videtur, comprehenditur. Sed Deus a videntibus eſſentiam ſuam totus videtur, & totaliter: quia totus Deus non eſt niſi eius eſſentia; quilibet etiam eius modus eſt eius eſſentia: nec poteſt eſſentia eius videri, niſi ipſe totus, & totaliter videatur. Ergo ab omnibus eſſentiam ſuam videntibus comprehenditur.

4. Præterea. Sicut dicitur in III. de Anima (text. XV.) intellectus eodem modo intelligit ſe, & alia. Sed, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. lxxxIII. Quæſt. (quæſt. XIV.) omne quod ſe intelligit, comprehendit ſe. Ergo omne quod intelligit aliud, comprehendit ipſum. Sed quilibet videns eſſentiam divinam, intelligit ipſam. Ergo comprehendit eam.

5. Præterea. Omne illud de quo cognoſcitur quid eſt, comprehenditur, quia hoc cognoſcitur quaſi per ſuam diffinitionem: comprehenditur autem cuius fines circumſpici poſſunt, ut dicit Auguſtinus in Lib. de videndo Deum (cap. VIII.) Sed omne illud cuius eſſentia videtur, cognoſcitur de eo quid eſt. Ergo quilibet eſſentiam Dei videns, comprehendit ipſum.

6. Præterea. Quantitas actionis eſt ſecundum quantitatem formæ, quæ eſt actionis principium: ſecundum enim quantitatem caloris eſt quantitas calefactionis. Sed forma, quæ eſt cognitionis principium, eſt id quo cognoſcens cognoſcit. Ergo ſecundum modum eius quo cognoſcitur, eſt modus cognitionis. Sed illud quo cognoſcitur Deus, non eſt aliud quam eius eſſentia, ut dictum eſt ſupra; hæc autem infinita eſt. Ergo & viſio infinita: ergo ea poteſt divina eſſentia comprehendi, quamvis ſit infinita.

7. Præterea. Si eſſentia divina non poteſt comprehendi, hoc non eſt niſi propter exceſſum claritatis ipſius. Sed exceſſus cognoſcibilis impedit cognitionem, inquantum corrumpit potentiam cognoſcitivam: quod accidit tantum in ſenſu, non autem in intellectu, ut patet ex hoc quod dicitur in III. de Anima (text. VII.) quod qui *intelligit* maxima, non minus poteſt intelligere minima, ſed magis; cuius contrarium in ſenſu accidit. Cum ergo divina eſſentia non videatur niſi per intellectum, ut dictum eſt, videtur quod exceſſus divinæ claritatis comprehenſionem divinæ eſſentiæ non impediat.

8. Præterea. Eſſentia divina comprehenſibilis eſt ab aliquo intellectu, quia ipſe Deus ſeipſum comprehendit. Si ergo ab intellectu humano non poſſit comprehendi, hoc erit propter defectum intellectus. Sed lumen gloriæ aufert omnem defectum intellectus, cum etiam per gloriam auferatur omnis corporis defectus. Ergo illi qui in lumine gloriæ videbunt Deum, comprehendent ipſum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de videndo Deum (cap. IX.) *Dei plenitudinem non ſolum oculis corporis, ſed nec ipſa*

ipſa mente quiſquam aliquando comprehendit.

Præterea. Sicut dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt. xiv.) quod comprehendit ſe, finitum eſt ſibi. Ergo quod comprehendit aliud, illud finitum eſt ei. Sed Deus non poteſt eſſe finitus alicui intellectui creato. Ergo nullus intellectus creatus poteſt Deum comprehendere.

Præterea. Damaſcenus dicit in I. Lib. (de Fide ortho. cap. v.) *Quoniam incomprehenſibilis eſt Dei ſubſtantia, his qui divinæ credunt Scripturæ, non dubium eſt.*

Præterea. Omne quod comprehendit aliquid, vel eſt maius, vel æquale illi. Sed intellectus creatus non poteſt eſſe maior Deo, nec æqualis. Ergo non poteſt ipſum comprehendere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod comprehendere dicitur quaſi ſimul prendere, ideſt capere: & ideo illud proprie comprehenditur quod ſimul capitur, ideſt cum omnibus quæ eius ſunt. Unde oportet quod omne comprehenſum includatur in comprehendente; includitur autem proprie contentum in continente: & ideo oportet comprehenſum contineri in comprehendente. Sicut autem dicitur corporaliter aliquid in altero contineri, quia non excedit continens ex ulla parte ſecundum quantitatem dimenſivam, ut vinum in dolio, ita dicitur contineri aliquid ab aliquo ſpiritualiter, quod ſubſtat virtuti eius, & in nullo excedit ipſum. Et ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum ſtat ſub actu virtutis cognoſcitivæ, & non excedit ipſam. Exceſſus autem omnis eſt ſecundum aliquam quantitatem. Secundum hanc autem quantitatem dicitur cognoſcibile excedere potentiam cognoſcitivam, ſecundum quam cognoſcibile eſt ab ipſa. Senſibile autem cognoſcitur & ſecundum quantitatem dimenſivam, propter hoc quod ſenſus in cognoſcendo utitur organo corporali, ratione cuius cognoſcit ſenſibilia omnia quæ reducuntur ad quantitatem dimenſivam; & ſecundum quantitatem virtualem, ut patet in ſenſibilibus propriis, quæ qualitates ſunt: & ideo etiam comprehenſio ſenſus impeditur & propter exceſſum quantitatis dimenſivæ, ſicut impeditur ne comprehendat totam terram, & propter exceſſum quantitatis virtualis, ſicut impeditur ne comprehendat claritatem ſolis: quia non eſt tanta virtus oculi ad cognoſcendum, quanta eſt claritas ſolis quæ eſt cognoſcibilis. Intelligibile autem non cognoſcitur ab intellectu ſub ratione quantitatis dimenſivæ niſi per accidens, inquantum ſcilicet accipit a ſenſu; ex quo ſequitur quod intelligat cum continuo, & tempore: & ſecundum hoc intellectus impeditur a comprehenſione intelligibilis propter exceſſum quantitatis, ſicut impeditur a comprehenſione lineæ, vel numeri infiniti. Sed per ſe loquendo, intelligibile comparatur ad intellectum ſecundum rationem quantitatis virtualis, eo quod proprium obiectum intellectus eſt *quid*: & ideo in his quæ ſunt ſeparata a ſenſu, non impeditur comprehenſio intellectus niſi per exceſſum quantitatis virtualis: & hoc eſt quando intelligibile plus eſt cognoſcibile quam intellectus cognoſcere poſſit, vel cognoſcat. Sicut ille qui ſcit hanc concluſionem, *Triangulus habet tres* (a), per probabilem rationem, quia ſcilicet ita communiter dicitur, non comprehendit ipſam: non quia partem eius videat, & partem non videat; ſed quia modus quo cognoſcit, deficit a modo quo eſt cognoſcibilis per demonſtrationem. Eſſentia autem divina eſt cognoſcibilis per veritatem ſuam; intellectus autem eſt cognoſcitivus per lumen intellectuale quod eſt in ipſo. Veritas autem divinæ eſſentiæ excedit lumen quodcumque intellectus creati: & ideo impoſſibile eſt quod videat Deum ita perfecte ſicut eſt viſibilis: & ex hoc ſequitur quod nullus intellectus creatus Deum comprehendere poſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur de comprehenſione gloriæ, qua ſcilicet fit, ut anima capiat in ſe omne illud quod ad perfectionem gloriæ pertinet; & ſecundum hoc dicitur gloriam comprehendere, quamvis numquam divinam eſſentiam intellectu comprehendat. Vel comprehenſio ibi dicitur ipſa perventio ad habendum Deum, ſecundum quod ſpei dicitur comprehenſio ſuccedere.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus duo ponit in diffinitione comprehenſionis: quorum uno excluditur exceſſus cognoſcibilis ſupra virtutem cognoſcentis, quæ eſt ſecundum quantitatem dimenſivam; & quantum ad hoc dicit: *Quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem*: alio autem excluditur exceſſus ſecundum quantitatem virtutis; & quantum ad hoc dicit: *Aut cuius fines circumſpici poſſunt*: tunc enim fines rei ca-

(a) *Supple* angulos.

circumſpiciuntur quando videns pervenit ad finem viſionis perfecte videndo.

Ad tertium dicendum, quod totam eſſentiam divinam ſancti videbunt in patria, ſed non totaliter: non ita quod aliquis modus ſit in Deo quem non videant, vel aliquis modus ſit intellectus ipſorum qui non convertatur ad Deum; ſed quia modus quo convertuntur ad Deum cognoſcendum, non eſt æqualis modo quo Deus eſt cognoſcibilis: & hæc inæqualiias oſtenditur cum dicitur, quod divina eſſentia non totaliter videbitur: hoc enim adverbium *totaliter* neque dicit modum videntis abſolute, neque modum abſolute rei viſæ; ſed modum videntis per comparationem ad rem viſam: hoc enim adverbium determinat ipſam viſionem, ſecundum quam comparatur videns ad viſum.

Ad quartum dicendum, quod quando aliquid intelligit ſe, idem eſt modus cognoſcentis, & cogniti: & ideo ſi intelligit ſe, comprehendit ſe. Non eſt autem idem modus cognoſcentis, & cogniti quando intellectus intelligit aliud: & ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo aliquis cognoſcit quid eſt res quo cognoſcit eſſentiam rei, cum ipſa eſſentia ſit quidditas rei: & ideo ille ſolus comprehendit quid eſt res, qui comprehendit eſſentiam: unde ſicut ſancti videbunt eſſentiam divinam, ſed non comprehendent ipſam; ita videbunt quid eſt Deus, ſed non comprehendent: (a) & ita non videbitur Deus ab eis ſicut videtur res per ſuam diffinitionem, cuius eſſentia comprehenditur.

Ad ſextum dicendum, quod actio non attribuitur formæ tantum, quæ eſt principium actionis, ſed compoſito; ſicut calefactio calido, non calori tantum: & ideo actionem oportet menſurare non ſolum ſecundum formam, quæ eſt principium actionis, ſed etiam ſecundum ſubiectum formæ. Sed forma quæ non eſt per ſe ſubſiſtens, non habet alium modum a modo ſubiecti, quia non habet eſſe niſi inquantum eſt actus talis ſubiecti; & ideo menſura formæ eſt menſura compoſiti: ſed forma quæ eſt per ſe ſubſiſtens, habet aliquem modum, inquantum eſt res quædam ſubſiſtens, & quemdam modum, ſecundum quod eſt actus talis ſubiecti: & hic modus accipitur ſecundum menſuram, qua perfectibile pertingit ut perficiatur tali forma; & ex hoc modo menſuratur actio. Eſſentia autem divina eſt per ſe ſubſiſtens: & ideo viſio quæ per eam ſit in intellectu creato, non menſuratur ſecundum modum infinitum, qui eſt ipſius eſſentiæ ſecundum ſe, ſed ſecundum modum quo intellectus pertingit ad hoc quod per ipſam perficiatur. Ad hoc autem pertingit, inquantum ei coniungitur per lumen gloriæ, quod eſt finitum: & ideo finita eſt ex parte videntis.

Ad ſeptimum dicendum, quod claritas Dei dicitur veritas ſuæ eſſentiæ, per quam cognoſcibilis eſt, ſicut ſol per ſuam claritatem: & quamvis non impediat comprehenſionem per corruptionem intellectus, impedit tamen ex ipſo exceſſu: quia non poteſt contingere quod intellectus creatus pertingat ad cognoſcendum ita perfecte divinam eſſentiam ſicut cognoſcibilis eſt.

Ad octavum dicendum, quod gloria perficit naturam, & non deſtruit; & ideo imperfectionem, quæ eſt de ratione naturæ, lumen gloriæ non tollit, ſicut hoc quod eſt ex nihilo eſſe: ex hoc autem ipſo intellectus creatus deficit a poſſibilitate comprehenſionis; & ideo nec per lumen gloriæ ad comprehenſionem pervenire poteſt.

ARTICULUS IV.

Utrum eorum qui vident Deum per eſſentiam, unus alio videat perfectius.

I. Par. quæſt. XVI. *art.* 6. *& III. cont. Gen. cap.* LVIII.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod eorum qui vident Deum per eſſentiam, unus alio non videt perfectius. Quia, ut dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxxii.) eamdem rem non poteſt unus alio magis intelligere. Sed divina eſſentia non videbitur niſi per intellectum. Ergo unus alio non videbit plenius.

2. Præterea. Tanto aliquid perfectius videtur, quanto expreſſior ſimilitudo rei in ſe ſit in vidente. Sed non erit expreſſior ſimilitudo qua Deus videatur in uno quam in alio eorum qui Deum per eſſentiam vident: quia eadem eſſentia eſt in omnibus. Ergo unus alio non melius videbit.

3. Præterea. Ille melius videt a quo magis removentur impedimenta viſionis. Sed in nullo remanebit aliquod viſionis impedimentum. Ergo omnes æqualiter videbunt.

4. Præterea. Omnes ſancti videbunt Deum ſicut eſt: I. Ioan. III. Sed non poteſt melius videri quam ſit. Ergo unus alio non melius videbit.

5. Præ-

(a) *Al.* & ſtatim.

5. Præterea. Optimus modus cognoſcendi Deum eſt quo videtur per eſſentiam. Sed optimo non poteſt eſſe melius. Ergo videntium Deum per eſſentiam unus alio melius non videt.

Sed contra. Homines aſſumuntur ad ſortes Angelorum. Sed ſuperiores Angeli Deum clarius vident quam inferiores, ut patet per Dionyſium in cæleſt. Hierar. (cap. v. VIII. & x.) Ergo & hominum in gloria quidam aliis clarius videbunt.

Præterea. In viſione Dei conſiſtit eſſentialiter hominis beatitudo. Sed quidam aliis beatiores erunt, ut ſupra dictum eſt. Ergo quidam aliis clarius videbunt.

Præterea. In lumine gloriæ Deus a ſanctis videbitur, ſicut dicitur in Pſal. xxxv. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Sed quidam aliis maiori lumine replebuntur. Sicut enim ſtella differt a ſtella in claritate, ſic erit reſurrectio mortuorum, ut dicitur I. Corinth. xv. Claritas autem corporis claritatem indicabit mentis. Ergo quidam clarius videbunt Deum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum principium actionis ſit forma qua agitur, oportet ex parte eius ſumi actionis menſuram; aliter autem in formis ſubſiſtentibus quam in aliis formis, ut prius dictum eſt. In aliis enim formis eſt quantitas fortitudinis in actione ſecundum quantitatem eius quod receptum eſt de forma in ſubiecto, ut de calore in calido; in formis autem ſubſiſtentibus, ſecundum quod ſubiectum ſubditur formæ magis vel minus. Potentia autem cognoſcitiva ſubditur formæ qua cognoſcit, ſecundum hoc quod habet virtutem cognoſcendi. Illud enim quod facit viſum potentem ad videndum eſt quod facit eum receptivum ſimilitudinis coloris. Sicut autem intellectus poſſibilis per lumen naturale intellectus agentis ſit cognoſcitivus naturalium cognoſcibilium, ita per lumen gloriæ ſuperadditum ſit viſivus divinæ eſſentiæ: unde ſecundum quantitatem recepti luminis accipitur modus quo ſubſtat intellectus noſter eſſentiæ divinæ, ut formæ intelligibili, & per conſequens modus perfectionis in operatione, cuius talis forma eſt principium, ſcilicet in viſione Dei per eſſentiam: & ideo eum quidam ſancti aliis maiori lumine gloriæ repleantur, quidam aliis clarius videbunt.

Ad primum ergo dicendum, quod unus alio non poteſt aliquid idem magis intelligere, ſi ly *magis* importat modum qui eſt ex parte intellecti. Non enim poteſt eſſe ut aliquis intelligat rem, niſi intelligendo rem habere illum modum quem habet: ſi enim alium modum rei attribuat, errat, & non intelligit: & ſic intelligit Auguſtinus. Sed ſi ly *magis* dicat modum qui eſt ex parte intelligentis, ſic unus alio melius poteſt intelligere, inquantum eſt limpidior eius cognitio de uno & eodem cognoſcibili.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in intellectu unius ſancti non ſit expreſſior ſimilitudo Dei qua ipſum cognoſcit, quam in alio, quia quilibet per eſſentiam ſuam Deum videt: tamen intellectus unius perfectius ſubſtat formæ qua intelligit, quam intellectus alterius; & ita unus alio perfectius intelligit.

Ad tertium dicendum, quod intenſio ſecundum quam aliquid dicitur magis & minus, non ſolum cauſatur per receſſum a contrario, ſed etiam per acceſſum ad terminum, ſicut patet in intenſione lucis corporalis: & ſic etiam lumen ſpirituale intenditur in uno beatorum magis quam in alio per maiorem aſſimilationem ad Deum, quamvis in nullo inveniatur aliquid contrarium illi lumini.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omnes ſancti videbunt Deum ſicut eſt, ly *ſicut* importat modum qui eſt ex parte viſi, non qui ſit ex parte videntis. Quilibet enim videbit Deum eſſe eo modo quo eſt; ſed tamen modus videntis non erit æqualis modo rei viſæ, ſed in infinitum diſtans; & ita modus unius videntis poteſt eſſe minus diſtans quam modus alterius.

Ad quintum dicendum, quod videre Deum per eſſentiam eſt perfectiſſimus modus cognoſcendi Deum ſecundum genus; ſed tamen in hoc genere poteſt maius & minus inveniri, ſicut ignis eſt ſubtiliſſimus corporum ſpecie; & tamen unus ignis alio ſubtilior invenitur.

ARTICULUS V.

Utrum ſancti videntes Deum per eſſentiam omnia videant quæ Deus in ſeipſo videt.

I. P. quæſt. XII. *art.* 8. *III. contra Gen. cap.* lix. *& de ver. quæſt.* VIII. *art.* 4.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſancti videntes Deum per eſſentiam, omnia videant quæ Deus in ſeipſo videt.

videt. Quia, ut dicit Iſidorus in Lib. de ſummo bono (I. cap. xii. §. xvii.) Angeli in Verbo Dei omnia ſciunt antequam fiant. Sed ſancti Angelis æquales erunt, ut patet Matth. xxii. Ergo & ſancti videndo Deum omnia videbunt.

2. Præterea. Gregorius dicit * (Lib. II. Moral. cap. iii.) *Quia illic omnes communi claritate Deum conſpiciunt, quid eſt quod ibi neſciant, ubi ſcientem omnia ſciunt?* Loquitur autem de beatis qui vident Deum per eſſentiam. Ergo qui videt Deum per eſſentiam, omnia cognoſcit.

3. Præterea. Sicut dicitur in III. de Anima (text. vii.) intellectus, cum intelligit maxima, magis intelligere poteſt & minima. Sed maximum intelligibile eſt Deus. Ergo maxime auget virtutem intellectus in intelligendo: ergo intellectus Deum videns, omnia intelligit.

4. Præterea. Intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, niſi inquantum illud ſuperat ipſum. Sed intellectum Deum videntem nulla creatura ſuperat: quia, ut dicit Gregorius in II. Dial. (cap. xxxv.) *animæ videnti Creatorem anguſta fit omnis creatura*. Ergo videntes Deum per eſſentiam omnia cognoſcent.

5. Præterea. Omnis potentia paſſiva quæ eſt non reducta ad actum, eſt imperfecta. Sed in poſſibili intellectu animæ humanæ eſt potentia quaſi paſſiva ad cognoſcendum omnia: quia intellectus poſſibilis eſt quo eſt omnia fieri, ut dicitur in III. de Anima (text. xviii.) Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus; quod eſt abſurdum.

6. Præterea. Quicumque videt ſpeculum, videt ea quæ in ſpeculo reſultant. Sed in Verbo Dei omnia ſicut in ſpeculo reſultant: quia ipſum eſt ratio, & ſimilitudo omnium. Ergo ſancti qui vident Verbum per eſſentiam, vident omnia creata.

7. Præterea. Ut dicitur Prover. cap. x. 24. *Deſiderium ſuum iuſtis dabitur*. Sed ſancti deſiderant omnia ſcire: quia omnes homines natura ſcire deſiderant (ut in princ. Metaph.) nec natura per gloriam aufertur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoſcant.

8. Præterea. Ignorantia eſt quædam pœnalitas præſentis vitæ. Sed omnis pœnalitas a ſanctis per gloriam auferetur. Ergo & omnis ignorantia; & ita omnia cognoſcent.

9. Præterea. Beatitudo ſanctorum per prius eſt in anima quam in corpore. Sed corpora ſanctorum reformabuntur in gloriam ad ſimilitudinem corporis Chriſti, ut patet Philip. iii. Ergo & animæ perficientur ad ſimilitudinem animæ Chriſti. Sed anima Chriſti in Verbo omnia videt, ut in III. Libro diſt. xiv. (quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 2.) dictum eſt. Ergo & omnes animæ ſanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Præterea. Sicut ſenſus, ita & intellectus cognoſcit omne illud in cuius ſimilitudinem informatur. Sed divina eſſentia expreſſius indicat quamlibet rem quam aliqua alia ſimilitudo rei. Ergo cum in illa beata viſione eſſentia divina fiat quaſi forma intellectus noſtri, videtur quod ſancti videntes Deum omnia videant.

11. Præterea. Commentator dicit in *III.* de Anima (com. xxxvi.) quod ſi intellectus agens eſſet forma intellectus poſſibilis, intelligeremus omnia. Sed divina eſſentia clarius repræſentat omnia quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per eſſentiam cognoſcit omnia.

12. Præterea. Propter hoc quod inferiores Angeli nunc non omnia cognoſcant, illuminantur de ignotis a ſuperioribus. *Sed* poſt diem iudicii Angelus non illuminabit Angelum: tunc enim omnis prælatio ceſsabit, ut dicit Gloſſa I. Corinth. xv. (verſ. 24.) Ergo inferiores Angeli tunc omnia ſcient, & eadem ratione omnes alii ſancti Deum per eſſentiam videntes.

Sed contra. Sicut dicit Dionyſius in viii. cap. cæleſt. Hier. Angeli ſuperiores inferiores a neſcientia purgant. Angeli autem inferiores vident eſſentiam divinam. Ergo Angelus videns eſsentiam divinam (*a*) poteſt aliqua neſcire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam Angelus. Ergo animæ videntes Deum non oportet quod omnia videant.

Præterea. Solus Chriſtus habet ſpiritum non ad menſuram, ut dicitur Ioan. iii. Sed Chriſto, inquantum habet ſpiritum non ad menſuram, competit quod omnia in Verbo cognoſcat: unde ibidem dicitur, quod Pater omnia dedit in manu eius. Ergo nulli alii competit omnia cognoſcere in Verbo niſi Chriſto.

Præterea. Quanto aliquod principium perfectius cognoſcitur, tanto plures effectus eius cognoſcuntur per ipſum. Sed quidam videntium Deum per eſsentiam perfectius aliis cognoſcent Deum, qui eſt rerum omnium principium.

(a) *Al.* non poteſt.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Lib. IV. Dialog. cap. xxxiii.

Digitized by Google

cipium. Ergo quidam aliis plura cognoſcent; & ita non omnes ſcient omnia.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Deus videndo ſuam eſſentiam cognoſcit omnia quæ ſunt, vel erunt, vel fuerunt: & hoc dicitur cognoſcere notitia viſionis, quia ad ſimilitudinem viſionis corporalis cognoſcit ea quaſi præſentia. Cognoſcit inſuper videndo eſſentiam ſuam omnia quæ poteſt facere, quamvis numquam fecerit, vel facturus ſit: alias non perfecte cognoſceret potentiam ſuam: non enim poteſt cognoſci potentia, niſi ſciantur potentiæ obiecta: & hoc dicitur cognoſcere notitia ſimplicis intelligentiæ. Impoſſibile eſt autem quod aliquis intellectus creatus cognoſcat omnia videndo eſſentiam divinam quæ Deus poteſt facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoſcitur, tanto plura ſciuntur in ipſo; ſicut in uno demonſtrationis principio ille qui eſt perſpicacioris ingenii, plures concluſiones videt quam alius qui eſt ingenii tardioris. Cum ergo quantitas potentiæ divinæ attendatur ſecundum ea in quæ poteſt, ſi aliquis intellectus videret in divina eſſentia omnia quæ Deus poteſt facere, eadem eſſet quantitas perfectionis in intelligendo quæ eſt quantitas divinæ potentiæ in producendo effectus; & ita comprehenderet divinam eſſentiam; quod eſt impoſſibile omni creato intellectui. Illa autem omnia quæ Deus ſcit notitia viſionis, aliquis intellectus creatus cognoſcit in Verbo, ſcilicet (a) anima Chriſti, ut in III. Lib. diſt. XIV. dictum eſt.

Sed de aliis videntibus divinam eſſentiam eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnes videntes Deum per eſſentiam, vident omnia quæ Deus videt ſcientia viſionis. Sed hoc repugnat ſanctorum dictis, qui ponunt Angelos aliqua ignorare; quos tamen conſtat ſecundum fidem omnes Deum per eſſentiam videre.

Et ideo alii dicunt, quod alii a Chriſto, quamvis videant Deum per eſſentiam, non tamen vident omnia quæ Deus videt, eo quod eſſentiam divinam non comprehendunt. Non eſt enim neceſſarium quod ſciens cauſam, ſciat omnes eius effectus, niſi cauſam comprehendat; quod non competit intellectui creato: & ideo unuſquiſque videntium Deum per eſſentiam tanto plura in eius eſſentia conſpicit, quanto clarius divinam eſſentiam intuetur: & inde eſt quod de hi poteſt unus alium inſtruere: & ſic ſcientia Angelorum, & animarum ſanctarum poteſt augeri uſque ad diem iudicii, ſicut & alia quæ ad præmium accidentale pertinent. Sed ulterius (b) non proficiet: quia tunc erit ultimus ſtatus rerum, & in illo ſtatu poſſibile erit quod omnes omnia cognoſcent quæ Deus ſcientia viſionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit Iſidorus quod ſciunt Angeli in Verbo omnia antequam fiant, non poteſt referri ad illa quæ Deus ſcit ſcientia ſimplicis intelligentiæ tantum, quia illa numquam fient; ſed referendum eſt ad ea tantum quæ Deus ſcit ſcientia viſionis, de quibus etiam dicit, quod non omnes Angeli ea omnia cognoſcant, ſed forte aliqui; & illi etiam qui cognoſcunt, non perfecte omnia cognoſcunt. In una enim re eſt multas rationes intelligibiles conſiderare, ſicut diverſas eius proprietates, & habitudines ad res alias; & poſſibile eſt quod eadem re ſcita communiter a duobus, unus alio plures rationes percipiat, & has rationes unus ab alio accipiat: unde & Dionyſius dicit VII. cap. de div. Nom. quod inferiores Angeli docentur a ſuperioribus rerum ſcibiles rationes: & ideo etiam Angeli qui omnes creaturas cognoſcunt, non oportet quod omnia quæ in eis intelligi poſſunt, participent.

Ad ſecundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii oſtenditur, quod in illa beata viſione eſt ſufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ eſſentiæ, quæ eſt medium quo videtur, per quam Deus omnia videt; ſed quod non omnia videantur, eſt ex defectu intellectus creati, qui divinam eſſentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam eſſentiam ſecundum modum ipſius eſſentiæ, ſed ſecundum modum proprium, qui finitus eſt: unde non oportet quod eius efficacia in cognoſcendo ex viſione prædicta ampliețur in infinitum ad omnia cognoſcendum.

Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non ſolum procedit ex exceſſu, & defectu cognoſcibilis ſuper intellectum, ſed etiam ex hoc quod intellectui non coniungitur id quod eſt ratio coniungibilis; ſicut viſus non videt lapidem quandoque ex hoc quod ſpecies lapidis non eſt ei coniuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum coniungatur ipſa divina eſſentia, quæ eſt omnium ratio; non tamen coniungitur ei prout

(a) *Al.* in anima. (b) *Al.* non perficiet.

prout eſt omnium ratio, ſed ſecundum quod eſt ratio aliquorum, & tanto plurium, quanto quiſque plenius divinam eſſentiam intuetur.

Ad quintum dicendum, quod quando potentia paſſiva eſt perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, ſi perfecta ſit ſua ultima perfectione, non dicitur imperfecta, etiam ſi aliquæ diſpoſitiones præcedentes ei deſint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur ſicut ad finem ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per eſſentiam etiam ſi nihil aliud cognoſceret, perfectum intellectum haberet; nec eſt perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipſo cognoſcit, niſi quatenus ipſum plenius videt. Unde Auguſtinus in V. Confeſ. (cap. IV.) *Infelix homo qui ſcit omnia illa*, ſcilicet creaturas, *te autem neſcit*; *beatus autem qui te ſcit, etiam ſi illa neſciat*. *Qui vero te, & illa novit, non propter illa beatior, ſed propter te tantum beatus*.

Ad ſextum dicendum, quod ſpeculum illud eſt voluntarium, & ſicut ſe oſtendet cui vult, ita in ſe oſtendet quæ vult: nec eſt ſimile de ſpeculo materiali, in cuius poteſtate non eſt quod videatur, vel non videatur. Unde dicendum, quod in ſpeculo materiali tam res quam ſpeculum videntur ſub propria forma, quamvis ſpeculum illud videatur per formam receptam, lapis vero per formam propriam reſultantem in re alia: & ideo per quam rationem cognoſcitur unum, & aliud. Sed in ſpeculo increato videtur aliquid per formam ipſius ſpeculi, ſicut effectus videtur per ſimilitudinem cauſæ, & e converſo; & ideo non oportet quod quicumque videt ſpeculum æternum, videat omnia quæ in ſpeculo reſultant: non enim neceſſe eſt quod videns cauſam, videat omnes effectus eius, niſi comprehendat cauſam.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſanctorum deſiderium, quo omnia ſcire deſiderant, implebitur ex hoc ſolum quod Deum videbunt; ſicut deſiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, ſufficit affectui, & eo habito omnia bona quodammodo habentur; ita eius viſio ſufficit intellectui. Ioan. XIV. 8. *Domine oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis*.

Ad octavum dicendum, quod ignorantia proprie accepta in privationem ſonat; & ſic pœna eſt: ſic enim ignorantia eſt neſcientia aliquorum quæ ſciri debent, vel quæ neceſſe eſt ſcire. Nullius autem eorum ſcientia ſanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia accipitur communiter pro omni neſcientia; & ſic Angeli, & ſancti in patria quædam ignorabunt: unde Dionyſius dicit (de cæl. Hierar. cap. VII.) quod Angeli a neſcientia purgantur. Sic autem ignorantia non eſt pœnalitas, ſed defectus quidam. Sic autem nec eſt neceſſe quod omnis talis defectus per gloriam auferatur: ſic enim etiam poſſet dici, quod defectus eſt in Lino, quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad nonum dicendum, quod corpus noſtrum conformabitur corpori Chriſti in gloria ſecundum ſimilitudinem, non ſecundum æqualitatem: erit enim clarum ſicut & corpus Chriſti, ſed non æqualiter. Et ſimiliter anima noſtra habebit gloriam ad ſimilitudinem animæ Chriſti, ſed non ad æqualitatem: & ita habebit ſcientiam ſicut anima Chriſti, ſed non tantam, ſcilicet ut ſciat omnia, ſicut anima Chriſti.

Ad decimum dicendum, quod quamvis eſſentia divina ſit ratio omnium cognoſcibilium, non tamen coniungetur cuilibet intellectui creato, ſecundum quod eſt ratio omnium: & ideo ratio non ſequitur.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens eſt forma proportionata intellectui poſſibili, ſicut etiam potentia materiæ eſt proportionata potentiæ agentis naturalis; ut omne quod eſt in potentia paſſiva materiæ, vel intellectus poſſibilis, ſit in potentia activa intellectus agentis, vel naturalis agentis: & ideo ſi intellectus agens fuerit forma intellectus poſſibilis, oportet quod intellectus poſſibilis cognoſcat omnia ad quæ ſe extendit virtus intellectus agentis. Divina autem eſſentia non eſt forma hoc modo intellectui noſtro proportionata: & ideo non eſt ſimile.

Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod poſt diem iudicii, quando gloria hominum, & Angelorum erit penitus conſummata, omnes beati ſcient omnia quæ Deus ſcientia viſionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in eſſentia divina; ſed anima Chriſti ibi plene videbit omnia, ſicut & nunc videt; alii autem videbunt ibi plura, vel pauciora ſecundum gradum quo Deum cognoſcent; & ſic anima Chriſti de his quæ præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit: unde dicitur Apoc. XXI. quod claritas Dei illumi-

nat

nat civitatem beatorum, & lucerna eius eſt agnus: (*a*) & ſimiliter Angeli ſuperiores illumiuabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut ſcientia inferiorum per hoc augeatur, ſed quadam continuatione illuminationis; ſicut ſi intelligatur quod ſol quieſcens illuminat aerem: & ideo dicitur Dan. XII. 3. quod *qui ad iuſtitiam erudiunt multos, fulgebunt quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates*. Prælatio autem ordinis dicitur ceſſatura quantum ad ea quæ nunc circa nos per eorum ordinata (*b*) miniſteria exercentur, ut patet etiam per Gloſſam ibidem.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus poſſit Deum per eſſentiam videre.

I. P. quaſt. XII. *art.* 4. *III. contr. Gent. cap.* III. *de ver. quæſt.* II. *art.* 3. & I. 2. *quæſt.* V. *art.* 3.

1. AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus poſſit Deum per eſſentiam videre. Secundum enim multorum opinionem, Angeli in ſolis naturalibus creati ſunt. Sed Angeli in principio ſuæ creationis viderunt res in Verbo, ut dicit Auguſtinus ſuper Geneſ. ad litteram (Lib. II. cap. VIII.) & hæc dicitur (*c*) eorum cognitio matutina. Ergo aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum per eſſentiam videre poteſt.

2. Præterea. Boni Angeli, & mali non communicant niſi in naturalibus. Sed Angeli mali vident Deum per eſſentiam: quod patet ex hoc quod habetur Iob I. & II. *Cum aſſiſterent filii Dei, affuit etiam inter eos Satan*. Aſſiſtentes autem nominantur Angeli ſecundum Gregorium (Lib. I. Moral. cap. II. & III.) qui intima contemplatione perfruuntur. Ergo Angeli ex propriis naturalibus Deum per eſſentiam videre poſſunt.

3. Præterea. Ille qui poteſt videre illud quod eſt minus intelligibile, poteſt videre illud quod eſt magis intelligibile, ut Commentator dicit in III. de Anima (comm. VII.) Sed divina eſſentia eſt magis intelligibilis quam iſta materialia, quæ non ſunt intelligibilia, niſi quia nos facimus ea eſſe intelligibilia; ipſe autem Deus, cum omnino ſit a materia immunis, per ſeipſum eſt intelligibilis. Cum ergo nos videamus ex propriis naturalibus creaturas materiales, videtur multo fortius quod ex propriis naturalibus Deum per eſſentiam videre poſſimus; & præcipue hoc videtur de Angelis.

4. Præterea. Ut dicitur in III. de Anima (text. III.) *ſicut habet ſe viſus ad viſibile, ita ſe habet intellectus ad intelligibile*. Sed viſus non impeditur a viſione niſi aliquo quatuor modorum. Uno modo propter corruptionem viſus, ſcilicet quando eſt aliqua macula in pupilla: quod non poteſt dici de intellectu angelico etiam in ſtatu naturalium, quia ſunt ſpecula munda, & clariſſima, ut Dionyſius dicit in IV. cap. de div. Nom. Alio modo propter abſentiam viſibilis: nec hoc poteſt dici in propoſito, quia Deus eſt præſens omni intellectui, quia omnia implet. Tertio modo ex hoc quod viſibile non eſt viſibile in actu, ſicut colores in tenebris: non enim fiunt viſibiles actu niſi per lucem: quod etiam in propoſito dici non poteſt, quia ipſe Deus per ſeipſum viſibilis eſt, cum ſit lux intelligibilis, ut patet Ioan. I. Quarto modo per excellentiam obiecti, quod corrumpit ſenſum: nec hoc in propoſito locum habet: excellentiæ enim intelligibilium non corrumpunt intellectum, ſicut excellentiæ ſenſibilium corrumpunt ſenſum, ut dicitur in III. de Anima (text. VII.) Ergo nihil eſt quod impediat quin aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum videre poſſit per eſſentiam.

5. Præterea. Unnmquodque cognoſcitur per ſuam ſimilitudinem. Sed Angelus ſecundum propriam naturam eſt expreſſa ſimilitudo ipſius Dei, ut dicit Dionyſius in IV. cap. de div. Nom. quod Angelus eſt *imago Dei, manifeſtatio occulti luminis*, ſcilicet divini. Ergo Angelus per propriam naturam poteſt Deum per eſſentiam videre.

6. Præterea. In Lib. de cauſis (prop. X.) dicitur, quod omnis intelligentia intelligit quod eſt ſupra ſe, inquantum eſt cauſatum ab eo. Sed quilibet intellectus creatus ſecundum naturam ſuam eſt cauſatus a Deo. Ergo ſecundum ſua naturalia poteſt Deum per eſſentiam videre.

7. Præterea. Ad immenſitatem divinæ liberalitatis pertinet ut creaturæ communicet omne id cuius ipſa eſt capax. Sed creatura eſt capax huius muneris quod ex propriis naturalibus Deum per eſſentiam videre poſſit: ad hoc enim quod Deum per eſſentiam videat poteſt pertingere per lumen gloriæ: quod quidem lumen ſicut eſt naturæ ſuperadditum, ita poſſet eſſe a Deo naturæ inditum.

(a) *Al.* quod ſimiliter. (b) *Al.* myſteria. (c) *Al.* rerum.

ſum. Ergo alicui creaturæ eſt collatum quod ex propriis naturalibus pertingat ad videndum Deum per eſſentiam.

8. Præterea. Commentator dicit in principio IX. Metaph. (II. Metaph. comment. 1. in fine) quod ſi aliquod eſſet intelligibile, a nullo intellectu intellectum, illud intelligibile eſſet fruſtra. Sed abſurdum eſt dicere, quod divina eſſentia ſit fruſtra intelligibilis. Ergo aliquis intellectus per ſuam naturam poteſt ipſam videre.

Sed contra Roman. VI. 23. dicitur: *Gratia Dei vita æterna*. Sed videre Deum per eſſentiam eſt vita æterna, ut patet Ioan. XVII. 3. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*. Ergo ad videndum Deum per eſſentiam non poteſt perveniri niſi per gratiam.

Præterea. Ad illud quod redditur caritati in præmium, non poteſt perveniri per naturalia, cum etiam ipſa caritas ſit ſupra naturam. Sed viſio Dei per eſſentiam redditur caritati in præmium, ut patet Ioan. XIV. 21. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; & ego manifeſtabo ei meipſum*. Ergo ad videndum Deum per eſſentiam (*a*) non poteſt ex propriis naturalibus intellectus creatus pervenire.

Præterea. Natura cum gratia eſt fortior quam natura ſolum. Sed ſancti in limbo exiſtentes, quamvis gratiam haberent, non viderunt Deum per eſſentiam: unde in eorum perſona dicitur Tob. V. 12. *Quale mihi gaudium* (*b*) *eſt, qui in tenebris ſedeo, & lumen cæli non video?* Ergo multo minus ex puris naturalibus aliquis ad hoc pertingere poteſt.

Præterea. Secundum ordinem effectuum eſt & ordo cauſarum: nobilioris enim effectus nobilior eſt cauſa. Sed inter omnia quæ poſſunt puræ creaturæ præſtari, hoc eſt maximum, ut Deum per eſſentiam videat. Ergo huius cauſa non poteſt eſſe natura, ſed ſolum Deus, qui eſt ſumma omnium cauſa.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad hoc quod intellectus Deum per eſſentiam videat, oportet quod eſſentia divina uniatur intellectui noſtro quodammodo ut forma intelligibilis. Forma autem non coniungitur perfectibili, niſi quando perfectibile habet diſpoſitiones quibus efficitur ſuſceptivum talis formæ; ſicut corpus non unitur animæ, niſi quando in corpore ſunt diſpoſitiones convenientes ad animam ſuſcipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur eſſentiæ divinæ modo prædicto, quod ſit in eo aliquid per modum diſpoſitionis, præparans ipſum ad unionem prædictam; & hoc eſt lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per eſſentiam divinam. Hæc autem diſpoſitio non poteſt eſſe naturalis alicui creato intellectui: ultima enim diſpoſitio ad formam ſecundum eamdem rationem recipitur in perfectibili, & forma ipſa; ita quod ſi unum eſt naturale, & aliud: quia perfectibile per ultimam diſpoſitionem ad formam contingit ipſam formam. Forma autem, quæ eſt divina eſſentia, omnem facultatem, & capacitatem naturalem excedit. Potentia enim, & proprius eius actus ſemper accipiuntur in eodem genere: unde potentia, & actus dividunt quodlibet genus entis, ut patet in III. Phyſic. (text. 111.) & ideo facultas, ſive potentia creaturæ non ſe extendit niſi ad ſui generis formam: & ſic eſſentia divina, quæ eſt extra omne genus, excedit naturalem facultatem cuiuslibet intellectus creati: & ideo diſpoſitio ultima quæ eſt ad unionem intellectus cum tali eſſentia, excedit omnem facultatem naturæ: unde non poteſt eſſe naturalis, ſed ſupra naturam: & iſta diſpoſitio eſt lumen gloriæ, de quo dicitur ibi Pſalm. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Secundum autem naturalem facultatem poteſt intellectus creatus pervenire ad cognitionem Dei per formas creatas ei inditas, vel acquiſitas; ſed hæc cognitio (*c*) non eſt viſio eius per eſſentiam, ſicut ex dictis patet: nec per eam ſcitur quid eſt, ſed ſolum quia *eſt*, & quid non eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli in prima ſua conditione non viderunt Verbum per eſſentiam; viderunt tamen per ſimilitudinem creatam, quæ eſt ipſa natura eorum, quæ eſt Dei ſimilitudo; & hoc, ſive ponantur creati in gratia, ſive non, dummodo non ponantur creati in gloria: unde & cognitio veſpertina qua ſeipſos cognoverunt in propria natura, præceſſit in eis cognitionem matutinam, qua cognoſcunt res in Verbo: quod patet ex hoc quod primus dies habet veſpere ſine mane.

Ad ſecundum dicendum, quod diabolus non dicitur Deo aſtitiſſe, quaſi ipſum per eſſentiam viderit, ſed quia a Deo viſus eſt, & ad eum Dei providentia ſe extendit, ſicut ad bonos Angelos, per modum quo dicimus,

(a) *In editis deeſt* non. (b) Vulgata, *erit*. (c) *Al. deeſt* non.

cimus, illa nobis præſto eſſe quæ noſtræ providentiæ ſubiacent: unde æquivoce ſumitur aſſiſtere.

Ad tertium dicendum, quod aliquid poteſt eſſe per ſe magis intelligibile, quod tamen eſt minus intelligibile intellectui alicui: quod de noſtro intellectu manifeſte apparet. Facultas enim intellectus noſtri determinatur ad formas ſenſibiles quæ per intellectum agentem fiunt intellectæ in actu, eo quod phantaſmata hoc modo ſe habent ad intellectum noſtrum ſicut ſenſibilia ad ſenſum, ut dicitur in III. de Anima (text. xxx.) & ideo oportet quod in omne illud quod intellectus noſter intelligit, naturaliter manuducatur per formas ſenſibiles, ut etiam Dionyſius dicit (de divin. Nomin. cap. 1.) & quia ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ ſunt per ſe maxime intelligibiles, excedunt genus formarum ſenſibilium; ideo intellectus noſter invenitur debilis ad cognitionem earum: propter quod dicitur in II. Metaph. (lect. 1. D. Thom.) quod intellectus noſter ſe habet ad manifeſtiſſima naturæ, ſicut oculus noctuæ ad ſolem. Facultas autem naturalis intellectus angelici, quamvis non ſit determinata ad formas ſenſibiles, eſt tamen determinata ad formas creatas quæ ſunt ſui generis: & ideo ſicut intellectus noſter deficit a cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum; ita & multo amplius deficit intellectus angelicus ſecundum ſuam facultatem naturalem a viſione Dei per eſſentiam. Dictum autem Commentatoris intelligitur de intelligibilibus creatis.

Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus non impeditur ad hoc quod naturaliter poſſit Deum per eſſentiam videre ex defectu divinæ eſſentiæ, quod de ſe non ſit intelligibilis in actu, ſed ex parte ipſius intellectus creati. Primo propter defectum ipſius intellectivæ virtutis creatæ, cuius naturalis facultas eſt determinata ad ens creatum. Hic tamen defectus aliter eſt in Angelo, & in homine, ſecundum ſua naturalia conſiderando eos. In intellectu enim Angeli non invenitur aliquis defectus ſecundum rationem ſui generis, ſed ſecundum comparationem ad intellectum qui eſt extra genus ſuum, ſcilicet divinum: habet enim omnem perfectionem quæ debetur generi intellectus, in quo non continetur niſi intellectus creatus: intellectus enim increatus eſt extra genus. Sed intellectus humanus pariter defectum etiam ſecundum rationem ſui generis: quia in eo eſt lux intelligibilis obumbrata: unde dicit Iſaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiæ. Secundo propter abſentiam intelligibilis. Quamvis enim divina eſſentia ſit cuilibet rei præſens, non tamen eſt præſens cuilibet intellectui, ut forma intelligibilis: quod tunc ſolum accidit quando in intellectu eſt diſpoſitio ſufficiens ad hoc quod ſit unibilis divinæ eſſentiæ ut formæ intelligibili. Tertio propter exceſſum claritatis divinæ eſſentiæ ſupra formam qua intellectus creatus naturaliter intelligit: & ſic per conſequens deficit intellectus creatus a videndo Deum per eſſentiam, quamvis immenſitas divinæ eſſentiæ intellectum non corrumpat, ſed magis confortet.

Ad quintum dicendum, quod ad cognoſcendum Deum per aliquam ſimilitudinem creatam poteſt intellectus creatus ex ſuis naturalibus pervenire; ſed hæc cognitio non eſt viſio Dei per eſſentiam, ut ſupra probatum eſt.

Ad ſextum dicendum, quod effectus retinet ſimilitudinem ſuæ cauſæ, & ex hoc ſequitur quod intelligentia naturaliter cognoſcat cauſam ſuam ex ſimilitudine eius quam habet; ſed hoc non eſt videre Deum per eſſentiam, ut dictum eſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod non quidquid ſuperadditur creaturæ, poteſt eſſe de conſtitutione naturæ ipſius. Illud enim quod ad proprietatem naturæ ſuperioris pertinet, non poteſt communicari inferiori naturæ, ut illud naturaliter habeat, niſi transferatur in ſuperiorem natutam: ſicut diaphano non poteſt communicari ut abſente lucido luceat, niſi ipſum lucidum fiat, quamvis lumen ei a corpore lucido communicetur. Determinari autem ad formam intelligibilem increatam eſt proprietas intellectus increati: & ideo lumen illud per quod intellectus unitur formæ intelligibili increatæ, communicari poteſt intellectui creato, ſed non ut ipſum lumen naturaliter habeat, niſi in naturam intellectus increati transferatur; quod eſt impoſſibile.

Ad octavum dicendum, quod etiam ſi nullus intellectus intelligeret divinam eſſentiam nec per naturam, nec per gratiam, divina eſſentia non eſſet fruſtra intelligibilis: tum quia ipſa ſeipſam intelligit: tum quia non eſt propter aliud: *fruſtra* autem non habet locum niſi in his quæ propter aliud ſunt, ad quod non pertingunt.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus in ſtatu viæ poſſit per eſſentiam videri.

I. P. quæſt. XII. *art.* 2. *III. con. Gen. cap.* lxvii. *de ver. quæſt.* x. *art.* 11. *& quodl.* 1. *art.* 1.

1. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod Deus in ſtatu viæ poſſit per eſſentiam videri. Quia dicitur Iſai. vi. 1. *Vidi Dominum ſedentem ſuper ſolium excelſum, & elevatum: & plena erat omnis terra maieſtate eius, & Seraphim clamabant.* Sed ille cuius maieſtate omnis terra impletur, eſt ille qui eſſentialiter eſt Deus. Ergo Iſaias vidit Deum per eſsentiam in ſtatu viæ exiſtens.

2. Præterea. Videre Deum facie ad faciem, eſt videre Deum per eſſentiam, ut patet I. Corinth. xiii. ſic enim beatam viſionem Apoſtolus nominat. Sed Iacob in ſtatu viæ exiſtens vidit Deum facie ad faciem: unde dicit Geneſ. xxxii. 30. *Vidi Dominum facie ad faciem, & ſalva facta eſt anima mea.* Ergo aliquis in ſtatu viæ poteſt videre Deum per eſsentiam.

3. Præterea. Iob xlii. *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.* Viſus autem eſt de rebus præſentibus, auditus autem de abſentibus. Ergo poſtquam Iob cognoverat Deum quaſi abſentem per auditum, adhuc in hac vita exiſtens vidit Deum quaſi præſentem per eſſentiam.

4. Præterea. De Moyſe dicitur Num. xii. 8. *Palam, & non per ænigmata videt Deum.* Sed omnis viſio Dei vel eſt per ænigma, vel per eſſentiam, ut patet I. Corinth. xiii. Ergo Moyſes in ſtatu viæ exiſtens vidit Deum per eſſentiam.

5. Præterea. II. Corinth. xii. ſuper illud, *Raptum huiuſmodi uſque ad tertium cælum*, dicit Gloſſa (ex Auguſtino XII. ſup. Gen. ad litt. cap. xxviii.) quod Deus oſtendit Apoſtolo vitam, in qua videndus eſt in æternum; & ita ad hoc raptus eſt Apoſtolus ut ipſum Deum in ſe, non in aliqua figura videret: & infra dicitur, quod in tertio ordine Angelorum ſunt Throni, Cherubim, & Seraphim, qui vicinius Deum contemplantur; ad quorum ſimilitudinem Deum vidiſſe dicitur Apoſtolus. Ex quibus omnibus aperte oſtenditur quod ipſe vidit Deum per eſsentiam; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Secundum Auguſtinum XII. ſuper Gen. ad litteram (cap. xxxi.) viſione intellectuali videntur ea quæ ſunt in anima per ſui eſsentiam. Sed viſio intellectualis eſt de rebus ipſis intelligibilibus non per aliquas ſimilitudines, ſed per ſuas eſsentias, ut ipſe dicit. Ergo cum Deus per ſuam eſsentiam ſit in anima viatoris, videtur quod per eſsentiam ſuam ipſum videat.

7. Præterea. Affectus magis eſt corruptus per peccatum quam intellectus: quia peccatum in voluntate eſt, ut dicit Auguſtinus (Lib. I. Retract. cap. xv.) Sed affectus poteſt immediate diligere Deum in ſtatu viæ. Ergo & intellectus poteſt immediate videre Deum.

8. Præterea. Omne illud immediate videtur per intellectum ad quod intellectus ſe convertit ſine hoc quod convertatur ad aliquid aliud. Sed intellectus viatoris poteſt converti ad Deum ſine hoc quod convertatur ad aliquid aliud. Ergo intellectus viatoris poteſt immediate videre Deum.

9. Præterea. Illud per quod iudicamus de aliquibus, oportet eſse nobis magis notum quam illa. Sed ſecundum Auguſtinum in Lib. de vera relig. (cap. xxx.) ſecundum veritatem increatam de omnibus iudicamus, ipſam de omnibus conſulentes etiam in ſtatu viæ. Ergo ipſam veritatem videmus. Sed veritas increata eſt divina eſsentia. Ergo in via Deum per eſsentiam videre poſſumus.

10. Præterea. *Propter quod unumquodque, illud magis* (I. Poſt. cap. ii.) Sed omnia quæ cognoſcimus, cognoſcimus per lumen divinum, quod eſt ipſa divina *eſsentia*: quia, ut dicitur in Lib. de ſpiritu & anima (cap. xii.) mens noſtra in actum cognitionis exire non poteſt, niſi divino lumine perfundatur. Ergo ipſum Deum per eſsentiam videmus magis quam aliquid aliud.

11. Præterea. Secundum Auguſtinum * (Lib. VII. ſuper Gen. ad litt. cap. xiii.) mens noſtra a Deo nulla interpoſita creatura formatur. Sed in omni mediata viſione aliquid interponitur. Ergo & in hac vita mens noſtra immediate videt Deum.

12. Præterea. Per quamlibet ſcientiam ſpeculativam cognoſcitur de ſubiecto quid eſt. Sed Deus in aliqua ſcientia ſpeculativa eſt ſubiectum, vel ſaltem in parte alicuius ſcientiæ, ſicut in Theologia, & in Metaphyſica,

quæ

EX EDIT. P. NICOLAI. * Lib. de ſpiritu, & anima cap. xi. hæc habentur. *Mentem dicimus ita factam ad imaginem Dei, ut nulla interpoſita natura ab ipſa veritate formetur.* Auguſtini tamen non eſt hic Liber.

Digitized by Google

quæ etiam de Deo eſt, ut patet in principio Metaph. Ergo per aliquam ſcientiam ſpeculativam ſcitur de Deo quid eſt: & hoc eſt videre ipſum per eſſentiam. Ergo cum omnes ſcientias ſpeculativas poſſimus habere in via, Deum in ſtatu viæ per eſſentiam videre poſsumus.

13. Præterea. Nihil impeditur niſi a ſuo contrario. Sed corruptio corporis non contrariatur diſpoſitioni intellectus, cum non ſint in eodem. Ergo diſpoſitio intellectus non impeditur per corporis corruptionem. Sed anima in corpore (*a*) incorruptibili exiſtens videbit Deum per eſsentiam. Ergo & corpori corruptibili iuncta poteſt Deum per eſſentiam videre.

Sed contra eſt quod dicitur Exod. XXXIII. 20. *Non videbit me homo, & vivet*: Gloſſa (Gregorii Lib. XVIII. Moral. cap. XXVIII.) „ Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri „ per quaſdam imagines Deus poteſt, ſed „ per ipſam naturæ ſuæ ſpeciem non pot- „ eſt. "

Præterea. Ioan. I. 18. dicitur: *Deum nemo vidit umquam*: Gloſſa (Auguſtini) „ Nemo purus homo vivens in hoc corpore „ videt Deum ut eſt. "

Præterea. II. Corinth. v. 6. *Quamdiu ſumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem*: (*b*) Gloſſa: „ Homini vitam mortalem ad- „ huc agenti non poteſt contingere ut di- „ moto atque omni diſcuſso nubilo phanta- „ ſiarum corporalium ſereniſſima incommu- „ tabilis veritatis luce potiatur. "

Præterea. Eſse viatorem, & comprehenſorem eſt ſolius Chriſti. Sed quicumque videt Deum per eſsentiam, eſt comprehenſor. Ergo nullus alius a Chriſto adhuc viator exiſtens, poteſt Deum per eſsentiam videre.

Præterea. Poſita cauſa ponitur effectus. Sed cauſa quare anima beata ſit, eſt divina viſio, ut ex dictis patet. Si ergo aliquis in ſtatu viæ Deum per eſsentiam videat, in ſtatu viæ erit beatus; quod eſt abſurdum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum beatitudo ſit ultimus finis rationalis creaturæ, ſtatus viæ in qualibet rationali creatura dicitur eſse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cuiuslibet rationalis creaturæ conſiſtit in viſione Dei per eſsentiam, ut ex dictis patet. Operatio autem delectabiliſſima, in qua beatitudo conſiſtit, oportet quod ſit potentiæ diſpoſitæ, & perfectæ ad digniſſimum obiectum, ut patet per Philoſophum in X. Ethic. (cap. IV. vel VI.) & ideo ad hoc quod creatura rationalis ſit beata per viſionem Dei in eſsentia ſua, oportet quod in hanc viſionem ſit potens per aliquam diſpoſitionem ſibi inhærentem, quam dicimus eſse lumen gloriæ. Sic autem nulla pura creatura in ſtatu viæ exiſtens videre poteſt Deum per eſsentiam: homo enim per diſpoſitiones omnes quas in ſtatu viæ habet, non poteſt in aliquid amplius, niſi ut intelligat quidquid intelligit per ſpecies a ſenſu abſtractas: quia phantaſmata ſunt intellectui noſtro ut ſenſibilia ſenſui, ut patet per Philoſophum in III. de Anima (text. com. XXXIX.) Intellectus etiam Angeli in ſtatu viæ per omnes diſpoſitiones naturales, vel etiam gratuitas non poteſt in aliquid amplius niſi ut intelligat omne quod intelligit per formas creatas, ad quas naturalis facultas intellectus eius determinatur, ut ex dictis patet. Deus autem in eſsentia ſua videri non poteſt nec per aliquam formam a ſenſu abſtractam, nec per aliquam formam creatam, ut ex dictis patet. Unde patet quod nullus intellectus puræ creaturæ in ſtatu viæ exiſtentis poteſt in viſionem Dei per eſsentiam per aliquam diſpoſitionem ſibi inhærentem. Sed contingit aliquando divina virtute quod aliqua res miraculoſe perducitur in aliquid in quod nullo modo poteſt per aliquas diſpoſitiones ſibi inhærentes, ſicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat: & ſimiliter poteſt miraculoſe fieri quod divina virtute aliquis intellectus creatus non habens niſi diſpoſitionem viæ elevetur ad videndum Deum per eſsentiam: nec tamen ex tali viſione poteſt dici beatus ſimpliciter, ſed ſecundum quid tantum, inquantum ſcilicet communicat in actu beati: ſicut etiam aliquod corpus in ſtatu gravitatis exiſtens, poteſt miraculoſe participare actum agilitatis, vel impaſſibilitatis, ſicut de Habacuc legitur Daniel. ult. & de tribus pueris conſervatis in fornace Daniel. VIII. nec tamen eorum corpora erant glorioſa. Ea autem quæ fiunt miraculoſe, non dicuntur poſſibilia ſecundum naturam in qua fiunt, ſed ſecundum virtutem facientis tantum. Non enim dicimus, proprie loquendo, quod cæcus poſſit fieri videns, ſed quod Deus poteſt eum facere videntem. Et ideo dicendum eſt, quod nulla pura creatura in ſtatu viæ exiſtens poteſt Deum per eſsentiam videre; ſed Deus poteſt facere quod videat adhuc in

(a) *Al.* corruptibili. (b) *Nicolai*: & rurſum ibi Gloſſa.

ſtatu viæ manens. Ex dictis etiam patet quod nullus homo in ſtatu viæ eſſentiam Dei, nec etiam Angeli poteſt cognoſcere: quia excedit omnes formas ſenſibiles, per quas intellectus noſter in ſtatu viæ cognoſcit, & ipſam mentem noſtram, ex cuius ſimilitudine aliquid de ſubſtantiis intellectualibus cognoſcimus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Dionyſium IV. cap. cæleſt. Hierar. per hoc quod in Scriptura dicitur, quod aliquis ſanctus vidit Deum, ut Iſaias, vel quilibet alius, non eſt intelligendum quod eſſentiam Dei, quæ eſt omnibus viatoribus occulta, viderit, ſed quod oſtenſæ ſunt eis aliquæ formæ vel corporales, vel imaginariæ, per quas manuducebantur in Dei cognitionem; & hoc fiebat miniſterio Angelorum, quorum illuminatione confortabatur intellectus Prophetæ ad perveniendum in aliqualem divinorum cognitionem ex apparentibus formis. Et quia Angelus non intendebat ducere in ſui cognitionem principaliter, ſed in cognitionem Dei, ideo in huiuſmodi viſis non dicebatur Angelus apparere, ſed Deus, ex cuius perſona apparebat Angelus, & ex cuius virtute efficaciam habebat ad illuminandum mentem: & hoc vocatur *theophania*, ideſt Dei apparitio, in Scriptura. Quandoque tamen & Angelus dicebatur ille qui apparebat propter miniſterium quod exhibebat: unde Gregorius dicit (præfat. in Lib. Moral. cap. I.) *Angelus qui Moyſi (a) apparuiſſe deſcribitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur: Angelus, quia exterius loquendo deſervit; Dominus, quia interius præſidens loquenti efficaciam tribuit*. Et hæc eſt etiam ſententia Auguſtini II. de Trinit. (cap. XVII. & XVIII.)

Ad ſecundum dicendum, quod viſio illa Iacob fuit imaginaria, (*b*) vel corporalis. Dicitur tamen vidiſſe facie ad faciem, quia illa figura in qua ei apparuit Deus, facie ad faciem eſt ab eo viſa: unde dicit Gloſſa ibid. *Non quod Deus videri poſſit, ſed formam vidit in qua Deus locutus eſt ei*. In hoc tamen quod dicit, *Facie ad faciem*, notatur quædam eminentia viſionis: ut enim dicit Rabbi Moyſes, gradus prophetiæ diſtinguens, eminentior eſt gradus prophetiæ, quando Prophetæ apparet aliquid in viſione vigiliæ quam ſi appareat in dormiendo: & utrolibet modo ſi fiat revelatio, eminentior gradus eſt quando apparet ille qui loquitur in aliqua figura viſui, quam quando auditur locutio eius tantum ſine hoc quod aliquid videatur. Eminentior quoque gradus eſt, ſi ille qui loquitur, apparet in figura Angeli quam in figura hominis. Et hanc eminentiam habuit apparitio Iacob: quia non fuit in dormiendo, ſed in vigilando: nec tantum audivit vocem ſecum loquentis, ſed etiam figuram inſpexit, hominis tamen. Unde dicitur, quod apparuit ei vir, &c. quem Angelum intellexit; & ad hanc eminentiam deſignandam dicitur, quod vidit Dominum facie ad faciem, Angelum Dominum vocans ratione iam dicta. Non poteſt dici ſecundum Gloſſam Gregorii ibidem, quod hoc intelligatur de viſione ſpirituali, qua ſanctorum mentes etiam in via vitiis purgatæ Deum contemplantur adiutæ divino lumine quo perfunduntur: ſecundum quam quidem viſionem quamvis divina natura ut eſt non videatur, quia illud lumen receptum non eſt ſimilitudo ſufficienter repræſentans divinam eſſentiam, ut ſupra dictum eſt; tamen aliqua perfectior cognitio de Deo habetur, cum illud lumen ſit expreſſior eius ſimilitudo quam lumen naturæ, aut creaturæ ſenſibilis, ex quibus homo naturali cognitione ducitur ad Dei cognitionem. Niſi enim illam, ſcilicet veritatem (*c*) increatam, utcumque conſpiceret, non eam ſe conſpicere non poſſe ſentiret, ut in eadem Gloſſa dicitur. Et quia per faciem quemlibet cognoſcimus, cognitionem Dei faciem vocamus.

Ad tertium dicendum, quod verbum Iob poteſt intelligi de viſione imaginaria, & intellectuali. Si enim intelligatur de imaginaria, deſignatur profectus Iob in gradu prophetiæ, cum primo non fuerit ei facta revelatio niſi per auditum loquentis, poſtmodum vero per viſionem loquentis. Si autem intelligatur de viſione intellectuali, tunc oſtenditur profectus eius de cognitione fidei in intellectum divinorum, qualis hic per contemplationem prædictam habetur a ſanctis; quæ quidem viſio dicitur: quia ſicut videndo aliqua cognoſcimus, ab ipſis rebus accipiendo, ita ſancti in contemplatione accipiunt lumen ab ipſo Deo, per quod divina altius ceteris contemplantur; ſed audita cognoſcimus aſſentiendo eis qui ab ipſis rebus ſpecies acceperunt, dum nobis referunt ſe vidiſſe: & ſimiliter per fidem adhæremus dictis Apoſtolorum, & Prophetarum, qui fuerunt divino lumine illuſtrati. Et ſic non oportet ponere quod Deum per eſſentiam viderit.

Ad quartum dicendum, quod duplex e-

mi-

(a) Al. deeſt *apparuiſſe*. (b) *Al. deeſt* vel. (c) *Al.* cauſatam.

Digitized by Google

minentia viſionis Moyſi adſcribitur. Una Exod. xxxiii. 11. ubi dicitur, quod *loquebatur Dominus Moyſi facie ad faciem, ſicut loqui ſolet homo ad amicum ſuum*. Ex quibus tamen verbis haberi non poteſt quod Deum per eſſentiam viderit; quod patet ex hoc quod petit dicens (ibid. xviii.) *Oſtende mihi gloriam tuam:* quod ei tunc conceſſum non eſt: unde dictum eſt ei (ibid. xx.) *Faciem meam videre non poteris:* & ideo dicit Gloſſa ibidem: „ Secundum opinionem „ populi loquitur Scriptura, quæ putabat „ Moyſen ore ad os loqui cum Deo, cum „ per ſubjectam creaturam, ideſt per Ange„ lum, & nubem, ei loqueretur, & appa„ reret. “ Hæc autem locutio poteſt intelligi fuiſſe imaginaria, vel corporalis: unde dicit Auguſtinus II. de Trin. (cap. xvi.) *Locutio illa quæ fiebat vocibus, ſic modificabatur tamquam eſſet amici loquentis ad amicum*. Poteſt etiam intelligi eſſe intellectualis, ſecundum quod intelligibilia divinorum inſpiciebat per modum quo dicitur in Pſal. xlviii. 9. *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus*. Et utroque modo oſtenditur privilegiata ejus revelatio, inquantum familiarius ceteris ei ſua ſecreta revelavit, quaſi amico, juxta illud quod dicitur Ioan. xv. 15. *Vos dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*: & ideo dicitur Deuter. ult. 10. *Non ſurrexit ultra Propheta in Iſrael quem noſſet Dominus facie ad faciem*. Alia eminentia viſionis Moyſi oſtenditur Num. xii. 8. ubi Dominus de eo dixit ad Aaron, & Mariam: *Ore ad os loquor ei, & palam; non per ænigmata, & figuras Deum videt*, vel *gloriam Domini*, ſecundum Septuaginta; ubi oſtenditur impleta fuiſſe ejus petitio, qua petiverat in Exod. xxxiii. 18. *Oſtende mihi faciem tuam*: ita quod ante mortem Deum per eſſentiam vidit, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad litteram (cap. xxvii.) & in Libro de videndo Deum (cap. xii.) & ideo ſignanter dicitur: *Ore ad os loquar ei*; quod in Exod. dictum non fuerat: quia viſio Dei per eſſentiam non fit (*a*) mediante aliquo ſuperiori ſpiritu; ſed ipſe Deus immediate ſe oſtendit: & hoc eſt loqui ore ad os: non enim os corporis, ſed os mentis intelligendum eſt, ut Auguſtinus dicit (ubi ſupra.) Sed viſio contemplationis viæ fit mediante illuminatione Angelorum, ut patet per Dionyſium iv. cap. cæleſt. Hierar. & ideo non poteſt dici ſecundum illam loqui ore ad os, ſed loqui quaſi per internuntium. Hæc tamen viſio qua ante mortem Deum per eſſentiam vidit, non fecit eum beatum ſimpliciter: unde nec ſemper illa viſio in eo permanſit, ſed ad tempus, quamvis illud tempus in Scriptura non determinetur: non enim erat ex diſpoſitione in intellectu exiſtente, ſed ex ſola divina virtute quaſi miraculoſe, ut dictum eſt. Quando autem natura creata miraculoſe elevatur ad aliquid ſupra naturam, non poteſt ſimul eſſe in contrario actu, ſicut corpus Petri cum miraculoſe actum dotis agilitatis habuit ſuper undas ambulando, non ſimul erat in eo actus gravitatis, qui eſt ferri deorſum. Et ſimiliter quando intellectus viatoris elevatur miraculoſe ad videndum Deum per eſſentiam, non poteſt ſimul eſſe in actu viſionis viæ, qua anima naturaliter ſenſibilia percipit: & ideo oportet in illo ſtatu animam videntis omnino ab actu ſenſuum abſtrahi: & ideo Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad litteram (cap. xxvii.) quia Deum per eſſentiam nemo videre poteſt, niſi ab hac vita quodammodo moriatur, ſive omnino exiens de corpore, ſive averſus, & alienatus a ſenſibus carnalibus: & ſimile dicit in Libro de videndo Deum: & ſic non eſt contrarium ei quod dicitur Exod. xxxiii. *Non videbit me homo, & vivet*. Unde Gregorius ibidem dicit in Gloſsa (ex Lib. XVIII. Moral. cap. xxxvii. vel xxviii.) *A quibuſdam in carne viventibus, ſed ineſtimabili virtute creſcentibus poteſt æterni Dei claritas videri; non tamen videbit eum homo, & vivet: quia qui ſapientiam, quæ Deus eſt, videt, huic mundo funditus moritur*.

Ad quintum dicendum, quod in illo raptu Paulus hoc modo vidit Deum per eſſentiam, ſicut & de Moyſe dictum eſt, ut per Auguſtinum in Lib. de videndo Deum, & XII. ſuper Gen. ad litteram, ut idem privilegium Doctor gentium, & Magiſter Iudæorum conſequerentur. Quamvis quidam dicant, quod hujuſmodi viſio fuit media inter viſionem viæ & viſionem patriæ, volentes quod non viderit Deum per eſſentiam, ſed eminentiſſima contemplatione viæ; cujus tamen contrarium videntur ſonare verba ſanctorum. Secundum hoc tamen poteſt dici fuiſſe media inter utramque cognitionem, quia in hoc quod vidit Deum per eſſentiam, fuit ſupra cognitionem viæ; in hoc vero quod ex illa viſione non fuit ſimpliciter beatus, fuit infra cognitionem patriæ.

Ad ſextum dicendum, quod viſio intelle-

ctua-

(a) *Al.* immediate.

ctualis eſt de his quæ ſunt in anima per ſui eſsentiam, non quocumque modo, ſed de his quæ ſunt in ea ut formæ intelligibiles in intellectu. Sic autem non eſt Deus in anima viatoris per eſsentiam ſuam, ſed per ſimilitudinem. Quod autem dicitur ab Auguſtino quod viſio intellectualis eſt earum rerum quarum ſimilitudines non ſunt aliud quam ipſæ, eſt referendum ad obiectum viſionis, non ad medium quo videtur. Conſtat enim quod medium quo intelligitur lapis, eſt ſpecies eius in anima, quæ non eſt ipſa lapidis eſsentia; ſed per ſimilitudinem lapidis pervenitur ad cognoſcendam ipſam eſsentiam lapidis: quia obiectum intellectus eſt quid, ideſt rei eſsentia, ſeu quidditas. Sed hoc non contingit in viſione imaginaria, vel corporali: quia obiectum imaginationis, vel ſenſus non eſt ipſa eſsentia rei, ſed accidentia quæ ſunt extra, ſicut color, & figura, & huiuſmodi. Unde etiam in viſione intellectuali viatoris non oportet quod ipſa divina eſsentia ſit medium quo videtur, ſed quod per ſimilitudinem aliquam ipſius perveniatur ad aliqualem divinæ eſſentiæ cognitionem, non qua ſciatur quid eſt Deus, ſed qua ſciatur quid non eſt. Vel dicendum, quod Auguſtinus XII. ſuper Geneſ. ad litteram, unde verba illa ſumuntur in Gloſsa II. Corinth. XII. inducit hoc ad oſtendendum differentiam intellectualis viſionis ad alias viſiones. Hoc enim intellectualis præ aliis habet quod poteſt cognoſcere ea quæ ſunt in intellectu per ſui eſsentiam, non autem ſenſus, vel imaginatio. Non autem ſequitur propter hoc quod intellectus nihil intelligat niſi per eſsentiam ſuam, & quod non intelligat per ſimilitudines aliquas.

Ad ſeptimum dicendum, quod in omnibus potentiis ad invicem ordinatis hoc eſt neceſſarium ut ubi terminatur actus prioris potentiæ, incipiat actus ſecundæ: unde cum voluntas præſupponat intellectum, voluntas fertur in illud in quod intellectus terminatur. Intellectus autem quamvis Deum in ſtatu vitæ non niſi per effectus cognoſcat, tamen eius operatio in ipſum Deum terminatur ſecundum quantulamcumque cognitionem quam de ipſo accipit; & ideo affectus non indiget ad hoc quod referatur in Deum quod redeat in illa media; ſed poteſt ſtatim in ipſum Deum ferri, in quem intellectus devenit.

Ad octavum dicendum, quod etiam quando aliquid videtur per ſimilitudinem alterius rei, poteſt contingere quod videns rem per medium, cogitet de re immediate ſine hoc quod eius cognitio convertatur ad aliquam aliam rem: quia in illud medium non convertitur ut eſt res quædam, ſed ut imago illius rei quæ per ipſam cognoſcitur. Idem autem eſt motus intellectus in imaginem, inquantum eſt imago, & in imaginatum; quamvis alius motus ſit intellectus in imaginem, inquantum eſt res quædam, & in id cuius eſt imago: & ideo quando per ſimilitudinem creaturæ quam intellectus habet penes ſe, non convertitur in creaturam ut eſt res quædam, ſed ſolum ut eſt ſimilitudo rei, tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat.

Ad nonum dicendum, quod, ſicut dicit Gloſſa ſuper illud Pſalm. XI. *Diminutæ ſunt veritates &c.* ab una veritate increata reſultant multæ veritates in animabus noſtris, ſicut ab una facie ſimilitudines multæ in ſpeculo fracto, ſive in multis ſpeculis: & hæc veritas in intellectu noſtro reſultans primo & principaliter conſiſtit in primis principiis per ſe notis: & ideo quando per ea de omnibus aliis iudicamus, noſtrum iudicium eſt ſecundum primam veritatem, cuius eſt dictorum principiorum veritas ſimilitudo.

Ad decimum dicendum, quod dupliciter cognoſcitur aliquid ab altero. Uno modo ſicut ex cuius cognitione devenitur in cognitionem alterius; & ſic illud quo cognoſcitur, eſt magis notum, ut principia concluſionibus. Alio modo ſicut perficiens cognoſcentem ad cognoſcendum; ſive ſit forma, ſicut ſpecies lapidis in oculo perficit oculum ad videndum; ſive principium effectivum huius formæ, ſicut dicitur quod oculus videt per ſolem: & hoc modo id quo aliquid cognoſcitur, non oportet quod ſit magis motum, immo poſſibile eſt quod non cognoſcatur: cognoſcitur enim per quamdam inflexionem intellectus ab obiecto cognoſcibili in id quod erat cognitionis principium. Sic autem in Deo omnia cognoſcimus: & ideo ratio non ſequitur.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Auguſtini intelligendum eſt quantum ad hoc quod nulla creatura interponitur inter mentem noſtram & Deum, qua mediante mens noſtra a Deo procedat in eſſe, vel qua mediante formetur per gratiam, vel per gloriam, ſicut efficiente medio. Nihil tamen prohibet quin aliqua forma creata mediante mens noſtra a Deo formetur, ſicut gratiæ, vel caritatis habitu; & ſic per ſpe-

ſpeciem creatam formatur mens viatoris ad videndum Deum.

Ad duodecimum dicendum, quod Avempace poſuit quod intelligere eſſentias ſeparatarum ſubſtantiarum poterat provenire homini per ſcientias ſpeculativas, quas in hac vita addiſcimus. Sed hanc poſitionem improbat Commentator in III. de Anima (com. XXXVI.) ex hoc quod adhuc non ſunt inventa aliqua principia quibus ad hoc perveniri poſſit: quod non videtur eſſe probabile, ſi ad hoc per principia ſcientiarum ſpeculativarum perveniri poſſet, & præcipue cum omnis humana cognitio ad illam ordinetur: non enim eſſet probabile quod ſpecies humana deficeret a perfectione naturali totaliter. Et ideo dicendum, quod prædicta poſitio impoſſibilis eſt: cuius ratio eſt, quia ſcientiæ ſpeculativæ procedunt ex principiis per ſe notis, quæ a ſenſu accipiuntur, ut dicitur in II. Poſteriorum (cap. ult.) & ideo per illa non poſſumus devenire in eſſentias illarum rerum quæ omnes formas ſenſibiles excedunt: unde per nullam ſcientiam ſpeculativam quam nunc requirimus, ſcimus quid eſt Deus, vel quid eſt Angelus, niſi ſub quibuſdam ſimilitudinibus, magis cognoſcentes de eis quid non ſunt quam quid ſunt: & propter hoc dicit Philoſophus in principio Metaph. quod ſcientia de Deo non eſt humana poſſeſſio, quia ſcilicet eam ad plenum habere non poſſumus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod corpus non poteſt eſſe corruptibile, niſi quando anima non plene corpori dominatur. Si enim plene ei (*a*) dominaretur, ſuam incorruptionem ei conferret: & ideo in ſtatu corruptionis oportet quod anima cognoſcat ſecundum exigentiam corporis, ſcilicet accipiendo a ſenſibus. Tali autem modo cognitionis Deus per eſſentiam videri non poteſt, ut ex dictis patet; & ſecundum hoc ſtatus corruptionis repugnat viſioni Dei per eſſentiam.

QUAESTIO III.

DEinde quæritur de delectatione: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Quid ſit delectatio.

Secundo. Quæ ſit cauſa delectationis.

Tertio. De comparatione delectationis ad triſtitiam.

Quarto. De bonitate, & malitia delectationis, & triſtitiæ.

Quinto. De comparatione delectationis ſpiritualis ad corporalem.

ARTICULUS I.

Utrum delectatio ſit paſſio.

1. 2. *quaſt.* XXXI. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod delectatio non ſit paſſio. Omnis enim paſſio in motu conſiſtit, ut dicitur in Lib. VI. principiorum (cap. ult. & X. Ethic. cap. II. & IV.) Sed delectatio non eſt motus, neque generatio aliqua, ut dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. II. & III.) Ergo delectatio non eſt paſſio.

2. Præterea. Operatio non eſt paſſio, ſed magis actio, cum ſit exiſtentis in actu, ſecundum quod huiuſmodi. Sed delectatio eſt quædam operationis perfectio, ut dicitur in X. Ethic. (cap. IV.) Ergo delectatio non eſt paſſio.

3. Præterea. In omni paſſione trahitur patiens ad terminos agentis: quia agens aſſimilat ſibi patiens. Sed cauſa delectationis eſt convenientia; & ita illud quod delectatur, in ſuis terminis manet. Ergo delectatio non eſt paſſio.

Sed contra. Gaudium, & delectatio ſunt unius generis. Sed gaudium eſt paſſio: ponitur enim una de quatuor principalibus paſſionibus, ut patet IX. de Civit. Dei (cap. IV.) Ergo delectatio eſt paſſio.

Præterea. Delectationis (*b*) obiectum eſt bonum. Sed bonum eſt proprium obiectum appetitus. Ergo delectatio ad appetitum pertinet. Sed alia quæ pertinent ad appetitum, ſunt paſſiones, ut amor, ira, & huiuſmodi. Ergo & delectatio eſt paſſio.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in parte intellectiva animæ, & in aliis ſubſtantiis ſpiritualibus delectatio eſſe non poſſit. Quia, ut dicitur in VII. Phyſicorum (text. XX.) omnis paſſio eſt in parte animæ ſenſitiva. Sed delectatio eſt paſſio, ut probatum eſt. Ergo non poteſt eſſe in parte intellectiva, nec in ſubſtantia aliqua ſpirituali.

2. Præterea. Avicenna dicit in VI. de naturalibus (par. II. cap. III.) quod ſubiectum delectationis eſt (*c*) ſpeciei corporalis. Sed pars intellectiva non utitur aliquo

(a) *Al.* non dominaretur. (b) *Al. deeſt* obiectum. (c) *Forte* ſpecies.

quo corporali organo. Ergo in ea non poteſt eſſe aliqua delectatio.

3. Præterea. Illud quod eſt intellectivæ partis, non eſt commune nobis, & brutis. Sed delectatio eſt etiam in brutis. Ergo delectatio non eſt intellectivæ partis.

Sed contra eſt quod dicitur Lucæ XV. 10. *Gaudium eſt Angelis Dei ſuper uno peccatore pœnitentiam agente.*

Præterea. Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. ult.) quod Deus ſemper una & ſimplici operatione gaudet. Ergo & eadem ratione in aliis ſubſtantiis ſpiritualibus poteſt eſſe delectatio.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod delectatio ſit in tempore. Delectatio enim conſequitur operationem noſtram, ut dicitur in X. Ethic. (cap. IV. vel VI.) Sed operatio noſtra eſt in tempore. Ergo & delectatio eſt in tempore.

2. Præterea. Omne illud in quo eſt accipere prius, & poſterius, eſt in tempore. Sed in delectatione eſt accipere prius, & poſterius, cum aliquis per longam horam poſſit continue delectari. Ergo videtur quod delectatio ſit in tempore.

3. Præterea. Delectatio aliis paſſionibus condividitur. Sed aliæ paſſiones animæ ſunt in tempore, ut ira, & hujuſmodi. Ergo & delectatio.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in X. Ethic. (ubi ſup.) *Secundum nullum tempus acciperet quis delectationem.*

Præterea. Delectatio ſequitur apprehenſionem convenientis. Sed viſio, & aliæ apprehenſiones non ſunt in tempore, ſed in inſtanti. Ergo & delectatio non menſuratur tempore.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod delectatio, & gaudium ſint penitus idem, & ſimiliter exultatio, & lætitia, & jucunditas. Paſſiones enim, & habitus penes objecta diſtinguuntur. Sed gaudium, & delectatio, & alia dicta habent idem objectum, ſcilicet bonum conveniens. Ergo ſunt idem.

2. Præterea. Ab eadem cauſa procedit idem effectus: quia idem ſemper natum eſt idem facere. Sed delectationis, & gaudii non poteſt poni niſi una & eadem cauſa, ſcilicet conjunctio convenientis. Ergo ſunt idem.

3. Præterea. Unum uni opponitur. Sed delectationi, & gaudio opponitur unum, quod eſt triſtitia. Ergo delectatio, & gaudium ſunt unum omnino.

Sed contra eſt quod dicit Avicenna in VI. de naturalibus (part. IV. cap. V.) quod gaudium eſt ſpecies delectationis. Ergo non ſunt omnino idem.

Præterea. Si gaudium, & delectatio eſſent omnino idem, ubicumque eſt delectatio, eſſet & gaudium. Hoc autem falſum eſt: quia in ſenſu dicitur eſſe delectatio, ſed non gaudium, proprie loquendo. Ergo delectatio, & gaudium non ſunt penitus idem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod qualibet res quando pertingit ad propriam perfectionem, conſequitur ſtabilimentum, & vigorem, ſicut corpora quando perveniunt ad terminos motus ſui naturalis, quia in loco naturali conſervantur. Cum autem motus penes terminos diſtinguantur, oportet quod diverſum judicium de perventione ad terminum complementi accipiatur ſecundum differentiam motus. Movetur autem aliquid ad ſuam perfectionem dupliciter. Uno modo per inclinationem naturalem, ſicut lapis movetur deorſum; & hic motus non præexigit cognitionem in eo quod movetur, ſed in alio quod eſt principium cauſans hanc inclinationem; & hic eſt motus naturalis. Alio modo per inclinationem, cujus principium eſt cognitio ejus quod movetur; & hæc quidem inclinatio dicitur appetitus animalis, aut intellectualis: unde ſicut in terminatione motus naturalis eſt quædam vigoratio naturalis ejus quod movetur, ita in aſſecutione perfectionis in quam tendit appetitus animalis, eſt quadam quietatio ipſius, ſeu vigoratio ejus, præſupponens cognitionem perfectionis jam conjunctæ, ſicut appetitus præſupponebat cognitionem perfectionis nondum habitæ; & talis vigor, ſive quietatio appetitus, vocatur delectatio: unde etiam Commentator dicit in X. Ethic. quod delectatio eſt quædam ſuperflotitio naturæ. Eſt autem duplex appetitus, ſicut & cognitio, ſcilicet ſenſitivæ, & intellectivæ partis. Appetitus autem ſenſitivæ partis eſt virtus in organo corporali, & eſt immediatum principium corporalis motus: unde omnia quæ accidunt in appetitu ſenſitivo, ſunt conjuncta cum quadam tranſmutatione corporali; quod non accidit in his quæ ſunt in appetitu

titu intellectivo, niſi paſſione large accepta, & improprie, ut in III. Lib. diſt. xv. (quæſt. 11. art. 1. quæſtiunc. 2. in corp.) dictum eſt: unde delectatio quæ eſt in appetitu ſenſitivo, quædam paſſio eſt; non autem delectatio quæ eſt in intellectivo, niſi paſſione large accepta.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt inconveniens motum per accidens terminari ad alium motum, quamvis hoc per ſe ſit impoſſibile, ut probatur in V. Phyſic. (text. xii.) Delectatio ergo, inquantum huiuſmodi, ſemper conſiſtit in aliqua terminatione motus. Sed tamen quia in terminatione motus appetitivi conſurgit quidam motus, in quo paſſio animalis conſiſtit; ideo paſſionem ineſſe accidit delectationi; ſed ineſt per ſe delectationi ſenſitivæ.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis operatio, inquantum operatio, non ſit paſſio, tamen poteſt habere paſſionem annexam, vel ſicut præcedentem, vel ſicut ſubſequentem: ut præcedentem quidem, ſicut ſentire habet annexam receptionem ſpeciei ſenſibilis, & intelligere receptionem ſpeciei intelligibilis, ſecundum quod omne ſentire quoddam pati eſt; ſed ut conſequens, ſicut operationem appetitus ſenſitivi conſequitur quædam corporalis tranſmutatio ſecundum dilatationem, & conſtrictionem cordis, & alia huiuſmodi; & ſic quamvis delectatio ſit circa operationem, tamen inquantum eſt delectatio ſenſitiva, eſt in paſſione quadam conſiſtens.

Ad tertium dicendum, quod delectatus includitur terminis ſuæ perfectionis, ex qua delectatio conſurgit: qui quidem termini ſunt alieni hoc modo quo differt perfectio, & perfectibile; ſunt autem proprii ſecundum quod perfectio eſt connaturalis perfectibili.

Alia duo concedimus quantum ad delectationem ſenſitivam.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod delectatio invenitur diverſimode in Deo, Angelis, hominibus, & brutis, ſecundum quod diverſimode ſe habent ad ſuas perfectiones, ex quarum coniunctione delectatio conſurgit. Bruta enim non poſſent pertingere ad altiorem perfectionem quam ſit perfectio materialis: unde eam conſequuntur materiali motu, qui ſcilicet eſt per organum corporale; & ſic delectatio in eis conſurgens eſt materialis paſſio. In Angelis vero, cum ſint omnino a materia ſeparati, non eſt accipere aliquam materialem perfectionem, ſed immaterialem tantum: unde & immaterialiter eam conſequuntur, & delectatio in eis conſequens immaterialis eſt. Unde dicit Dionyſius in fine cæleſt. Hierar. *Cæleſtes diſpoſitiones*, ideſt Angeli, *acceptrices non ſunt omnino eius quæ ſecundum nos eſt paſſibilis delectationis*. Homines vero ex ſpirituali, & materiali natura compoſiti ſunt: & ideo quantum ad inferiorem partem, ſcilicet appetitum ſenſibilem, in quo cum brutis conveniunt, eſt delectatio materialis, in ſuperiori vero appetitu, in quo cum Angelis conveniunt, habent delectationem immaterialem, ut cum gaudent de rebus ſpiritualibus, puta de contemplationibus, & aliis divinis donis: unde dicit Dionyſius ibidem, quod *in participatione angelicæ delectationis ſæpe facti ſunt & viri ſancti per deificos divinarum illuminationum ſuperadventus*. In omnibus autem prædictis perfectio eſt aliud ab eo quod perficitur: unde poſſibile eſt plures perfectiones uni ineſſe; & ideo tam in brutis quam in hominibus, & Angelis ſunt multiplices delectationes eis ſupervenientes. Sed Deus non habet perfectionem quæ non ſit idem quod ipſe, cum ipſe ſit actus purus: & ideo unica tantum eſt eius delectatio, non ſuperveniens, ſed eſſentialis: unde dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. ult.) quod Deus ſemper una & ſimplici gaudet delectatione.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu intellectivo nulla eſt paſſio, ſed ſolum in appetitu ſenſitivo: quia quod patitur, ab alio movetur, & ducitur. Appetitus autem intellectivus, cum ſit liber ſui, non dicitur duci; ſed appetitus ſenſitivus ducitur: unde in eo ſolo paſſio cadit; delectatio vero quæ eſt in appetitu intellectivo, non eſt paſſio, ſed quædam operationis perfectio, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod Avicenna loquitur de delectatione ſenſitiva, quæ per organum completur corporale, ſicut & cetera quæ ad ſenſitivam partem pertinent.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ ſunt communia nobis, & brutis ſecundum unam rationem non pertinent ad intellectivam partem; ſed aliquid eſt commune nobis, & brutis, non ſecundum rationem eamdem, quod in nobis ad intellectum pertinet, ſicut cognitio, & alia huiuſmodi, quæ ſecundum quamdam communitatem analogiæ extenduntur a Deo uſque ad bruta animalia, ut

ut cognitio, & etiam uſque ad plantas, ut vita, & etiam uſque ad lapides, ut eſſe, ut patet per Dionyſium de div. Nom. (cap. iv. part. 1.) & ſecundum hoc delectatio ſpiritualis habet communitatem cum delectatione quæ eſt in brutis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod aliquid dicitur eſſe in tempore dupliciter. Uno modo per ſe, alio modo per accidens. Quia autem de ratione temporis eſt prius, & poſterius, & illud per ſe ineſt alicui quod convenit ei ſecundum rationem ſuæ ſpeciei; ideo illa per ſe in tempore ſunt in quibus requiritur aliquid ad complementum ſpeciei quod in futurum expectatur; & hoc modo motus eſt in tempore: non enim completur ſpecies motus in medio, niſi perveniatur ad terminum: & ſimiliter etiam quies eſt in tempore, eo quod quieſcere eſt eodem modo ſe habere nunc ut prius, & ſic de ratione quietis eſt ut aliquid in futurum expectetur. Per accidens vero aliquid in tempore eſſe dicitur ad cuius ſpeciei complementum nihil requiritur quod in futurum expectetur, ſicut eſſe hominem quod in uno inſtanti completur; ſed eſt coniunctum motui, qui per ſe eſt in tempore, prout eſſe hominis variabile eſt. Delectatio autem ad complementum ſuæ ſpeciei, & rationis nihil in futurum expectat: in inſtanti enim verum eſt dicere hominem delectari: unde non eſt in tempore (a) niſi per accidens, inquantum ſcilicet perfectio illa ex cuius coniunctione ſurgit delectatio, motui coniuncta eſt: & ideo ſi ſit aliqua perfectio quam motus non contingat, talis delectatio non erit in tempore neque per ſe, neque per accidens; & hæc eſt ſpiritualis delectatio in Angelis. In brutis autem eſt delectatio exiſtens in tempore per accidens, inquantum eorum perfectionibus motus directe coniungitur; ſed in nobis delectatio non eſt in tempore quo ad intellectivam partem etiam per accidens, niſi valde indirecte, inquantum ſcilicet operatio intellectus noſtri coniungitur phantaſmatibus. Tamen verum eſt nullam delectationem eſſe in tempore per ſe loquendo.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio immediate conſequitur operationes animæ, quæ ſunt apprehendere, & velle. Hæ autem operationes non ſunt in tempore niſi per accidens: videre enim, & intelligere, & velle ſtatim ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod (b) hoc quod aliquis dicatur diutius alio delectari, non eſt niſi inquantum delectatio eſt in tempore per accidens, ſicut etiam dicitur homo diutius videre, vel vivere.

Ad tertium dicendum, quod etiam aliæ animæ paſſiones quantum ad id quod eſt ex parte animæ non ſunt in tempore niſi per accidens, inquantum ſcilicet eis coniungitur motus ex parte corporis; tamen delectatio magis habet rationem quod non ſit in tempore quam aliæ paſſiones: quia aliæ paſſiones conſiſtunt in appetitu ſecundum quod tendit in aliquid, ſicut ira in vindictam, & odium in nocumentum alterius; ſed delectatio conſiſtit in appetitu ſecundum quod eius motus in ſuo appetibili adepto terminatur: omnis autem terminus motus non eſt in tempore, ſed in inſtanti.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod delectatio, gaudium, lætitia, & omnia huiuſmodi hoc habent commune quod cauſantur ex coniunctione perfectionis appetitæ. Perfectio autem aliqua poteſt alicui coniungi dupliciter: uno modo realiter, alio modo ſecundum comprehenſionem eius. Ex hoc autem quod perfectio realiter coniungitur, conſurgit delectatio; ex hoc autem quod coniungitur ſecundum apprehenſionem, ſurgit gaudium, & omnia alia: & propter hoc etiam gaudium eſt de ſpe futurorum, & memoria præteritorum; ſed delectamur de præſentibus tantum: ideo etiam quia ſenſus exterior non apprehendit rem niſi præſentem, ſecundum eum non dicimur gaudere, ſed delectari. Senſus autem interior apprehendit & rem præſentem, & abſentem: unde ſecundum ſenſum interiorem dicimur & delectari, & gaudere: delectari quidem de eo quod ſibi ſua perfectio coniungitur, ſicut de ipſa ſua operatione, de qua etiam & gaudet inquantum eam apprehendit; ſed de operatione ſenſus exterioris, quæ ſibi non coniungitur niſi apprehenſione, poteſt quidem gaudere, ſed non delectari, ſicut ſenſus interior, vel intellectus non delectatur in comeſtione dulcium, ſed poteſt gaudere de hoc inquantum hoc apprehendit ut conveniens exteriori ſenſui. Lætitia vero, & exultatio, & iucunditas exprimunt quoſdam gaudii effectus. Lætitia

(a) Al. deeſt niſi. (b) Al. ad hoc.

Digitized by Google

titia quidem effectum interiorem, ſecundum quod ipſe affectus dilatatur quaſi roboratus, & perfectus ex appetibilis coniunctione, unde & paſſio gaudii cum dilatatione cordis perficitur: dicitur enim lætitia quaſi latitia. Sed exultatio exprimit ulterius effectum gaudii exterius prorumpentem in ſignum interioris gaudii: unde dicitur exultatio ex hoc quod interius gaudium ad exteriora prodit, quod ex magnitudine gaudii interioris contingit: unde dicit Caſſiodorus ſuper Pſalm. IX. quod exultatio in magnis gaudiis dicitur. Iucunditas vero ulterius importat effectum gaudii exterius prorumpentem, qui non ſolum demonſtrat interius gaudium, ſed etiam excitat aliquos ad gaudendum.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, & delectatio licet habeant unum obiectum ſecundum rem, non tamen eſt unum obiectum ſecundum rationem. Bonum enim coniunctum realiter facit delectationem, ſed coniunctum ſecundum apprehenſionem facit gaudium. Lætitia vero, exultatio, & iucunditas ſunt idem quod gaudium, niſi quod exprimunt quoſdam gaudii effectus, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod idem eſt cauſa delectationis, & gaudii, ſed non eodem ordine: primo enim & per ſe eſt cauſa delectationis, ſecundario vero eſt cauſa gaudii. Numquam enim (*a*) aliquid apprehenſum facit gaudium, niſi inquantum æſtimatur ut coniunctum, vel coniungibile ſecundum rem ad faciendum delectationem: & ideo coniunctio perfectionis primo & per ſe facit delectationem; ſed inquantum apprehenditur ut delectationem faciens, facit gaudium etiam quando delectationem actualiter non cauſat: unde delectatio naturaliter prior eſt gaudio.

Ad tertium dicendum, quod gaudio opponitur directe triſtitia; delectationi autem opponitur dolor, ſecundum quod delectatio eſt in ſenſu exteriori, & præcipue in tactu; ſed ſecundum quod eſt interius, non habet aliud oppoſitum quam triſtitiam; poſſet tamen habere, ſi eſſet nomen poſitum.

ARTICULUS II.

Utrum cauſa delectationis ſit ſola operatio connaturalis habitus non impedita.

1. 2. *quæſt.* XXXII. *art.* 1.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod cauſa delectationis non ſit ſola operatio connaturalis habitus non impedita. Dicit enim Avicenna in Lib. de naturalibus, quod delectatio conſurgit ex perceptione convenientis adiuncti. Sed non ſola operatio eſt conveniens, ſed multa alia. Ergo non ſola operatio eſt delectationis cauſa.

2. Præterea. Idem non eſt contrariorum cauſa. Sed operatio aliquando eſt cauſa triſtitiæ, etiam propria, & connaturalis: unde (*b*) accidia, quæ quædam triſtitia eſt, etiam conſurgit ex ſpiritualibus operibus. Ergo operatio non eſt propria delectationis cauſa.

3. Præterea. Si aliquid eſt cauſa alicuius, continuatio eius cauſa eſt continuationis illius. Sed continuatio operationis non eſt cauſa continuationis delectationis; immo continuatio operationis frequenter parit faſtidium, & operationes in ſui novitate ſunt magis delectabiles. Ergo operatio non eſt cauſa delectationis.

4. Præterea. Quies operationi opponitur. Sed quies delectationem cauſat. Ergo operatio non eſt propria cauſa delectationis.

5. Præterea. Senes ſunt attentioris operationis quam iuvenes. Sed in ſenibus eſt minus de delectatione quam in iuvenibus, ut patet per Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. III.) Ergo operatio non eſt cauſa delectationis,

6. Præterea. Si operatio eſſet cauſa delectationis, ſimiliter ſe haberent ad delectationem qui ſimiliter ſe habent ad operationem. Sed aliqui qui ſimiliter operantur, non ſimiliter delectantur: melanchonici enim minus delectantur quam ſanguinei. Ergo videtur quod operatio non ſit per ſe delectationis cauſa.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. XIII. vel XIV.) quod delectatio eſt operatio connaturalis habitus: nec hoc poteſt intelligi niſi cauſaliter. Ergo operatio eſt delectationis cauſa.

Præterea. Unumquodque diſtinguitur ſecundum diſtinctionem ſuæ cauſæ. Sed de-

(a) *Al.* ad aliquid. (b) *Nicolai* accedia.

Digitized by Google

lectationes diſtinguuntur per diſtinctionem operationum, ut patet per Philoſophum in X. Ethic. (cap. v.) Ergo operatio eſt delectationis cauſa.

Præterea. Habitus non cognoſcitur niſi per operationem, vel per aliquid per operationem cauſatum. Sed habitus cognoſcitur ex delectatione, ut dicitur II. Ethic. (cap. II. vel III.) *Signum oportet accipere habitus fientem in opere delectationem*. Cum ergo delectatio non ſit ipſa operatio, videtur quod ſit ex operatione cauſata.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut anima eſt forma corporis, ita in his quæ ſunt communia animæ & corpori, id quod ex parte animæ ſe habet, eſt formale; quod vero ex parte corporis, materiale; ſicut in ira appetitus vindictæ eſt formale, accenſio ſanguinis circa cor eſt materiale. Cum ergo delectatio, ſecundum quod eſt paſſio, ſit de communibus animæ & corporis, cauſa eius poteſt quæri duplex, formalis ex parte animæ, & materialis ex parte corporis. Sed quia delectatio, ſecundum quod ſe tenet ex parte animæ, habet rationem quaſi communem quantum ad omnes in quibus delectatio invenitur, ſcilicet Deum, Angelos, & homines, & bruta; ſecundum autem quod ſe tenet ex parte corporis, manet tantum in parte animæ ſenſitiva: ideo cauſa formalis delectationis eſt cauſa delectationis cuiuſcumque, non autem cauſa materialis ipſius. Patet etiam quod ſecundum formam eſt aliquid actu, ſed ſecundum materiam eſt aliquid in potentia; & ſecundum materiæ diſpoſitiones eſt aliquid in aptitudine, vel habilitate ad actum: & ideo ſecundum materialem cauſam delectationis ſcitur quomodo aliquis ſit diſpoſitus ad delectationem; ſed ſecundum cauſam formalem ipſius apparet qualiter aliquis actu delectetur. Formalis igitur cauſa cuiuſlibet paſſionis, vel operationis eſt obiectum ipſius: obiectum autem delectationis eſt bonum conveniens coniunctum. Ex eo enim quod delectatio eſt in parte appetitiva, oportet quod eius obiectum ſit bonum; ex eo vero quod eſt appetitus iam terminati in ſuo obiecto, oportet quod ſit conveniens etiam coniunctum. Hoc autem bonum quod eſt proprium delectationis obiectum, eſt operatio, præcipue propter tres rationes. Primo quia cum delectatio conſiſtat in quietatione appetitus, motus autem appetitus ſit in bonum; oportet quod quietis ipſius delectatio ſit in ultimo bonorum. Ultimum autem, & perfectiſſimum quod eſt in unoquoque, eſt ſua operatio: unde omnis forma inhærens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum, propter quod forma dicitur actus primus, ut ſcientia, & operatio actus ſecundus, ut conſiderare, ut patet in II. de Anima (text. III.) Secundo quia, cum delectatio ſit in appetitu, & omnis paſſio, vel operatio appetitus præexigat apprehenſionem, oportet quod bonum coniunctum quod delectationem cauſat, ſit apprehenſum. Diſpoſitio autem quæ eſt iam inhærens, a nobis non apprehenditur ita ſicut dum eſt in fieri, ut Avicenna dicit in VI. de naturalibus (part. II. cap. III.) unde (a) hectici minus ſentiunt calorem febrilem quam alii febricitantes, quamvis in eis febris ſit interior, quia iam calor ille eſt infuſus in eis brevis quaſi complexio illorum: & hoc ideo quia noſtrum ſentire, & intelligere ſunt ex aliqua permutatione intellectus, & ſenſus a ſuis obiectis: ab eo autem quod iam in ſe quieſcit, nihil immutatur. Unde cum eſſe noſtrum, & vivere noſtrum, & omnis actus proprii inſint nobis ut in nobis quieſcentes, ſola autem operatio inſit in nobis ut in fieri exiſtens, in ipſa operatione percipimus & eſſe noſtrum, & vivere noſtrum: & inde eſt quod in operando delectamur, & in vivendo, & ſentiendo, & aliis huiuſmodi, in quibus indicatur quodammodo noſtrum eſſe, & vivere, ut patet per Philoſophum in X. Ethic. (cap. IV. vel VI.) Tertio quia operatio procedit ex his bonis quæ in nobis ſunt, & quodammodo in ſe continet ſicut effectus cauſam: per eam etiam bonis exterioribus coniungimur: unde omne bonum quod a nobis eſt diligibile, quietat noſtrum appetitum mediante operatione: unde operatio eſt per ſe cauſa delectationis. Non autem omnis operatio eſt delectationis cauſa, ſed illa quæ eſt ab habitu procedens, & non impedita: bonum enim coniunctum non delectat niſi inquantum eſt conveniens. Operatio autem efficitur nobis conveniens, & quaſi connaturalis per habitum: quia habitus inclinat in actum per modum naturæ, ut Tullius dicit de virtute (Lib. II. de invent. num. XXXIV.) & ideo dicitur in II. Ethic. (cap. ult.) quod delectatio in opere facta eſt ſignum habitus inhærentis. Quamvis autem operatio connaturalis nobis fiat ſecundum habitum, tamen poteſt eſſe nobis non conveniens

(a) Al. ethici.

veniens ratione alicuius accidentis, inquantum videlicet habemus aliqua impedimenta progrediendi in talem operationem: unde oportet operationem quæ delectationem cauſat, eſſe non impeditam; & hoc eſt quod dicit Philoſophus in VII. Ethic. (ubi ſup.) quod in operatione connaturalis habitus non impedita delectatio conſiſtit.

Sic ergo cauſa formalis propria delectationis eſt operatio connaturalis habitus non impedita; materialis autem cauſa delectationis accipienda eſt ex parte ſubiecti eius. Subiectum autem delectationis, & omnium animæ paſſionum eſt ſpiritus animalis, qui eſt proximum inſtrumentum animæ in operationibus quæ per corpus exercentur. Ad hoc autem quod ſpiritus apteiur ad delectationem, duo requiruntur, ſcilicet debita quantitas, & debita qualitas. Quantitas quidem debita eſt ut ſit abundantia ſpirituum propter duo. Primo quia ſpiritus abundans in quantitate abundat etiam in virtute. Secundo quia cum ad paſſionem delectationis requiratur delectatio cordis, & ſpirituum, non poteſt (*a*) dilectatio perfici, quando ſunt pauci ſpiritus, quia natura conſtringit eos, & retinet in ſuo principio. Sed quando ſunt multi ſpiritus, natura poteſt retinere partem in principio ſuo, & effundere abunde ad dilatationem: & ideo convaleſcentes, in quibus ſunt pauci ſpiritus, ſunt proni ad triſtitiam magis quam ad delectationem. Debita vero qualitas attenditur quantum ad tria. Primo ut ſit temperatæ complexionis; & ideo ægri non ſunt apti ad delectationem. Secundo ut ſpiritus ſit clarus, & non nubiloſus; & ideo melancholici, in quibus ſunt ſpiritus terreſtres, & obſcuri, ſunt proni ad triſtitiam. Tertio ut eius ſubſtantia ſit mediocris inter ſpiſſitudinem & tenuitatem. Si enim ſit nimis groſſus, ſicut in ſenibus, vel nimis tenuis, ſicut in macilentis, non eſt aptus ad delectationem, quia non eſt facile dilatabilis. Et propter has cauſas vinum lætificat, quia generat multos ſpiritus claros, temperatos, & mediocres inter ſpiſſitudinem & tenuitatem. Quanto ergo fuerit maior diſpoſitio ex parte materialium cauſarum ad gaudium, vel triſtitiam, tanto minus quid requiritur ex parte cauſæ formalis, & e converſo: & ideo quidam ex modica occaſione lætantur, vel triſtantur, quidam vero non niſi ex magna.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa alia ſint convenientia quam operatio, tamen ex omnibus eis non conſurgit (*b*) delectatio, niſi operatione mediante: quia exteriora convenientia nobis per aliquam operationem coniunguntur, interiora vero in operationibus apprehenduntur.

Ad ſecundum dicendum, quod non quælibet operatio eſt delectationis cauſa, ſed operatio connaturalis habitus non impedita: & ideo quando cogimur ad aliquas operationes contrarias habitibus qui nobis inſunt, vel in quibus impedimenta patimur, ratione quorum accidit nobis fatigatio, & labor; in huiuſmodi operationibus non delectamur, ſed contriſtamur.

Ad tertium dicendum, quod triplex ratio eſt quare non ſimiliter delectamur in proceſſu operationis ſicut in principio. Primam aſſignat Philoſophus in X. Ethic. (cap. IV. vel VI.) quia ſcilicet cum operatio ſit delectationis cauſa, quanto aliquis attentius operatur, tanto maior delectatio ex operatione conſurgit: homo autem in principio operationis attentior eſt ad operationem quam in progreſſu. Omnia enim nova magis ad ſe noſtram intentionem trahunt: & ideo in progreſſu operationis, quando aliquis negligentius intendit operationem, non ſentit tantam in opere delectationem. Secundam ponit in VII. Ethic. (cap. ult.) quæ etiam eſt ratio præmiſſæ. Oportet enim in nobis delectationem eſſe ſecundum modum naturæ noſtræ: unde cum noſtra natura ſit mutabilis, non erit nobis ſemper idem delectabile, quia iam mutati erimus a priſtina diſpoſitione; & ſic poſt pauca non erit nobis conveniens quod prius conveniens erat: & ideo quod prius erat delectabile, ſit nobis minus delectabile, vel etiam triſte: & hæc etiam eſt ratio quare continuitas unius rei in nobis faſtidium parit, (*c*) alternatio vero delectat. In Deo vero qui ſemper eodem modo ſe habet, eſt ſemper eadem operatio delectabilis, nec aliqua alternatione delectatur; & ſimilis ratio eſt de Angelis, & hominibus beatis. Tertia ratio poteſt ſumi ex verbis Avicennæ in VI. de naturalibus (ubi ſupra.) Cum enim ad delectationem requiratur convenientis perceptio, quanto aliquid minus ſentitur, tanto minus eſt delectabile: res autem in ſui novitate magis ſentiuntur, quia poſtmodum eorum diſpoſitio ſit quaſi qualitas quædam inhærens ſentientibus: unde fabri qui ſonitum malleorum conſueverunt audire, non ita moventur a talibus ſonis, ſicut

(*a*) *Al.* delectatio. (*b*) *Al.* declaratio. (*c*) *Al.* alteratio, *& mox* alteratione.

ſicut alii : & ideo in principio operationis homo magis delectatur quam poſtmodum in proceſſu ipſius continuatæ; quamvis forte in proceſſu operatio ſit intenſior..

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio ſecundum ſe ſit delectabilis, tamen inquantum adiungitur ei motus, qui fatigationem inducit, eſt aliquo modo pœnoſa, & contriſtans : unde & per accidens quies eſt delectabilis, inquantum tollit contriſtationis cauſam, ſcilicet motum.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad cauſam materialem delectationis ſenes ſunt minus apti ad delectationem quam iuvenes: & ideo etiam ex maiori cauſa formali non tantum afficiuntur ex delectatione ſicut iuvenes ex minori, loquendo de delectatione quæ eſt paſſio, quæ ſcilicet in appetitum ſenſibilem redundat, & magis ſenſibilis eſt nobis: ſicut ſulphur modico igne accenditur, quia eſt ad hoc aptum; ligna vero quæ ſunt ad hoc minus apta, maiore igne non accenduntur. Tamen ſpiritualis delectatio, quæ non eſt paſſio, non minor eſt in ſenibus quam in iuvenibus, ſed forte maior.

Ad ſextum dicendum, quod illi qui ſimilem operationem exercent, quandoque non eodem modo delectantur : quod poteſt contingere & ex parte cauſæ materialis, quia non habent ſpiritus ſimiliter ad operationem diſpoſitos; & ex parte cauſæ formalis, quia eadem operatio uni eſt conveniens per habitum ſibi inhærentem, & alteri non eſt conveniens qui habitum non habet; immo forte eſt ei contraria, ſi contrarium habitum habeat: & propter hoc dare, quod eſt liberali delectabile, eſt avaro triſte.

ARTICULUS III.

Utrum delectationi triſtitia ſit contraria.

I. P. quæſt. XXXI. *art.* 8. *ad* 2.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod delectationi triſtitia non ſit contraria. Paſſiones enim non diſtinguuntur ſecundum ſuas cauſas. Sed cauſa triſtitiæ eſt motus, & labor, ut dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. ult.) unde iuvenes, qui ſunt in motu, delectationes appetunt quaſi medicinas contra triſtitiam: cauſa autem delectationis eſt operatio. Motus autem, & operatio non ſunt contraria, cum aliquando ad invicem coniungantur. Ergo nec delectatio triſtitiæ contrariatur.

2. Præterea. Unum contrariorum non eſt materia alterius. Sed delectatio poteſt eſſe materia triſtitiæ: quia, ut dicit Philoſophus in IX. Ethic. (cap. IV. vel V.) pravus poſt parum triſtatur de hoc quod delectatus eſt : ſimiliter etiam triſtitia eſt materia delectationis, & gaudii : unde & pœnitenti indicitur ut ſemper doleat, & de dolore gaudeat. Ergo delectatio & triſtitia non ſunt contraria.

3. Præterea. Delectatio, & gaudium non ſunt penitus idem, ut ex prædictis patet. Sed triſtitia opponitur gaudio. Ergo non opponitur delectationi.

Sed contra. Medicinæ fiunt per contraria, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III.) Sed delectationes ſunt medicinæ contra triſtitias, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. XIV.) Ergo delectatio, & triſtitia ſunt contraria.

Præterea. Bonum, & malum ſunt contraria. Sed delectatio opponitur triſtitiæ, ut bonum malo, ut dicitur in VII. Ethic. (ubi ſup.) Ergo ſunt contraria.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod delectationi quæ eſt in conſiderando, ſit aliqua triſtitia contraria. Fatigatio enim eſt triſtitiæ cauſa. Sed in conſiderando accidit fatigatio. Ergo in conſiderando accidit triſtitia : ergo delectationi quæ eſt in conſiderando, aliqua triſtitia contraria eſt.

2. Præterea. Sicut contingit aliquid conſiderare ut conveniens, ita contingit conſiderare aliquid ut nocivum. Sed conſideratio convenientis cauſat delectationem. Ergo conſideratio nocivi cauſat triſtitiam; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Omnis actio quæ eſt contraria habitui inhærenti, eſt triſtitiæ cauſa; ſicut ei qui habitum iniuſtitiæ habet, eſt contriſtabilis operatio iuſti. Sed contingit aliquem habentem habitum alicuius ſcientiæ prodire in actum contra rationem habitus inhærentis; ſicut cum grammaticus non grammatice loquitur, & dialecticus non recte ſyllogizat. Ergo in conſiderando poteſt eſſe triſtitia; & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in I. Topic. (cap. XIII.) quod delectationi quæ eſt ab eo quod eſt conſiderare, non eſt aliqua triſtitia contraria.

Præterea. Conſiderationes procedunt ex rationibus rerum in anima exiſtentibus. Sed rationes rerum etiam contrariarum in anima exiſtentes non ſunt contrariæ, ut dicitur in VII. Metaph. (text. XIII.) Ergo nec dele-

delectationi quæ ex conſideratione cauſatur, aliquid poteſt eſſe contrarium.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod triſtitia fortius afficiat quam delectatio. Quia, ut dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt. xxxvi.) *nemo eſt qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem*. Ergo magis homo afficitur triſtitia quam delectatione.

2. Præterea. Sicut triſtitia vehementia ſua movet ad fugam, ita delectatio movet ad deſiderium. Sed non omnes delectationes appetunt, immo quidam, ut temperari, eas vitant; triſtitias autem quilibet fugit, ut dicit Philoſophus in Ethic. (Lib. VII. cap. xiii. vel xiv.) Ergo delectatio minus afficit quam triſtitia.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. v. vel vii.) omnis triſtitia hominem in operando impedit; non autem omnis delectatio adiuvat, ſed ſolum propria. Ergo triſtitia vehementius afficit quam delectatio.

Sed contra. Bonum eſt efficacius in agendo quam malum: quia malum non agit niſi in virtute boni, ut dicit Dionyſius iv. cap. de divin. Nom. Sed bonum eſt cauſa delectationis, malum vero triſtitiæ. Ergo delectatio magis afficit quam triſtitia.

Præterea. Ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xiv.) delectatio expellit triſtitiam non ſolum ſibi contrariam, ſed & quamlibet aliam. Ergo delectatio eſt fortior triſtitia.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cuiuslibet paſſionis ratio formalis ex obiecto ſumitur: unde & paſſiones, & actus penes obiecta diſtinguuntur. Obiectum autem delectationis bonum eſt, triſtitiæ vero malum: unde oportet triſtitiam delectationi formaliter contrariari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis motus per ſe operationi non contrarietur, eſt tamen in motu aliquid invenire ex quo triſtitiam cauſat, quod contrariatur operationi, ſecundum quod eſt delectationis cauſa. Operatio enim delectationis cauſa exiſtit, ſecundum quod eſt conveniens operanti. In motu autem, in quo eſt proceſſus de uno ad aliud, oportet aliquid eſſe non conveniens ei quod movetur, cum ea inter quæ eſt motus, ſint contraria; & ideo motus ratione contrarietatis quam habet ad mobile, laſſitudinem, & triſtitiam inducit; & propter hoc præcipue motus innaturales, & violenti laſſitudinem cauſant. Sic ergo motus ratione contrarietatis cauſat triſtitiam, operatio vero delectationem ratione convenientiæ: unde oportet quod delectatio, & triſtitia opponantur ſecundum oppoſitionem convenientiæ, & contrarietatis.

Ad ſecundum dicendum, quod triſtitia non eſt materia delectationis, nec delectatio triſtitiæ, per ſe loquendo, ſed per accidens tantum, inquantum accidit delectationi eſſe malum, quod eſt propria triſtitiæ materia, & triſtitiæ eſſe bonum, quod eſt propria materia delectationis: & hoc quidem accidere poteſt in iſtis contrariis, ut unum per accidens ſit alterius materia propter communitatem ſuorum obiectorum, quæ ſunt bonum, & malum; quorum unum poteſt alteri adiungi ratione diverſorum. Quod enim eſt ſecundum unam rationem bonum, poteſt eſſe ſecundum alteram rationem malum. Accidit etiam quod huiuſmodi contraria conſiſtunt in actu animæ, quæ reflectitur ſuper actum ſuum, inquantum ſcit ſe ſcire, & vult ſe velle: unde & triſtitia poteſt eſſe materia gaudii, & etiam ipſum gaudium: quod in rebus naturalibus accidere non poteſt, ut aliquid ſit materia ſui ipſius, vel etiam contrarii.

Ad tertium dicendum, quod ſi fiat vis in verbis, ſicut delectatio diſtinguitur a gaudio, ita dolor a triſtitia, ut ſic per oppoſitum triſtitia reſpondeat gaudio, dolor vero delectationi; ſed quia dolor proprie accipitur in ſenſu, & præcipue in ſenſu tactus, delectatio etiam proprie loquendo ſe extendit ad interiores vires; ideo delectationi non ſolum dicimus opponi dolorem, ſed etiam triſtitiam.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod apprehenſio poteſt dici delectationis cauſa dupliciter. Uno modo ex parte ipſius apprehenſi, ſicut cum apprehendimus aliquod bonum nobis conveniens, & inde delectamur; & per hunc modum apprehenſio eſt omnis delectationis cauſa: unde nihil prohibet delectationi quæ ſic ex apprehenſione cauſatur ſive ſenſibili, ſive intelligibili, aliquid contrarium eſſe: alias nulli delectationi eſſet triſtitia contraria. Alio modo ex parte ipſius apprehenſionis, ut cum quis delectatur non quidem de apprehenſo, ſed de ipſa apprehenſione qua apprehendit; & ſic, per ſe loquendo, delectationi quæ ex quacumque appre-

pre-

prehenſione cauſatur, non poteſt eſſe triſtitia contraria. Oportet enim huiuſmodi triſtitiam etiam ex aliqua apprehenſione cauſatam eſſe: contraria enim circa idem ſunt. Apprehenſio autem, per ſe loquendo, nullo modo poteſt triſtitiam facere: quia illud ſolum triſtitiam facere poteſt quod eſt contrarium; nulla autem apprehenſio inquantum huiuſmodi eſt contraria, vel repugnans apprehendenti, immo eſt perfectio ipſius: quia ſpecies quibus fit apprehenſio, ſunt perfectiones apprehendentis: unde nulla apprehenſio nec ſenſibilis, nec intelligibilis, per ſe loquendo, triſtitiam cauſat, ſed delectationem tantum, quandoque plus, quandoque minus, ſecundum quod apprehenſio eſt perfectior, & delectanti convenientior. Unde Philoſophus dicit in X. Ethicor. (cap. IV. vel VI.) quod perfectiſſima, ac per hoc delectabiliſſima viſio eſt viſus optime diſpoſiti ad pulcherrimum ſub viſum cadentium. Per accidens autem contingit ex apprehenſione cauſari triſtitiam dupliciter. Uno modo ex parte apprehendentis, qui ſcilicet apprehendit per organum aliquod corporale, cui poteſt accidere laſſitudo, & corruptio propter organi permutationem; & ſic apprehenſio ſenſitivæ partis per accidens eſt contriſtativa; apprehenſio vero intellectiva non niſi per accidens valde remotum, inquantum ſcilicet conſiderationi intellectus adiungitur operatio ſenſitivarum virium, ex quibus accidit in conſideratione intellectus noſtri laſſitudo; quod non eſſet, ſi ſine phantaſmatibus intelligere poſſemus. Alio modo ex parte ipſius effectus apprehenſionis, inquantum ex hoc quod apprehenſioni vacavimus, aliquod damnum incurrimus, ut puta ſi ex hoc impedimur ab aliquo utiliori, vel pertrahimur in peccatum occaſionaliter. Sed tunc proprie loquendo, non cauſatur triſtitia ex apprehenſione, ſed ex conſideratione effectus apprehenſionis. Et ideo, proprie loquendo, delectationi quæ eſt ex hoc quod eſt conſiderare ſecundum intellectum, non eſt aliqua triſtitia contraria.

Ad primum ergo, & ſecundum patet reſponſio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod operatio contraria habitui ſcientiæ quandoque procedit ab aliquo ſcienter; & tunc talis operatio eſt habitui conveniens, quia per habitum ſcientiæ non ſolum cognoſcimus id quod eſt rectum, ſed etiam id quod eſt erroneum: unde etiam ſcire aliquid eſſe erroneum, eſt de perfectione ſcientiæ. Si autem conſideratio ſcientiæ contraria procederet ab aliquo neſcienter, utputa cum quis habet falſam conſiderationem, quam æſtimat veram, adhuc talis conſideratio erit delectabilis, quia apprehenditur ut conveniens, quamvis non ſit conveniens; ſicut & iuſto eſſet operatio iniuſta delectabilis, ſi eam æſtimaret eſſe iuſtam.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod tam delectatio, quam triſtitia conſequuntur cauſam aliquam apprehenſam: unde & poſſunt dupliciter conſiderari. Uno modo ex parte cauſæ delectantis, vel contriſtantis; alio modo ex parte apprehenſionis quam delectatio, & triſtitia ſequitur. Cauſa autem delectationis eſt bonum conveniens coniunctum, triſtitiæ vero repugnans malum coniunctum. Poteſt autem inveniri aliquod bonum quod totaliter conveniens eſt, nec ex aliqua parte diſſonantiam habet; non autem poteſt inveniri aliquod malum quod ita ſit diſſonum quod quantum ad nihil conveniens ſit: quia non eſt aliquid pure malum, quod ſecundum aliquid non ſit bonum: & ideo cauſa delectationis perfectius ſe habet ad delectandum quam cauſa triſtitiæ ad contriſtandum, generaliter loquendo; ſed in ſpeciali non poteſt una regula dari propter diverſos ordines cauſarum in malitia, & bonitate: unde quædam cauſa delectans excedit contriſtantem aliquam, & e converſo. Sed ex parte apprehenſionis triſtitia ſecundum genus, generaliter loquendo, delectationem excedit, eo quod res ſimiles minus ſentiuntur quam res contrariæ: unde cum convenientia delectationem cauſet, repugnantia vero triſtitiam, quantum ad apprehenſionem triſtitia delectationi prævalet, quamvis in ſpeciali aliqua delectatio alicui triſtitiæ præemineat quantum ad apprehenſionem. Dicendum ergo eſt, quod ſi proprie loquamur, delectatio vehementius afficit quam triſtitia; ſed triſtitia magis ſentitur quam delectatio, (a) ſicut etiam & amor rei præſentis, ut Auguſtinus dicit X. de Trinit. (prope finem.)

Ad primum ergo dicendum, quod magis fugitur triſtitia quam appetatur delectatio, quia magis ſentitur.

Ad ſecundum dicendum, quod omnis triſtitia per ſe loquendo eſt mala, ut infra dicetur (art. ſequenti quæſt. II.) quamvis per

(a) *Nicolai:* ſicut etiam & amor rei præſentis magis percipitur quàm rei abſentis, ut Auguſtinus &c.

Digitized by Google

per accidens poſſit eſſe bona; ſed non omnis delectatio eſt bona per ſe loquendo: ideo tam boni quam mali fugiunt triſtitiam quamlibet, ſed non omnes delectationes quaslibet appetunt.

Ad tertium dicendum, quod pluribus modis poteſt impediri aliqua operatio quam perfici: quia non perficitur niſi omnibus cauſis concurrentibus; impeditur autem operatio, ſi quodcumque eorum quæ ſunt ad operationem neceſſaria, impediatur: & ideo omnis triſtitia operationem aliquam impedit, inquantum eſt contraria operanti; non autem omnis delectatio coadiuvat ad operandum, immo extranea impedit, inquantum avertit intentionem ad aliud quam attentio, quæ neceſſaria eſt ad perfecte agendum; ſed propria delectatio & operantem expedit, eum quodammodo corroborando, inquantum eſt conveniens, & attentionem eius facit inhærere ad operationem delectabilem.

ARTICULUS IV.

Utrum qualibet delectatio ſit bona.

1. 2. *quæſt.* XXXIV. *art.* 2.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod qualibet delectatio ſit bona. Omne enim quod coniunctum aliis facit (*a*) ea eligibiliora, eſt per ſe bonum. Sed delectatio coniuncta quibuſcumque bonis facit ea eligibiliora. Ergo delectatio eſt per ſe bonum; & ſic qualibet delectatio bona erit.

2. Præterea. Nihil appetitur niſi bonum. Sed unumquodque eſt appetibile ex hoc quod eſt delectabile. Ergo delectatio per ſe loquendo eſt bona; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Omne eſſe, inquantum huiuſmodi, eſt bonum. Ergo & illud quod eſt ultima entis perfectio, univerſaliter eſt bonum. Sed delectatio eſt ultima entis perfectio: perficit enim operationem, quæ eſt actus ſecundus, ut per Philoſophum patet (X. Ethic. cap. IV. vel VI.) Ergo omnis delectatio eſt bona.

1. Sed contra. Illud quod fugit virtuoſus, eſt malum. Sed delectationem fugit temperatus. Ergo delectatio eſt mala.

2. Præterea. Illud quod iudicium rationis impedit, eſt malum. Sed delectatio corrumpit æſtimationem prudentiæ, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. IV. vel V.) Ergo delectatio eſt mala.

3. Præterea. Illud cuius deſiderium facit aliquid malum, eſt per ſe malum. Sed deſiderium delectationis facit aliquos malos, ſicut intemperatos, qui delectationem proſequuntur ut finem, & blandos, qui ad delectationem ſolummodo dulcia loquuntur. Ergo delectatio eſt mala.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non omnis triſtitia ſit mala. Nullum enim ſalutiferum eſt malum. Sed aliqua triſtitia eſt ſalutifera: *quæ enim ſecundum Deum eſt triſtitia, pœnitentiam in ſalutem ſtabilem operatur*: II. Corinth. VII. 10. Ergo aliqua triſtitia eſt bona.

2. Præterea. Nullum laudabile eſt malum. Sed aliquæ triſtitiæ ſunt laudabiles, ſicut miſericordia, quæ eſt triſtitia de alieno malo, & pœnitentia, quæ eſt triſtitia de peccatis præteritis. Ergo non omnis triſtitia eſt mala.

3. Præterea. Sicut delectatio ſe habet ad bonum, ita triſtitia ad malum. Sed non omnis delectatio eſt bona. Ergo nec omnis triſtitia eſt malum.

Sed contra. Omne illud quod impedit operationem rectam, eſt malum. Sed omnis triſtitia operationem impedit, ut patet in X. Ethic. (cap. V.) Ergo omnis triſtitia eſt mala.

Præterea. Quod adiunctum alicui facit ipſum minus bonum, eſt per ſe malum. Sed triſtitia cuicumque bono adiuncta facit ipſum minus eligibile: unde II. Corinth. IX. 7. dicitur: *Non ex triſtitia, aut ex neceſſitate: hilarem enim datorem diligit Deus:* & eadem ratio eſt, cuiuſcumque virtutis actui triſtitia adiungitur. Ergo triſtitia eſt ſecundum ſe malum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod aliqua delectatio ſit optimum. Illud enim quod eſt ultimus finis, eſt optimum. Sed delectatio eſt ultimus finis: ut enim dicitur VII. Ethicor. (cap. XII. vel XIV.) eſt finis (*b*) architecton. Architectonicarum autem fines ſunt nobiliores, & deſiderabiliores, ut dicitur in I. Ethicor. (cap. I.) Ergo delectatio eſt optimum.

2. Præterea. Dicitur in II. Cæli, & mundi (text. com. XVII.) *Omnis res eſt propter ſuam operationem*. Sed operatio eſt pro-

(a) *Al.* deeſt ea. (b) *Al.* & architecton.

propter delectationem, cum delectatio ſit operationis perfectio, ut dicitur in X. Ethic. (cap. IV.) Ergo delectatio eſt ultimus finis.

3. Præterea. Illud quod deſideratur tantum propter ſe, & numquam propter aliud, eſt ultimus finis. Sed delectatio eſt huiuſmodi: ſtultum enim eſt quærere quare aliquis velit delectari. Ergo delectatio eſt ultimus finis.

4. Præterea. Illud quod omnes appetunt, & cum cuius contrario nihil eſt eligibile, videtur eſſe optimum, & ultimus finis. Sed omnes delectationem appetunt, & pueri, & beſtiæ, & homines ſapientes, & inſipientes: nec aliquod bonum eſſet eligibile, ſi eſset triſte: nec etiam eſſet poſſibile in aliquo bono continue perſeverare, ſi eſſet triſte. Ergo delectatio eſt optimum.

1. Sed contra. Ultimus finis hominis, & optimum eius eſt beatitudo ipſius. Sed beatitudo non eſt delectatio, ſed magis operatio, ut ex ſupra dictis patet. Ergo delectatio non eſt optimum.

2. Præterea. Secundum Platonem delectatio eſt generatio ſenſibilis in natura. Sed nulla generatio eſt optimum: quia generatio eſt motus ad perfectionem. Ergo nulla delectatio poteſt eſſe optimum.

3. Præterea. Omne quod eligitur, eligitur in ordine ad optimum. Sed, ſicut dicit Philoſophus in X. Ethic. (cap. II. vel IV.) circa multa ſtudium faceremus, etiam ſi nullam delectationem inferrent, puta videre, recordari, ſcire, & virtutes habere. Ergo delectatio non eſt optimum.

4. Præterea. Omne illud quod a natura ordinatur ad aliquid, non eſt ultimus finis. Sed natura ordinat delectationem ad operationem: unde operationibus nutritivæ, & generativæ ordinatis ad conſervationem individui, & ſpeciei, natura delectationem appoſuit, ut ad hæc opera animalia magis inclinarentur. Ergo delectatio non eſt optimum, vel ultimus finis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod delectatio dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo inquantum eſt delectatio; alio modo inquantum eſt hæc delectatio. Delectatio ergo, inquantum eſt delectatio, aliquod bonum nominat; ſed inquantum eſt talis delectatio, poteſt rationem mali habere ex parte eius ex quo ſpecificatur; ſicut etiam omnis actio quantum ad hoc quod habet de natura actionis eſt bona, ſed quantum ad hoc quod adiungitur de defectu, aliqua actio eſt mala. Similiter etiam inquantum alicui delectationi adiungitur de defectu, ſecundum hoc adiungitur ei de malo. Hoc autem modo adiungitur defectus delectationi quo & operationi, cum delectatio ex operatione cauſetur; & ſic ex deficienti operatione (a) deficiens delectatio: & ideo, ut dicitur in X. Ethicor. (cap. V. vel VIII.) ſicut operationes differunt ab invicem bonitate, & malitia, ita & delectationes; ut ſecundum hoc delectatio dicatur bona quod ex bona operatione procedat, mala vero quæ eſt de mala operatione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quæ facit bona eligibiliora, eſt delectatio eius propria, utpote cum iuſtus delectatur de iuſta operatione; ſed ſi delectationes intemperati adiungerentur operationibus iuſtis, non facerent eas delectabiliores: unde non ſequitur omnes delectationes eſſe bonas.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum appetitur bonum, ſed etiam apparens bonum. Quia autem omnis delectatio ex hoc quod eſt delectatio, bona eſt, quantumcumque ex aliquo adiuncto efficiatur mala, habet unde apparere poſſit bona, & per conſequens unde poſſit appeti; & ſic appetibilis eſt non habenti rectum iudicium; ſed habenti rectum iudicium delectationes quædam appetibiles non ſunt; ſicut prudens, & temperatus non appetit delectationes intemperati.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non probat delectationem eſſe bonam, *niſi* inquantum eſt delectatio.

Sed quia ex rationibus quæ ſunt in contrarium, quidam oſtendere volebant omnem delectationem eſſe malam, ideo ad eas eſt etiam reſpondendum.

Ad primum ergo dicendum eſt, quod virtuoſus non fugit quamlibet delectationem, immo propriam delectationem amplectitur, quod eſt delectari in operibus virtutum; fugit autem delectationes inordinatas: & has concedimus malas eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod non quælibet delectatio impedit iudicium rationis, ſed delectatio immoderata, & extranea; ſicut delectatio corporalis iudicium rationis perturbat, ſi ſit vehemens; ſed ſpiritualis delectatio iudicium rationis confortat, quia unuſquiſque attentius operatur in his in quibus

(a) *Al.* deficiet.

bus delectatur, ut dicitur in X. Ethic. (cap. v. vel vii.) & ſic etiam non ſequitur omnem delectationem eſſe malam.

Ad tertium dicendum, quod illæ delectationes quæ faciunt hominem malum, non ſunt dicendæ ſimpliciter, & vere delectationes: quia non ſunt convenientes homini, inquantum eſt homo, ſed inquantum bonum hominis eſt in eo quodammodo corruptum: ſicut etiam non eſt dicendum dulce ſimpliciter quod videtur habenti corruptum guſtum: & dato etiam quod ſint delectationes veræ, differunt tamen ſpecie ab illis delectationibus quæ bonæ ſunt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod aliquid dicitur bonum dupliciter. Uno modo ut per ſe eligibile; alio modo ut ordinatum ad illud; ſicut potiones auſteræ non ſunt per ſe bonæ, vel appetibiles, ſed ſolum inquantum ſunt utiles ad ſanitatem. Triſtitia ergo nulla, per ſe loquendo, eſt bona, ut per ſe appetibilis: unde etiam Auguſtinus in Lib. de confeſs. (X. cap. xxviii.) tolerari eas iubet, non amari, ſcilicet tribulationes, & triſtitias: cuius ratio eſt, quia omnis triſtitia procedit ex aliquo inconvenienti; habere autem aliquod inconveniens non poteſt eſſe per ſe appetibile; ſed tamen aliquæ triſtitiæ ſunt bonæ, vel appetibiles, inquantum ſunt utiles ad aliquid, vel ad expellendum pravas delectationes, vel ad aliquid huiuſmodi.

Et per hoc patet reſponſio ad primum: quia illa triſtitia ſecundum Deum eſſe dicitur, & ſalutifera quæ ordinatur ad ſalutem: unde non ſequitur quod ſit bona, niſi ut medicina quædam.

Ad ſecundum dicendum, quod triſtitia non poteſt eſſe laudabilis niſi ex ſuppoſitione alicuius mali exiſtentis: ſuppoſita enim miſeria, laudabilis eſt miſericordia; & ſimiliter peccato præexiſtente eligibilis eſt pœnitentia. Tamen ubi eſt bonorum perfectio, nec eſt locus miſericordiæ, nec pœnitentiæ. Unde non ſequitur quod triſtitia ſit bona ſimpliciter, ſed ſecundum quid tantum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnis triſtitia ſecundum ſe ſit fugienda, non tamen ſequitur quod omnis delectatio ſit ſecundum ſe appetenda, & bona. Ad hoc enim quod aliquid ſit bonum, oportet multa concurrere, quorum quodlibet deficiens rationem mali inducit; & ita omne illud quod habet aliquid de malo, eſt fugiendum; nec tamen omne illud quod habet aliquid de bono, eſt ſimpliciter appetendum: & ſic omnis triſtitia, inquantum aliquid habet de defectu, eſt fugienda; non autem omnis delectatio eſt appetenda, quamvis habeat aliquid de bono.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod de delectatione fuit triplex opinio.

Una fuit Epicuræorum, qui ponebant delectationem, inquantum huiuſmodi, eſſe optimum, volentes per hoc etiam omnem delectationem eſſe bonam. Alia fuit opinio Stoicorum, & Platonicorum, qui ponebant omnem delectationem eſſe malam. Tertia fuit opinio Ariſtotelis, & Peripateticorum, qui poſuerunt quaſdam delectationes eſſe bonas, & quaſdam malas; & quod nihil prohibet aliquam delectationem eſſe optimum in genere humanorum bonorum: delectatio enim operationem conſequitur: unde cum aliqua operatio ſit optimum in genere humanorum bonorum, quod eſt felicitas, & delectatio ipſam conſequens optimum erit. Nec illa duo ſunt conſideranda quaſi duo bona, ſed quaſi unum bonum. Sicut enim ex perfectione, & perfectibili fit una res perfecta; ita ex delectatione, & operatione fit una operatio perfecta, quæ eſt felicitas, cum delectatio ſit operationis perfectio, ut dicitur in X. Ethic. (cap. iv. vel vi.) Quid autem horum ſit propter alterum eligendum, utrum ſcilicet delectatio propter operationem, vel e converſo, Philoſophus ibi inſolutum relinquit. Sed tamen ſecundum rei veritatem videtur dicendum, quod delectatio ad operationem ordinetur ſicut ad finem, ſicut omnes perfectiones ſecundæ non propter aliud ſunt niſi propter ſua perfectibilia perficienda. Delectatio autem eſt quædam perfectio operationi ſuperveniens, ut decor iuventuti: unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, delectatio aliqua non eſt optimum, ſed eſt aliquid optimi, ſcilicet felicitatis. Felicitas enim delectationem includit, ut patet per Philoſophum in X. Ethic. (cap. vii. vel viii.)

Sic ergo ad utraſque rationes reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio dicitur eſſe finis architecton, non quia ſit architectonicæ, ſcilicet civilis, finis ultimus, niſi forte inquantum eſt aliquid ultimi finis, ut dictum eſt. Dicitur autem

eſſe finis architecton, ut regula quædam, ad quam architecton, ſcilicet civilis, omnia iudicat: unde ibi ſubiungitur: *Ad quam reſpicientes hoc quidem bonum, hoc quidem malum dicimus*: ex hoc enim aliquis bonus cognoſcitur quod delectatur in bonis; malus autem ex hoc quod delectatur in malis.

Ad ſecundum dicendum, quod delectatio non eſt perfectio operationis, a qua operatio ſpeciem habeat, ſed magis quæ ſuperadditur ei per modum perfectionis ſecundæ, ſicut ſanitas ad hominem ſe habet, & non ſicut anima. Hoc autem intereſt inter perfectiones primas & ſecundas, quod ad primam perfectionem ordinatur perfectibile ſicut ad finem, ut materia ad formam; ſed e converſo ſecunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut ſcilicet perfectibile per eam eſſe perfectum habeat; & ſic delectatio ad operationem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod de illis ordinatis ad finem conſuevimus quærere propter quem fiant quæ fini non ſunt coniuncta; de his vero quæ fini coniunguntur, talis quæſtio non fit, quia ſtatim apparet ea eſſe appetibilia. Et quia delectatio non eſt coniuncta operationi perfectæ, quæ eſt finis, ideo non conſuevit quæri propter quid aliquis velit delectari. Et præterea delectatio dicit quietationem appetitus in aliquo: unde quærere, quare aliquis velit delectari, eſt idem quod quærere, quare velit appetitum ſuum quietari; quod idem eſt ac ſi quæreretur, quare aliquis velit finem voluntatis conſequi. Licet autem operatio aliqua ſit finis, tamen operatio de ſuo nomine non importat rationem finis, vel quietationem in fine: & inde eſt quod magis quærimus propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari.

Ad quartum dicendum, quod cuiuslibet rei finis eſt ſua perfectiſſima operatio: ideo omnes delectationem appetunt, qua operatio perficitur, ſicut & propriam operationem perfectam: & ſicut accidit error in appetitu operationis, quia quidam inſiſtunt operationibus extraneis, dimiſſis propriis operationibus, ut omnes mali ſequentes operationes beſtiales prætermiſſis humanis; ita etiam quidam loco propriarum delectationum extraneas ſequuntur.

Ad primum vero eorum quæ obiiciuntur in oppoſitum, dicendum, quod non qualibet operatio eſt felicitas, ſed operatio perfecta, quam oportet delectabilem eſſe; & ſic delectatio eſt aliquid optimi.

Ad ſecundum dicendum, quod diffinitio illa Platonis non eſt conveniens, ut patet per Philoſophum in VII. & X. Ethic. Non enim delectatio in generatione conſiſtit, ſed magis in eſſe generatum: tunc enim res poteſt habere propriam operationem, quæ eſt delectationis cauſa, quando iam perfecta eſt, non autem quando eſt imperfecta, & in fieri.

Aliæ duæ rationes concludunt quod operatio ſit melior delectatione; & hoc quidem verum eſt. Sed utroque eſt melius operatio perfecta, cuius aliquid eſt delectatio.

ARTICULUS V.

Utrum delectationes corporales ſint potiores ſpiritualibus.

1. 2. *quæſt.* XXXII. *art.* 1. & 5.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod delectationes corporales ſint potiores ſpiritualibus. Delectabile enim, inquantum eſt delectabile, eſt appetibile. Ergo in quod magis inclinatur appetitus, eſt magis delectabile. Sed pluries, & frequentius inclinatur in delectationes corporales quam ſpirituales. Ergo delectationes corporales ſunt (a) potiores ſpiritualibus.

2. Præterea. Maioris efficaciæ eſt res ipſa quam ſimilitudo rei. Sed delectationes corporales, utpote tactus, & guſtus, proveniunt ex ipſis rebus coniunctis; delectationes autem ſpirituales, utpote quæ ſunt in contemplando, proveniunt ex ſimilitudinibus rerum, quibus intelligimus. Ergo delectationes corporales ſunt potiores ſpiritualibus.

3. Præterea. Ut Avicenna dicit in V. de naturalibus, operatio cauſarum utilium præſentium eſt efficacior quam operatio cauſarum utilium futurarum: & ſimiliter operatio cauſarum utilium ad delectandum eſt efficacior quam operatio cauſarum utilium (b) honeſtati: & ſimiliter operatio eius quod eſt ſecundum opinionem, eſt efficacior quam operatio eius quod eſt ſecundum rationem. Sed operationes corporales proveniunt ex bonis præſentibus utilibus ad delectandum ſecundum opinionem boni; delectationes vero ſpirituales proveniunt præcipue ex bonis futuris honeſtis, & ſecundum rationem exiſten-

(a) *Al.* altiores. (b) *Al.* honeſtatis.

ſtentibus. Ergo delectatio corporalis eſt potior ſpirituali.

4. Præterea. Delectationes corporales ſua efficacia quandoque rationem evertunt, & corpus tranſmutant, & ideo indigent refrenari, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. III. vel V.) *Concupiſcentiæ venereorum manifeſte corpus tranſmutant, & quibuſdam inſanias faciunt*. Delectationes autem ſpirituales hoc facere non videntur, unde & eas refrenare non oportet. Ergo corporales ſunt potiores ſpiritualibus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. VII. vel VIII.) quod *delectabiliſſima operatio eſt illa quæ eſt ſecundum ſapientiam. Videtur enim Philoſophia admirabiles delectationes habere puritate, & firmitate*. Et ad hoc eſt etiam quod dicitur Eccli. XXIV. 10. ex ore Sapientiæ: *Spiritus meus ſuper mel dulcis, & hæreditas mea ſuper mel, & favum*.

Præterea. Bonum eſt cauſa delectationis. Sed ſpirituale bonum præeminet corporali. Ergo & ſpiritualis delectatio corporali.

Præterea. Album eſt quod eſt nigro impermixtius. Sed delectatio corporalis habet admixtam triſtitiam, quæ ei contrariatur; delectationi autem ſpirituali non eſt aliqua triſtitia contraria quæ poſſit ei admiſceri. Ergo delectatio ſpiritualis eſt potior corporali.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod inter delectationes corporales non eſt potiſſima illa quæ eſt ſecundum tactum. Spiritualis enim delectatio eſt potior quam corporalis. Ergo & quanto aliqua delectatio corporalis eſt ſpirituali vicinior, tanto eſt potior. Sed delectatio viſus, & auditus eſt propinquior ſpirituali delectationi quam delectatio tactus. Ergo eſt potior.

2. Præterea. Delectationis cauſa eſt perceptio convenientis. Sed viſus inter alios ſenſus eſt magis perceptivus, & cognoſcitivus, ut patet per Philoſophum in I. Metaphyſ. (cap. I.) Ergo & delectatio viſus eſt potiſſima inter corporales.

3. Præterea. Præcipuæ delectationes tactus ſunt in actibus nutritivæ, & generativæ. Actus autem illi ſunt communes etiam plantis, in quibus nulla delectatio invenitur. Ergo tactus habet minimum de delectatione.

Sed contra eſt quod temperantia eſt circa maximas delectationes, & triſtitias corporales. Eſt autem circa delectationes tactus, ut dicitur in III. Ethic. (cap. XIII. vel XIX.) Ergo delectationes tactus ſunt potiores aliis corporalibus.

Præterea. Delectationi corporali opponitur dolor. Sed dolor præcipue ad ſenſum tactus pertinet, cum ex diviſione continui proveniat. Ergo & inter delectationes corporales delectatio tactus eſt potior.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod inter delectationes ſpirituales delectatio quæ eſt in operibus activæ, ſit potior ea quæ eſt in operibus contemplativæ. Delectatio enim ad affectum pertinet. Sed activa vita ex rectitudine voluntatis dependet; contemplativa vero magis conſiſtit in perfectione intellectus. Ergo delectatio in operibus activæ eſt potior delectatione quæ eſt in operibus contemplativæ.

2. Præterea. Delectationis cauſa eſt operatio connaturalis habitus. Sed habitus virtutum moralium, quæ perficiunt in activa, magis movet per modum naturæ quam habitus intellectualium virtutum: ſciens enim ſine difficultate poteſt aliquod falſum conſiderare, ſed iuſtus non poteſt ſine difficultate operari iniuſta, ut dicitur Lib. IX. Ethic. (cap. X. & XIII.) Ergo delectatio virtutum moralium, quæ ad activam pertinent, eſt potior delectatione intellectualium, quæ pertinent ad contemplativam.

3. Præterea. Convenientia eſt ratio delectationis. Sed delectatio magis convenit cum virtute morali quam cum intellectuali: & virtutem, & malitiam moralem circa delectationem, & triſtitiam ponimus, ut dicitur in II. & VII. Ethic. Ergo delectatio activæ potior eſt delectatione contemplativæ.

Sed contra. Operationibus contemplativæ non admiſcetur amaritudo, aut tædium: unde Sap. VIII. 16. *Non habet amaritudinem converſatio illius*, ſcilicet ſapientiæ, *nec tædium convictus illius*. Sed operationes activæ vitæ ſunt multis amaritudinibus reſperſæ. Ergo delectationes contemplativæ vitæ ſunt potiores.

Præterea. Quanto aliqua operatio eſt delectabilior, tanto magis poteſt continuari. Sed operatio contemplationis maxime poteſt continuari, ut dicitur in X. Ethic. Ergo operatio contemplationis eſt maxime delectabilis.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod in beatis omnibus eſt æqualis delectatio. Quia, ut dicitur in Gloſſa I. Corinth. xv. ſuper illud *Stella differt a ſtella in claritate*, in diſpari claritate erit par gaudium.

2. Præterea. In beatis erit perfecta caritas: unde unuſquiſque perfecte implebit illud præceptum (Matth. xxii. 39.) *Diliges proximum tuum ſicut teipſum*. Ergo tantum gaudebit unuſquiſque de bono alterius, ſicut de bono ſuo; & ſic videtur quod omnes æquale gaudium habebunt.

3. Præterea. Gaudium non diminuitur niſi ex aliquo impedimento. Sed in nullo beatorum erit aliquod impedimentum gaudii. Cum igitur omnibus ſit una gaudendi ratio, ſcilicet Dei viſio, videtur quod omnes æqualiter gaudebunt.

Sed contra. Homines aſſumuntur pro diverſitate meritorum ad diverſos ordines Angelorum, ſicut dicit Gregorius (homil. xxxiv. in Evang.). Sed non in omnibus Angelis eſt æquale gaudium: unde dicit Dionyſius vii. cap. cæleſt. Hierar. quod ſuprema hierarchia eſt ſola digna effecta domeſtica unitate divinæ refectionis; per quam refectionem delectatio intelligitur. Ergo nec omnes beati æqualiter gaudebunt.

Præterea. Viſio Dei in beatis erit cauſa delectationis. Sed quidam ſancti clarius Deum videbunt, ut ſupra dictum eſt. Ergo non omnes æqualiter delectabuntur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut aliquid dicitur dupliciter magis notum; vel ſimpliciter, vel quo ad nos; ita poteſt una delectatio potior altera iudicari vel ſimpliciter, vel quo ad nos. Loquendo igitur ſimpliciter, delectatio ſpiritualis incomparabiliter præeminet corporali propter ſex rationes. Primo quia ſpiritualis perfectio, quæ ſpiritualem delectationem cauſat, incomparabiliter perfectionem corporalem excedit, quæ cauſat delectationem corporalem. Secundo quia cum hæc ſit melior, eſt delectanti convenientior: unuſquiſque enim maxime eſt illud quod eſt in eo perfectiſſimum, ut patet per Philoſophum in X. Ethic. (cap. vii. vel xi.) In nobis autem perfectiſſimum eſt ſpiritualis natura, ſecundum quam res ſpirituales ſunt nobis convenientes, ſicut in unoquoque forma eſt potior materia; & id quod convenit nobis ſecundum ſpiritualem naturam, eſt nobis convenientius: & propter hoc quantum eſt de ſe, natum eſt magis delectare. Tertio quia perfectio ſpiritualis eſt naturaliter magis dilecta quam corporalis; & hoc experimento patet: homines enim multa ſuſtinent incommoda corporalia, ut vitent infamiam, vel habeant victoriam, ſeu eminentiam, quæ ſunt perfectiones intelligibiles, & non corporales. Quanto autem aliquid magis diligitur, tanto habitum magis delectat: unde dicit Philoſophus in XI. de animalibus (vel Lib. I. de partibus animal. cap. v.) quod amator quando diligit aliquid, afficitur ad id quod comprehendit de eo, quamvis aliquando quod comprehendit, ſit modicum quantum ad multa quæ comprehendit de aliis rebus: & ſic parva cognitio quam habemus de ſubſtantiis ſpiritualibus cæleſtibus, eſt nobis delectabiliſſima. Quarto quia cum coniunctio ſit delectationis cauſa, quanto aliquid vehementius coniungitur, magis delectat. Res autem ſpirituales intellectivæ intimius nobis coniunguntur quam res corporales apprehenſæ per ſenſum: ſenſus enim per apprehenſionem coniungitur rebus corporalibus quaſi ſuperficialiter tantum; ſed intellectus pertingit uſque ad intimam rei quidditatem: unde delectatio intelligibilis eſt potior quam ſenſibilis. Quinto quia cum operatio ſit cauſa delectationis per hoc quod procedit ab operante perfecto, ſicut cum perficitur per habitum, quanto in operante invenitur maior perfectio reſpectu operationis, tanto eius operatio eſt delectabilior. Motus autem eſt actus imperfecti: unde operationes admixtæ motui intantum deficiunt a perfectione delectationis, inquantum motui adiunguntur: ex motu enim laſſitudinem inducunt: & ideo cum operationibus corporalibus adiungatur motus, operationes autem ſpirituales ſint a motu remotæ; ſpirituales delectationes erunt corporalibus puriores, & per conſequens vehementiores. Sexto quia ſpirituales delectationes ſunt diuturniores, & firmiores corporalibus, utpote ex cauſis incorruptibilibus, & immobilibus provenientes.

Loquendo autem de delectatione quo ad nos, delectatio corporalis eſt nobis perceptibilior propter quatuor rationes. Primo quia res corporales ſenſibiles magis percipimus quam res ſpirituales, eo quod oportet ex ſenſibilibus pervenire in intelligibilia: ante delectationem autem requiritur perceptio convenientis; & inde eſt quod plures inclinantur ad delectationes corporales quam ad ſpiritua-

Digitized by Google

rituales, quia plures cognoſcunt ſenſibilia quam intelligibilia. Secundo propter diſpoſitionem affectus noſtri, qui eſt aſſuetus delectationibus corporalibus: unde ſicut guſtus infectus non percipit dulcedinem puram, ita etiam affectus noſtri delectationibus corporalibus inquinati delectationes puriſſimas, ſcilicet ſpirituales, percipere non poſſunt: & ideo homines virtuoſi, qui habent affectum depuratum a corporalibus delectationibus, magis ſpiritualibus delectationibus fruuntur. Unde & Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. v. vel VIII.) quod illa eſt potiſſima delectatio quæ videtur potior virtuoſo. Tertio quia delectationes corporales propinquiores ſunt virtutibus corporalibus motivis: unde ex delectationibus, & doloribus corporalibus ſtatim ſequitur corporis tranſmutatio; non autem ex delectationibus, & triſtitiis ſpiritualibus, niſi ſint adeo fortes quod ex eis fiat redundantia in appetitum ſenſibilem. Tranſmutationes autem corporis maxime percipiuntur: unde & delectatio corporalis magis percipitur quam ſpiritualis. Quarto quia, ut dicit Auguſtinus VIII. Confeſs. (cap. III.) gaudium, vel delectatio maior ſequitur, ubi maior moleſtia præceſſit. In rebus autem corporalibus continue moleſtamur propter continuos motus, qui omnes cum labore quodam ſunt; ſed in rebus ſpiritualibus non inveniuntur huiuſmodi moleſtiæ: unde delectationes corporales (*a*) maiores apparent, utpote magis e vicino remedium præbentes contra moleſtias corporales: unde ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (cap. XIV.) corporales delectationes appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales moleſtias; & propter hoc iuvenes, in quibus natura laborat continue ex augmento corporis, & aliis motibus, magis afficiuntur ad delectationes corporales: & ſimiliter melancholici, quorum corpus ſemper mordetur ex malitia complexionis, ſunt in vehementi appetitu delectationis, utpote ſemper indigentes medicina, ut ibidem dicit Philoſophus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de comparatione delectationum quo ad nos.

Ad ſecundum dicendum, quod per ſimilitudines ſpirituales nobis coniunctas magis pertingimus ad intima quam per ipſam coniunctionem realem quæ nobis ſecundum ſenſum exhibetur, cum tactus, & guſtus non cognoſcant niſi accidentia, intellectus vero ipſam rei quidditatem.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ibi loquitur de comparatione delectationum quo ad nos: unde contrarium dicit in ſua Metaph. loquens de comparatione delectationum ſecundum ſe, ubi dicit, quod delectationes corporales non ſunt etiam nominandæ delectationes reſpectu ſpiritualium. Vel poteſt dici, quod Avicenna ibi loquitur de delectationibus quæ in paſſione conſiſtunt, quæ fiunt per motum ſpiritus corporei animalis: vult enim quod huiuſmodi delectationes ſenſibiles minus proveniant ex rebus ſpiritualibus quam ex corporalibus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales propter hoc quod faciunt tranſmutationem corporalem magis quam (*b*) ſpirituales, natæ ſunt rationem impedire, ſicut & aliæ tranſmutationes corporales; ſed delectationes ſpirituales, quamvis mentem ad ſe rapiant, tamen uſum rationis in nullo impediunt, unde ſobriæ nominantur. Ideo autem poteſt in delectationibus corporalibus ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (cap. ult.) ſuperabundantia inveniri, quia non ſunt homini ſecundum ſeipſas eligibiles, ſed ſolum per accidens, inquantum ſcilicet ſunt ut medicinæ corporales triſtitias prohibentes: & ideo appetendæ ſunt ſervata quadam menſura, quam eis ratio præfigit; & ſi eam exceſſerint, noxiæ reputantur. Sed delectationes ſpirituales appetuntur ſecundum ſeipſas quaſi homini connaturales, & non ut medicinæ, cum non habeant triſtitias contrarias: & ideo delectationibus ſpiritualibus nullam menſuram præfigit ratio; ſed quanto ſunt maiores, tanto ſunt eligibiliores.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod delectationes ſenſus tactus comparantur delectationibus aliorum ſenſuum dupliciter. Uno modo quantum ad vehementiam; & ſic delectationes tactus ſunt aliis vehementiores propter quatuor rationes. Primo quia tangibile coniungitur nobis realiter; ſed viſibile, & audibile, & odorabile coniungitur nobis per aliquid ſui; & tamen nullus ſenſus ad interiora rei ingredi poteſt. Res autem corporalis efficacior eſt ad delectandum corporaliter quam ſpecies rei, vel aliquid a re cauſatum. Secundo quia tangibilia ſunt nobis magis connaturalia, eo quod ex calido, & frigido, & humido, & ſicco conſtituitur animal: & ideo maiorem delecta-

(a) *Al. deeſt* maiores. (b) *Al.* ſpiritualem.

ctationem inferunt nobis tangibilia quam alia ſenſibilia, ſicut & maiorem læſionem: quia eorum excellentiæ non ſolum corrumpunt unum ſenſum, ſed totum animal. Tertio quia cum ſenſus tactus ſit quaſi fundamentum aliorum ſenſuum, ratione cuius immobilitato eius organo omnes ſenſus immobilitantur, ut dicitur in Lib. de ſomno, & vigilia, id quod in tactu accidit tam de delectatione, quam de læſione redundat in hos ſenſus; & propter hoc delectatio tactus inter corporales eſt vehementior. Quarto quia delectationes tactus ſunt circa neceſſaria ad conſervationem individui, & ſpeciei, ſicut in cibis, & potibus, & venereis; & propter hoc appoſita eſt in eis maxima delectatio, ne ab animalibus negligantur; & inde eſt quod circa has delectationes maxime eſt temperantia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. XIII. vel XIV.) Secundo comparantur delectationes tactus aliis delectationibus quantum ad nobilitatem; & ſic ſunt magis materiales, & magis beſtiales, & per conſequens minus nobiles. Alii enim ſenſus ſpiritualius recipiunt ſua obiecta quam tactus: unde & alia animalia non delectantur aliis ſenſibus, niſi in ordine ad tactum, ut dicitur in III. Ethic. (ubi ſup.) ſed homo delectatur etiam eis inquantum ordinantur ad cognitionem ſolam.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod delectationes aliorum ſenſuum ſunt propinquiores aliis delectationibus ſpiritualibus quam delectationes tactus, poteſt haberi quod ſunt nobiliores, non autem quod ſint vehementiores, cum modum delectationum corporalium non tranſcendant.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis viſus ſit magis perceptivus aliis ſenſibus, tamen eius perceptio eſt ſecundum minorem coniunctionem ad rem quam in ſenſu tactus: & ideo delectatio quæ eſt de ſenſibili delectabili, magis eſt per tactum quam per viſum: ſed tamen delectatio quæ eſt de cognitione viſus, eſt maior quam quæ eſt de cognitione tactus. Sed hoc modo non delectantur alia animalia in ſentiendo, ſed ſolum homines in ordine ad ſcientiam quam ex ſenſibus acquirunt: unde talis delectatio cadit quodammodo in genus ſpiritualium delectationum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ea de quibus ſunt præcipue delectationes tactus, inveniantur in plantis, non tamen ea percipiunt: unde (a) hoc eſt ex defectu perceptionis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod delectationes quæ ſunt in operibus ſpeculativæ vitæ, præeminent delectationibus quæ ſunt in operibus activæ, & hoc propter quatuor rationes. Primo quia ſunt nobiliores utpote ex nobilioribus rebus provenientes: actus enim vitæ activæ ſunt ſecundum converſionem inferioris partis animæ ad ea quæ infra ipſam ſunt, ſicut ad paſſiones circa quas morales virtutes conſiſtunt, & ad uſus bonorum exteriorum, in quibus aliquæ virtutes conſiſtunt, ut iuſtitia, & liberalitas; ſed actus vitæ contemplativæ ſunt ſecundum quod anima convertitur (b) per ſuperiorem rationem ad res æternas, quæ ſunt ſupra ipſam. Secundo quia ſunt convenientiores: ſicut enim ratio in nobis excellit ſenſum, ita id quod eſt convenientius rationis, eſt nobis convenientius quam quod convenit ſenſui. Similiter ſpeculativus intellectus præcedit practicum: unde perfectiones intellectus ſpeculativi ſunt homini convenientiores. Tertio quia ſunt puriores. Opera enim activæ vitæ ſunt circa paſſiones ſenſitivæ partis, & circa corporales motus, & ſic admiſcetur eis de laſſitudine, & materialitate; quod non contingit de ſpiritualibus delectationibus. Quarto quia ſpirituales delectationes ſunt perfectiores. Homo enim ad opera vitæ activæ multis indiget; ſed in operibus contemplativæ eſt ſibi unuſquiſque magis ſufficiens: unde contemplativæ delectatio non ita patitur defectum ſicut delectatio activæ ex hoc quod deſit aliquid eorum quæ ad perfectam operationem requiruntur.

Ad primum ergo dicendum, quod affectus ſe habet communiter & ad activam, & ad contemplativam vitam. Sicut enim aliquis volens opera activæ exercet, ita & contemplativæ opera; & ſic in affectu eſt communiter delectatio de utroque; ſed cauſa delectationis contemplativæ vitæ eſt in intellectu quantum ad ſuperiorem partem; cauſa vero delectationis activæ vitæ eſt in parte ſuperiori animæ. Affectus autem non minus afficitur ex his quæ ſunt ſuperioris partis rationis quam ex his quæ ſunt inferioris, ſed magis.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus inclinat ad actum dupliciter. Uno modo ad hoc ut actus exerceatur; & ſic inclinare ad actum non eſt niſi habitus in parte appetitiva

(a) *Al.* non eſt. (b) *Al.* ad ſuperiorem.

Digitized by Google

tiva exiſtentis: quia appetitus qui habet bonum, & finem pro objecto, movet ſeipſum, (a) & vim cognitivam in actum: ex deſiderio enim actus, vel finis provenit quod aliquis aliquem actum exerceat, dummodo non ſit ex neceſſitate naturæ. Alio modo quantum ad modum agendi, ut ſcilicet illud quod agitur, recte agatur; & ſic quilibet habitus inclinat ad actum. Habitus ergo contemplativus, utpote ſapientia, vel intellectus, non intelligit ad hoc quod aliquis utatur contemplationis actu, ſed ut quando utitur, recte utatur. Sed ad hoc quod utatur non inclinat niſi habitus qui eſt in appetitu non inferiori, ſed ſuperiori, utpote caritas. Unde etiam caritas ad vitam contemplativam pertinet, utpote inclinans habitus contemplativos ad actus ſuos. Sed habitus activæ vitæ, ut virtutes morales, ſunt in parte appetitiva, utpote in iraſcibili, & concupiſcibili, ut temperantia, & fortitudo: unde habitus iſti inclinant & ad hoc quod agatur, & ad hoc quod recte agatur; & pro tanto naturæ comparantur, quæ eſt principium movendi. Nihilominus tamen illud in quod inclinat habitus ſpeculativus, eſt nobis magis connaturale quam illud in quod inclinat habitus activus.

Ad tertium dicendum, quod delectationis cauſa eſt convenientia, non quidem delectationis, ſed cauſæ ejus ad delectatum. Delectationes autem quæ cum virtute morali conveniunt, ſunt delectationes corporales, vel corporalibus admixtæ, quæ ſunt materia virtutum moralium; ſed contemplativæ vitæ conveniunt aliæ nobiliores delectationes, ſcilicet ſpirituales; non tamen ita quod delectatio ſit contemplationis materia, ſed eſt contemplationem conſequens.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod intenſio delectationis poteſt provenire ex duobus, ſcilicet ex cauſa delectationis quæ eſt fortior, & ex diſpoſitione delectati quæ eſt delectationis capacior. Cauſa autem delectationis proxima eſt operatio, ſed remota operationis objectum; ſicut in delectatione beatorum, de qua nunc agitur, cauſa proxima eſt Dei viſio, ſed prima cauſa eſt Deus. Hæc igitur cauſa prima una eſt, & communis omnibus beatis: unde quantum ad hoc eorum delectatio eſt æqualis; viſio autem, & diſpoſitio ad delectationem non eſt æqualis, quia unus alio clarius videt, ut ex ſupradictis patet: unus etiam alio eſt delectationis capacior propter perfectiorem habitum, qui eſt lumen gloriæ: & ideo quidam magis delectantur aliis, quamvis ſecundum quid omnes æqualiter delectentur, materialiter loquendo, inquantum ſcilicet gaudent de æquali re, ſcilicet de Deo; & ſic intelligitur Gloſſa inducta, quod in diſpari claritate erit par gaudium.

Unde patet reſponſio ad primum. Vel dicendum ad primum, quod omnium beatorum dicitur eſſe par gaudium, inquantum unuſquiſque ad ſummum gaudii pervenit ſecundum modum ſuum; ſed modus unius erit amplior quam alterius, & ſecundum hoc gaudium unius erit majus gaudio alterius, ut ſic illa paritas importet non æqualitatem quantitatis, ſed proportionis.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in regno cælorum minor gaudet non ſolum de bono ſuo, ſed etiam de bono ſuperioris, non tamen tantum gaudet de eo quantum ſuperior: quia ratio gaudii in omnibus erit Deus; & ideo quanto aliquis plus gaudet de Deo, tantum plus gaudebit de quocumque alio: unde ſuperior plus gaudebit de bono inferioris quam ipſe inferior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in nullo beatorum ſit aliquod delectationis impedimentum, ſunt tamen ibi aliæ cauſæ intenſionis: non enim intenditur aliquod ſolum per remotionem a contrario, ſed etiam per acceſſum ad terminum.

QUAESTIO IV.

DEinde quæritur de dotibus: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo. An beatis ſint aſſignandæ aliquæ dotes.

Secundo. Utrum dos a beatitudine differat.

Tertio. Utrum Chriſto inſint dotes.

Quarto. Utrum Angelis.

Quinto. De numero dotium.

ARTICULUS I.

Utrum ſint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis.

IV. contr. Gent. cap. LXXXVI. *&* I. *Corinth.* XV. *lect.* VI.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non ſint ponendæ aliquæ dotes

(a) *Al.* ut vim.

tes in hominibus beatis. Dos enim ſecundum iura datur ſponſo ad ſuſtinenda onera matrimonii. Sed ſancti non gerunt figuram ſponſi, ſed magis figuram ſponſæ, inquantum ſunt membra Eccleſiæ. Ergo eis dotes non dantur.

2. Præterea. Dotes non dantur ſecundum iura a patre ſponſi, ſed a patre ſponſæ. Omnia autem dona beatitudinis beatis dantur a patre ſponſi, ſcilicet Chriſti: Iacob. 1.17. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum deſurſum eſt, deſcendens a Patre luminum*. Ergo huiuſmodi dona quæ beatis dantur, non ſunt dotes appellandæ.

3. Præterea. In matrimonio dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio ſpirituali non ſunt aliqua onera, maxime ſecundum ſtatum Eccleſiæ triumphantis. Ergo non ſunt ibi aliquæ dotes aſſignandæ.

4. Præterea. Dotes non dantur niſi cauſa matrimonii Sed matrimonium ſpirituale contrahitur cum Chriſto per fidem ſecundum ſtatum Eccleſiæ militantis. Ergo eadem ratione ſi beatis aliquæ dotes conveniunt, convenient etiam ſanctis in via exiſtentibus. Sed iſtis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Præterea. Dotes ad bona exteriora pertinent, quæ dicuntur bona fortunæ. Sed præmia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes (*a*) numerari.

Sed contra. Epheſ. v. 32. dicitur: *Sacramentum hoc magnum eſt, dico autem in Chriſto, & Eccleſia*: ex quo habetur quod ſpirituale matrimonium per carnale ſignificatur. Sed in carnali matrimonio ſponſa dotata traducitur in domum ſponſi. Ergo cum ſancti in domum Chriſti traducantur cum beatificantur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

Præterea. Dotes in matrimonio corporali aſſignantur in matrimonii ſolatium. Sed matrimonium ſpirituale eſt delectabilius quam corporale. Ergo ei dotes ſunt maxime aſſignandæ.

Præterea. Ornamenta ſponſarum ad dotem pertinent. Sed ſancti ornati in gloriam introducuntur, ut dicitur Iſai. lxi. 10. *Induit me veſtimentis ſalutis . . . quaſi ſponſam ornatam monilibus ſuis*. Ergo ſancti in patria dotes habent.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod abſque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum; & hi ornatus a magiſtris dotes ſunt nominati: unde datur quædam diffinitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: *Dos eſt perpetuus ornatus animæ, & corporis, vita ſufficiens, in æterna beatitudine iugiter perſeverans*. Et ſumitur hæc deſcriptio ad ſimilitudinem dotis corporalis, per quam ſponſa ornatur, & providetur viro unde poſſit ſufficienter ſponſam, & liberos nutrire: & tamen inamiſſibiliter dos ſponſæ conſervatur, ut ad eam matrimonio ſeparato revertatur. Sed de ratione nominis diverſi diverſimode opinantur.

Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua ſimilitudine ad matrimonium corporale, ſed ſecundum modum loquendi quo omnem perfectionem, ſeu ornatum cuiuſcumque hominis dotem nominamus, ſicut dicitur aliquis eſſe dotatus ſcientia qui ſcientia pollet; & ſic Ovidius uſus eſt nomine dotis, dicens:

Et quacumque potes dote placere, place.

Sed iſtud non videtur uſquequaque conveniens: quia quandocumque aliquod nomen eſt impoſitum ad aliquid principaliter ſignificandum, non conſuevit ad alia transferri, niſi ſecundum aliquam ſimilitudinem. Unde cum ſecundum primam inſtitutionem nominis dos ad matrimonium carnale pertineat, (*b*) videtur quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua ſimilitudo ad principale ſignificatum.

Et ideo alii dicunt, quod ſecundum hoc ſimilitudo attenditur quod dos proprie dicitur donum quod in matrimonio corporali datur ſponſæ ex parte ſponſi, quando traducitur in domum ſponſi, ad ornatum ſponſæ pertinens; quod patet ex hoc quod dixit Sichem Iacob, & filiis eius Gen. xxxiv. 12. *Augete dotem, & munera poſtulate*: & Exod. xxii. 16. *Si ſeduxerit quis virginem.... dormieritque cum ea, dotabit eam, & accipiet eam in uxorem*: unde & ornatus qui a Chriſto ſanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriæ, dos nominatur. Sed hoc eſt manifeſte contra id quod Iuriſtæ dicunt, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod dos proprie eſt quædam datio ex parte mulieris his qui ſunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii quod ſuſti-

(*a*) *Forte* nominari, *vel* inter dotes numerari. (*b*) *Al. additur* ergo.

ſuſtinet vir. Sed illud quod ſponſus dat ſponſæ, vocatur donatio propter nuptias; & ſecundum hunc modum accipitur dos III. Reg. ix. ubi dicitur, quod Pharao Rex Aegypti cepit Gazer, & dedit in dotem filiæ ſuæ uxori Salomonis. Nec contra hoc faciunt auctoritates inductæ: quamvis enim dotes a parente puellæ conſueverunt aſſignari, tamen quandoque contingit quod ſponſus, vel pater ſponſi aſſignat dotes vice patris puellæ: quod contingit dupliciter: vel pro nimio affectu ad ſponſam, ſicut fuit de Sichem, qui voluit aſſignare dotem quam debebat accipere propter vehementem amorem filii ſui ad puellam: vel hoc fit in pœnam ſponſi, ut virgini a ſe corruptæ dotem de ſuo aſſignet, quam pater puellæ debuerat aſſignare; & in hoc caſu loquitur Moyſes in auctoritate inducta.

Et ideo ſecundum alios dicendum, quod dos in matrimonio carnali proprie dicitur quod datur ab his qui ſunt ex parte mulieris, his qui ſunt ex parte viri, ad ſuſtentanda onera matrimonii, ut dictum eſt. Sed tunc remanet difficultas, quomodo hæc ſignificatio aptari poſſit ad propoſitum, cum ornatus qui ſunt in beatitudine, dentur ſponſæ ſpirituali a patre ſponſi: quod manifeſtabitur reſpondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod dotes quamvis aſſignentur ſponſo in carnali matrimonio ad uſum, tamen proprietas, & dominium pertinent ad ſponſam; quod patet ex hoc quod ſoluto matrimonio dos remanet ſponſæ ſecundum iura; & ſic etiam in matrimonio ſpirituali ipſi ornatus qui ſponſæ ſpirituali dantur, ſcilicet Eccleſiæ in membris ſuis, ſunt quidem ipſius ſponſi, inquantum ad eius gloriam, & honorem cedunt, ſed ſponſæ, inquantum per eas ornatur.

Ad ſecundum dicendum, quod pater ſponſi, ſcilicet Chriſti, eſt perſona ſola Patris; pater autem ſponſæ eſt tota Trinitas. Effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem: unde huiuſmodi dotes in ſpirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre ſponſæ quam a patre ſponſi. Sed tamen hæc collatio quamvis ab omnibus perſonis fiat, ſingulis perſonis poteſt appropriari per aliquem modum: perſonæ quidem Patris ut danti, quia in ipſo eſt auctoritas, ei etiam paternitas reſpectu creaturæ appropiatur, ut dictum eſt in I. Libro diſtinct. xviii. (quæſt. 1. art. 5. in corp.) ut ſic idem ſit pater ſponſi, & ſponſæ; Filio vero appropriatur, inquantum propter ipſum, & per ipſum dantur; ſed Spiritui ſancto, inquantum in ipſo, & ſecundum ipſum dantur: amor (a) enim eſt omnis donationis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dotibus per ſe convenit illud quod per dotes efficitur, ſcilicet ſolatium matrimonii; ſed per accidens illud quod per eas removetur, ſcilicet onus matrimonii, quod per dotes alleviatur: ſicut gratiæ per ſe convenit facere iuſtum, ſed per accidens quod de impio faciat iuſtum. Quamvis ergo in matrimonio ſpirituali non ſint aliqua onera, eſt tamen ibi ſumma iucunditas; & ad hanc perficiendam iucunditatem dotes ſponſæ conferuntur, ut ſcilicet delectabiliter per eas ſponſo coniungatur.

Ad quartum dicendum, quod dotes non conſueverunt aſſignari ſponſæ, quando deſponſatur, ſed quando in domum ſponſi traducitur, ut præſentialiter ſponſum habeat. Quamdiu autem in hac vita ſumus, peregrinamur a Domino: II. Corinth. v. & ideo dona quæ ſanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes, ſed illa quæ conferuntur eis quando transferuntur in gloriam, in qua ſponſo præſentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum, quod in ſpirituali matrimonio interior decor requiritur, ut in Pſalm. xliv. 15. *Omnis gloria eius filiæ Regis ab intus &c.* Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior: unde non oportet quod huiuſmodi dotes aſſignentur in matrimonio ſpirituali ſicut aſſignantur in corporali.

ARTICULUS II.

Utrum dos ſit idem quod beatitudo.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod dos ſit idem quod beatitudo. Ut enim ex diffinitione prædicta patet, eſt *ornatus animæ, & corporis, in æterna beatitudine iugiter perſeverans.* Sed beatitudo animæ eſt quidam ornatus eius. Ergo beatitudo eſt dos.

2. Præterea. Dos dicitur illud per quod ſponſa delectabiliter ſponſo coniungitur. Sed in ſpirituali matrimonio beatitudo eſt huiuſmodi. Ergo beatitudo eſt dos.

3. Præterea. Viſio ſecundum Auguſtinum (in Pſalm. xc.) eſt tota ſubſtantia beati-

(a) *Al.* etiam.

tudinis. Sed viſio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo eſt dos.

4. Præterea. Fruitio beatum facit. Fruitio autem eſt dos. Ergo dos beatum facit; & ſic eſt beatitudo.

5. Præterea. Secundum Boetium in III. de Conſolatione (proſ. II.) beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum congregatione perfectus. Sed ſtatus beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes ſunt beatitudinis partes.

Sed contra. Dos datur ſine meritis. Sed beatitudo non datur, ſed redditur. Ergo beatitudo non eſt dos.

Præterea. Beatitudo eſt una tantum; dotes vero ſunt plures. Ergo beatitudo non eſt dos.

Præterea. Beatitudo ineſt homini ſecundum id quod ineſt potiſſimum in eo, ut dicitur in I. Ethic. (cap. IV.) Sed (a) dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos, & beatitudo non ſunt idem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod beatitudo, & dos ſunt idem in re, ſed differunt tantum ratione: quia dos reſpicit ſpirituale matrimonium quod eſt inter Chriſtum & animam, non autem beatitudo. Sed hoc non poteſt eſſe, ut videtur; cum beatitudo in operatione conſiſtat, dos autem non ſit operatio, ſed magis ſit qualitas, vel diſpoſitio quædam.

Et ideo ſecundum alios dicendum, quod beatitudo, & dos etiam realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipſa operatio perfecta qua anima beata Deo coniungitur; ſed dotes dicuntur habitus, vel diſpoſitiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad huiuſmodi perfectam operationem; ut ſic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quam ſint in beatitudine ut partes ipſius.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non eſt animæ ornatus, ſed eſt aliquid quod ex ornatu animæ provenit, cum ſit operatio quædam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipſius beati.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad coniunctionem, ſed eſt ipſa coniunctio animæ cum Chriſto, quæ eſt per operationem; ſed dotes ſunt dona diſponentia ad huiuſmodi coniunctionem.

Ad tertium dicendum, quod viſio dupliciter poteſt accipi. Uno modo actualiter, ideſt pro ipſo actu viſionis; & ſic viſio non eſt dos, ſed eſt ipſa beatitudo. Alio modo poteſt accipi habitualiter, ideſt pro habitu a quo talis operatio elicitur, ideſt pro ipſa gloriæ claritate, qua anima divinitus illuſtratur ad Deum videndum; & ſic eſt dos & principium beatitudinis, non autem eſt ipſa beatitudo.

Et ſimiliter dicendum ad quartum de fruitione.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quaſi partes eſſentiæ beatitudinis, ſed quaſi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut ſupra dictum eſt.

ARTICULUS III.

Utrum Chriſto competat habere dotes.

III. Par. quæſt. LXXXI. *art.* 3. *in corp.*

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſto competat habere dotes. Sancti enim Chriſto per gloriam conformabuntur: unde dicitur Philip. III. 21. *Qui reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ.* Ergo Chriſtus etiam dotes habet.

2. Præterea. In ſpirituali matrimonio aſſignantur dotes ad ſimilitudinem matrimonii corporalis. Sed in Chriſto invenitur quoddam ſpirituale matrimonium quod eſt ſibi ſingulare, ſcilicet duarum naturarum in una perſona, ſecundum quod dicitur natura humana in ipſo eſſe deſponſata a Verbo, ut patet ex Gloſſa * ſuper illud Pſalm. XVIII. 6. *In ſole poſuit tabernaculum ſuum:* & Apoc. XXI. 3. *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus.* Ergo Chriſto competit habere dotes.

3. Præterea. Ut dicit Auguſtinus in Lib. de Doctr. chriſt. (III. cap. XXXI.) Chriſtus ſecundum regulam Ticonii propter unitatem corporis myſtici, quæ eſt inter caput & membra, nominat ſe etiam ſponſam, & non ſolum ſponſum, ut patet Iſai. LXI. 10.

Quaſi

(a) *Al. deeſt* dos.

EX EDIT. P. NICOLAI. * Vel ſuper ſequentia potius verba, *Et ipſe tamquam ſponſus procedens de thalamo ſuo*, ubi nomine Auguſtini ſic habet. *De thalamo, id eſt virginali utero, ubi Deus humanæ naturæ, ut ſponſus ſponſæ, copulatus eſt.*

Quaſi ſponſum decoratum corona , & quaſi ſponſam ornatam monilibus ſuis . Cum ergo ſponſæ debeantur dotes , oportet in Chriſto dotes, ut videtur, ponere.

4. Præterea . Omnibus membris Eccleſiæ debetur dos , cum Eccleſia ſit ſponſa . Sed Chriſtus eſt Eccleſiæ membrum, ut patet I. Corinth. XII. 27. *Vos eſtis corpus Chriſti*, & *membra de membro* , Gloſſa (interl.) „ de „ Chriſto . " Ergo Chriſto debentur dotes.

5. Præterea. Chriſtus habet perfectam viſionem, fruitionem, & delectationem . Hæ autem ponuntur dotes . Ergo Chriſtus habuit dotes.

Sed contra. Inter ſponſum & ſponſam exigitur diſcretio perſonarum . Sed in Chriſto non eſt aliquid perſonaliter diſtinctum a Filio Dei, qui eſt ſponſus, ut patet Ioan. III. 29. *Qui habet ſponſam , ſponſus eſt* . Ergo cum dotes ſponſæ aſſignentur, vel pro ſponſa, videtur quod Chriſto non competat habere dotes.

Præterea . Non eſt eiuſdem dare dotes , & recipere . Sed Chriſtus eſt qui dat ſpirituales dotes. Ergo Chriſto non competit dotes habere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum , quod circa hanc difficultatem eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in Chriſto eſt triplex unio . Una quæ dicitur conſentanea , qua unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa , qua humana natura unitur divinæ ; tertia qua ipſe Chriſtus unitur Eccleſiæ. Dicunt ergo , quod ſecundum duas uniones competit Chriſto habere dotes ſub ratione dotis ; ſed quantum ad tertiam convenit ei id quod eſt dos excellentiſſime, non tamen ſub ratione dotis : quia in tali coniunctione Chriſtus eſt ut ſponſus , ſed Eccleſia ut ſponſa . Dos autem datur ſponſæ quantum ad proprietatem, & dominium, quamvis detur ſponſo ad uſum. Sed hoc non videtur conveniens . In illa enim coniunctione qua Chriſtus unitur Patri per conſenſum amoris , etiam inquantum eſt Deus , non dicitur eſſe aliquod matrimonium, quia non eſt ibi aliqua ſubiectio , quam oportet eſſe ſponſæ ad ſponſum. Similiter etiam nec in coniunctione humanæ naturæ ad divinam quæ eſt in unitate perſonæ , vel etiam per conformitatem voluntatis , poteſt eſſe proprie ratio dotis propter tria . Primo quia exigitur conformitas naturæ inter ſponſum & ſponſam in matrimonio illo in quo dantur dotes; & hoc deficit in coniunctione humanæ naturæ ad divinam . Secundo quia exigitur ibi diſtinctio perſonarum : humana autem natura non eſt perſonaliter diſtincta a Verbo . Tertio quia dos datur , quando ſponſa de novo introducitur in domum ſponſi; & ſic videtur ad ſponſam pertinere, quæ de non coniuncta ſit coniuncta . Humana autem natura , quæ eſt aſſumpta in unitatem perſonæ a Verbo , numquam fuit quin eſſet perfecte coniuncta .

Unde ſecundum alios dicendum, quod vel omnino non convenit Chriſto ratio dotis , vel non ita proprie ſicut aliis ſanctis ; ea tamen quæ dotes dicuntur , excellentiſſime ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum , quod conformatio illa eſt intelligenda ſecundum id quod eſt dos , & non ſecundum rationem dotis quæ ſit in Chriſto : non enim oportet quod illud in quo Chriſto conformamur , ſit eodem modo in nobis, & in Chriſto.

Ad ſecundum dicendum , quod natura humana non proprie dicitur eſſe ſponſa in coniunctione illa qua Verbo coniungitur , cum non ſervetur ibi perſonarum diſtinctio, quæ inter ſponſum & ſponſam requiritur . Sed quod quandoque deſponſata dicatur humana natura, ſecundum quod Verbo coniuncta eſt, hoc eſt inquantum habet aliquem actum ſponſæ, quia ſcilicet inſeparabiliter coniungitur: & quia in illa coniunctione humana natura eſt Verbo inferior , & per Verbum regitur ſicut ſponſa per ſponſum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Chriſtus ſponſa, non eſt quia ipſe vere ſit ſponſa , ſed inquantum aſſumit perſonam ſponſæ ſuæ, ſcilicet Eccleſiæ, quæ eſt ei ſpiritualiter coniuncta: unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi poſſet dici habere dotes , non quod ipſe habeat , ſed quia Eccleſia habet .

Ad quartum dicendum, quod nomen Eccleſiæ dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Chriſto coniungitur ſicut capiti ; & ſic tantum Eccleſia habet rationem ſponſæ: ſic vero Chriſtus non eſt Eccleſiæ membrum , ſed eſt caput influens omnibus Eccleſiæ membris . Alio modo accipitur Eccleſia ſecundum quod nominat caput, & membra coniuncta; & ſic Chriſtus dicitur membrum Eccleſiæ, inquantum habet officium diſtinctum ab omnibus aliis, ſcilicet influere aliis vitam ; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam.

In

In Chriſto autem bonum ſpirituale non eſt particulatum, ſed eſt totaliter, & integrum: unde ipſe eſt totum Eccleſiæ bonum, nec eſt aliquod maius (*a*) ipſe, & alii quam ipſe ſolus. Sic autem loquendo de Eccleſia, Eccleſia non nominat ſolum ſponſam, ſed (*b*) ſponſum, & ſponſam, prout per coniunctionem ſpiritualem eſt ex eis unum effectum. Unde licet Chriſtus aliquo modo dicatur membrum Eccleſiæ, nullo tamen modo poteſt dici membrum ſponſæ: & ſic ei non convenit ratio dicti.

Ad quintum dicendum, quod in proceſſu illo eſt fallacia accidentis: non enim illa Chriſto conveniunt ſecundum quod habent rationem dotis.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli habeant dotes.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Angeli habeant dotes. Quia ſuper illud Cantic. VI. *Una eſt columba mea*, dicit Gloſſa: „ Una eſt Eccleſia in hominibus, & in Angelis. “ Sed Eccleſia eſt ſponſa, & ſic membris Eccleſiæ convenit habere dotes. Ergo Angeli dotes habent.

2. Præterea. Luc. XII. ſuper illud, *Et vos ſimiles hominibus expectantibus dominum ſuum, quando revertatur a nuptiis*, dicit Gloſſa: „ Ad nuptias Dominus ivit, cum poſt reſurrectionem novus homo Angelorum multitudinem ſibi copulavit. “ Ergo multitudo Angelorum eſt ſponſa Chriſti; & ſic Angelis debentur dotes.

3. Præterea. Spirituale matrimonium in ſpirituali coniunctione conſiſtit. Sed ſpiritualis coniunctio non minor eſt inter Angelos & Deum, quam inter homines beatos & Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione ſpiritualis matrimonii aſſignentur, videtur quod Angelis conveniant dotes.

4. Præterea. Spirituale matrimonium requirit ſpiritualem ſponſum, & ſpiritualem ſponſam. Sed Chriſto, inquantum eſt ſummus ſpiritus, magis ſunt conformes in natura Angeli quam homines. Ergo magis poteſt eſſe ſpirituale matrimonium Angelorum ad Chriſtum quam hominum.

5. Præterea. Maior convenientia exigitur inter caput & membra, quam inter ſponſum & ſponſam. Sed conformitas quæ eſt inter Chriſtum & Angelos, ſufficit ad hoc quod Chriſtus dicatur caput Angelorum. Ergo eadem ratione ſufficit ad hoc quod dicatur ſponſus reſpectu eorum.

Sed contra. Origenes ſuper Cantic. (homil. II. ſuper illud cap. I. *Indica mihi ubi paſcas, ne vagari incipiam &c.*) diſtinguit quatuor perſonas, ſcilicet ſponſum, & ſponſam, adoleſcentulas, & ſodales ſponſi; & dicit, quod Angeli ſunt ſodales ſponſi. Cum ergo dotes non debeantur niſi ſponſæ, videtur quod Angelis dotes non conveniant.

Præterea. Chriſtus deſponſavit ſibi Eccleſiam per incarnationem, & paſſionem: unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. IV. 25. *Sponſus ſanguinum tu mihi es*. Sed Chriſtus per paſſionem, & incarnationem non aliter fuit coniunctus Angelis quam prius fuerat. Ergo Angeli non pertinent ad Eccleſiam, ſecundum quod Eccleſia dicitur ſponſa: ergo Angelis non conveniunt dotes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ea quæ ad dotes animæ pertinent, non eſt dubium Angelis ſicut & hominibus convenire; ſed ſecundum rationem dotis non ita eis ſicut hominibus conveniunt, eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio ſponſæ ſicut hominibus. Exigitur enim inter ſponſum & ſponſam naturæ conformitas, ut ſint eiuſdem ſpeciei. Hoc modo autem homines cum Chriſto conveniunt, inquantum naturam humanam aſſumpſit, per quam aſſumptionem factus eſt conformis in natura ſpeciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non eſt conformis ſecundum unitatem ſpeciei, neque ſecundum naturam divinam, neque ſecundum humanam naturam: & ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis ſicut hominibus. Tamen in his quæ metaphorice dicuntur, cum non requiratur ſimilitudo quantum ad omnia, non poteſt ex aliqua diſſimilitudine concludi quod metaphorice aliquid de alio non prædicetur; & ſic ex ratione inducta non poteſt ſimpliciter haberi quod Angelis dotes non conveniant; ſed ſolum quod non ita proprie ſicut hominibus ratione diſſimilitudinis prædictæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli pertineant ad unitatem Eccleſiæ, non tamen ſunt membra Eccleſiæ ſecundum quod Eccleſia dicitur ſponſa per conformitatem

(a) Al. ipſo, & aliis. (b) Al. ſolum ſponſum.

tatem naturæ ; & ſic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad ſecundum dicendum, quod deſponſatio illa large accipitur pro unione, quæ non habet conformitatem naturæ in ſpecie ; & ſic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio ſpirituali non ſit niſi coniunctio ſpiritualis, tamen illos qui coniunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in ſpecie naturæ convenire ; & propter hoc deſponſatio ad Angelos proprie non pertinet.

Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua Angeli conformantur Chriſto inquantum eſt Deus, non eſt talis quæ ſufficiat ad perfectam matrimonii rationem, cum non ſit ſecundum convenientiam in ſpecie ; ſed magis adhuc remanet diſtantia infinita.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam Chriſtus proprie dicitur caput Angelorum ſecundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturæ. Tamen ſciendum, quod licet caput, & alia membra ſint partes individui unius ſpeciei, non tamen, ſi unumquodque per ſe conſideretur, cum alio eſt eiuſdem ſpeciei : manus enim habet aliam ſpeciem partis a capite. Unde loquendo de membris ſecundum ſe, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat, & unum alii ſubſerviat : & ſic convenientia quæ eſt inter Deum & Angelos, magis ſufficit ad rationem capitis quam ad rationem ſponſi.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur tres eſſe animæ dotes.

I. P. quæſt. XII. *art.* 7. *ad* 1. *& III. P. quæſt.* XLV. *art.* 1. *& IV. cont. Gent. cap.* LXXXVI.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres animæ eſſe dotes, ſcilicet *viſio*, *dilectio*, & *fruitio*. Anima enim coniungitur Deo ſecundum mentem, in qua eſt imago Trinitatis ſecundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, viſio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriæ reſpondeat ; cum fruitio non pertineat ad memoriam, ſed magis ad voluntatem.

2. Præterea. Dotes beatitudinis dicuntur reſpondere virtutibus viæ, quibus Deo coniungimur, quæ ſunt fides, ſpes, & caritas, quibus eſt ipſe Deus obiectum. Sed dilectio reſpondet caritati, viſio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad ſpem, cum fruitio magis pertineat ad caritatem.

3. Præterea. Deo non fruimur niſi per dilectionem, & viſionem : illis enim dicimur frui quæ diligimus propter ſe, ut patet per Auguſtinum in Lib. I. de Doct. chriſtiana (cap. IV.) Ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.

4. Præterea. Ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehenſio. I. Corinth. IX. 24. *Sic currite ut comprehendatis*. Ergo deberet adhuc quarta dos poni.

5. Præterea. Anſelmus dicit (Lib. de ſimilitudinibus cap. XXVIII.) quod hæc pertinent ad beatitudinem animæ, *ſapientia*, *amicitia*, *concordia*, *poteſtas*, *honor*, *ſecuritas*, *gaudium* ; & ſic videntur prædictæ dotes inconvenienter aſſignati.

6. Præterea. Auguſtinus in fin. de Civit. Dei (Lib. XXII. cap. XXX.) dicit, quod *Deus in illa beatitudine ſine fine videbitur, ſine faſtidio amabitur, ſine fatigatione laudabitur*. Ergo laus præaſſignatis dotibus annumerari debet.

7. Præterea. Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in III. de Conſolatione (proſa II.) quæ ſunt hæc : *ſufficientia*, quam promittunt divitiæ ; *iucunditas*, quam promittit voluptas ; *celebritas*, quam promittit fama ; *ſecuritas*, quam promittit potentia ; *reverentia*, quam promittit dignitas : & ſic videtur quod iſta potius deberent aſſignari dotes quam prædicta.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſint ponendæ aliquæ dotes in corpore præter dotes animæ. Dotes enim ordinantur ad coniunctionem ſpiritualem, in qua beatitudo conſiſtit, ut dictum eſt. Sed ea quæ ſunt in corpore, non inclinant ad huiuſmodi coniunctionem : quia operationes mentis, per quam anima Deo coniungitur, non exercentur organis corporalibus. Ergo non ſunt ponendæ aliquæ dotes corporis.

2. Præterea. Homini debetur dos, & beatitudo ſecundum quod eſt ad imaginem Dei. Sed homo non eſt ad imaginem ſecundum corpus, ſed ſecundum animam, ut patet per Auguſtinum in Lib. de Trin. (XII. cap. VI. & VII.) Ergo corpori non debentur dotes.

3. Præ-

3. Præterea. Vires inferiores animæ ſenſitivæ, & vegetativæ ſunt perfectiores quam ipſum corpus. Sed non aſſignantur aliquæ dotes reſpondentes viribus inferioribus animæ. Ergo non debent aliquæ dotes aſſignari corpori reſpondentes.

Sed contra. Dotes debentur beatis ſecundum quod Chriſto conformantur. Sed homines non ſolum conformantur Chriſto ſecundum animam, ſed etiam ſecundum corpus. Ergo etiam dotes corpori debentur.

Præterea. Hoc idem apparet ex diffinitione dotis ſupra poſita, quæ talis eſt: *Dos eſt ornatus animæ, & corporis &c.*

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod dotes corporis inconvenienter ponantur quatuor, ſcilicet ſubtilitas, agilitas, claritas, & impaſſibilitas. Anſelmus enim (ubi ſup.) videtur ponere ſeptem: dicit enim quod ſeptem erunt beatitudines corporis, ſcilicet *pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, ſanitas, voluptas, diuturnitas.*

2. Præterea. Ad perfectionem corporis viventis non ſolum pertinet motus, ſed etiam ſenſus. Sed una dos ponitur quæ pertinet ad motum, ſcilicet agilitas. Ergo deberet alia poni quæ pertineret ad ſenſum.

3. Præterea. Corpora ſanctorum erunt delectabilia ſecundum omnes ſenſus. Ergo ſicut ponitur claritas, quæ pertinet ad viſum, ita deberent poni aliæ dotes pertinentes ad alios ſenſus.

4. Præterea. Sicut impaſſibilitas convenit corpori glorioſo, ita & animæ glorificatæ. Ergo non oportet poni dos corporis, cum non ponatur dos animæ.

5. Præterea. Sicut ſubtilitas eſt dos corporis, ita & pervietas, ut patet per Gregorium in Moral. (Lib. XVIII cap. xxvii. vel xxxi.) ſuper illud Iob xxviii. *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum.* Ergo inter dotes corporis debet poni pervietas.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ab omnibus communiter ponuntur tres animæ dotes, diverſimode tamen. Quidam enim dicunt, quod tres animæ dotes ſunt *viſio, dilectio, & fruitio*; quidam vero, quod ſunt *viſio, comprehenſio, & fruitio*; quidam vero, quod ſunt *viſio, dilectio, & comprehenſio*. Omnes tamen hæ aſſignationes reducuntur in idem, & eodem modo earum numerus aſſignatur: dictum eſt enim, quod dos eſt aliquid animæ inhærens, per quod ordinatur ad operationem, in qua conſiſtit beatitudo: in qua quidem operatione duo requiruntur, ſcilicet ipſa ſubſtantia operationis, quæ eſt viſio, & perfectio eius, quæ eſt delectatio: oportet enim beatitudinem eſſe operationem perfectam. Viſio autem aliqua eſt delectabilis dupliciter. Uno modo ex parte obiecti, inquantum id quod videtur, eſt delectabile; alio modo ex parte viſionis, inquantum ipſum videre delectabile eſt, ſicut delectamur in cognoſcendo mala, quamvis mala nos non delectent: & quia operatio illa in qua ultima beatitudo conſiſtit, debet eſſe perfectiſſima, ideo requiritur quod viſio illa ſit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod ipſa viſio ſit delectabilis ex parte viſionis, requiritur quod ſit facta connaturalis videnti per habitum aliquem. Sed ad hoc quod ſit delectabilis ex parte viſionis, duo requiruntur, ſcilicet quod ipſum viſibile ſit conveniens, & quod ſit coniunctum. Sic ergo ad delectabilitatem viſionis ex parte ſui requiritur habitus qui viſionem eliciat; & ſic eſt una dos, quæ dicitur ab omnibus *viſio*. Sed ex parte viſibilis requiruntur duo, ſcilicet convenientia quæ eſt per affectum; & quantum ad hoc ponitur dos a quibuſdam *dilectio*, & a quibuſdam *fruitio*, ſecundum quod *fruitio* ad affectum pertinet: illud enim quod ſumme diligimus, convenientiſſimum æſtimamus. Requiritur etiam ex parte viſibilis coniunctio; & ſic ponitur a quibuſdam *comprehenſio*, quæ nihil eſt aliud quam in præſentia Deum habere, & in ſeipſo tenere; ſed ſecundum alios *fruitio*, prout *fruitio*, eſt non ſpei ſicut eſt in via, ſed iam rei ſicut eſt in patria: & ſic dotes tres reſpondent tribus virtutibus theologicis, ſcilicet *viſio* fidei, ſpei vero *comprehenſio*, vel *fruitio* ſecundum unam acceptionem, caritati vero *dilectio*, vel *fruitio* ſecundum aliam aſſignationem: fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in ſe dilectionem, & comprehentionem: & ideo a quibuſdam accipitur pro uno, a quibuſdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animæ viribus, *viſionem* ſcilicet rationali, *dilectionem* concupiſcibili, *fruitionem* vero iraſcibili, inquantum talis fruitio eſt per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non proprie dicitur: quia iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt in parte intellectiva, ſed ſenſitiva, ut in III. Lib. diſtinct. xxvi. (quæſt. 1. art. 2. in corp.) dictum

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, & intelligentia non habent niſi unam operationem: quia vel ipſa intelligentia eſt operatio memoriæ, vel ſi intelligentia dicatur eſſe potentia quædam, memoria non exit in operationem niſi mediante intelligentia, quia memoriæ eſt notitiam tenere: unde etiam memoriæ, & intelligentiæ non reſpondet niſi unus habitus, ſcilicet notitia: & ideo utrique reſpondet una tantum dos, ſcilicet viſio.

Ad ſecundum dicendum, quod fruitio reſpondet ſpei, inquantum includit comprehenſionem, quæ ſpei ſuccedet: quod enim ſperatur, nondum habetur: & ideo ſpes quodammodo affligit propter diſtantiam amati; & propter hoc in patria non remanet, ſed ſuccedit ei comprehenſio.

Ad tertium dicendum, quod fruitio, ſecundum quod comprehenſionem includit, diſtinguitur a viſione, & dilectione, alio tamen modo quam dilectio a viſione: dilectio enim, & viſio diverſos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum; ſed comprehenſio, vel fruitio ſecundum quod ponitur pro comprehenſione, non importat alium habitum ab illis duobus, ſed importat remotionem, ex quibus efficiebatur ut non poſſet mens Deo præſentialiter coniungi: & hoc quidem fit per hoc quod ipſe habitus gloriæ animam ab omni defectu liberat, ſicut quod facit eam ſufficientem ad cognoſcendum ſine phantaſmatibus, & ad prædominandum corpori, & alia huiuſmodi, per quæ excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a Domino.

Ad quartum patet reſponſio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes ſunt immediata principia illius operationis in qua perfecta beatitudo conſiſtit, per quam anima Chriſto coniungitur: illa autem quæ Anſelmus enumerat, non ſunt huiuſmodi, ſed ſunt qualitercumque beatitudinem concomitantia, vel conſequentia, non ſolum in comparatione ad ſponſum, ad quem ſola *ſapientia* inter enumerata ab eo pertinet, ſed etiam in comparatione ad alios vel pares, ad quos pertinet *amicitia* quantum ad unionem affectuum, & *concordia* quantum ad conſenſum in agendis; vel ad inferiores ad quos pertinet & *poteſtas*, ſecundum quod a ſuperioribus inferiora diſponuntur, & *honor* ſecundum id quod ab inferioribus ſuperioribus exhibetur: & etiam per comparationem ad ſeipſum, ad quod pertinet *ſecuritas* quantum ad remotionem mali, & *gaudium* quantum ad adeptionem boni.

Ad ſextum dicendum, quod *laus* quæ ab Auguſtino ponitur tertium eorum quæ in patria erunt, non eſt diſpoſitio ad beatitudinem, ſed magis beatitudinem conſequens: ex hoc enim ipſo quod anima Deo coniungitur in qua beatitudo conſiſtit, ſequitur quod in laudem prorumpat, unde *laus* non habet rationem dotis.

Ad ſeptimum dicendum, quod illa quinque quæ enumerat Boetius, ſunt quædam beatitudinis conditiones, non autem diſpoſitiones ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione perfectionis ſuæ ſola & ſingulariter habet per ſeipſam quidquid ab hominibus in diverſis rebus quæritur, ut patet etiam per Philoſophum in I. & X. Ethic. & ſecundum hoc Boetius oſtendit illa quinque in vera beatitudine eſſe: quia hæc ſunt quæ ab hominibus in temporali felicitate quæruntur, quæ vel pertinent ad immunitatem a malo, ſicut *ſecuritas*, vel ad conſecutionem boni, vel convenientis, ſicut *iucunditas*, vel perfecti, ſicut *ſufficientia*, vel ad manifeſtationem boni, ſicut *celebritas*, inquantum bonum unius eſt in notitia multorum, & *reverentia*, in quantum illius notitiæ, vel boni ſignum aliquod exhibetur: reverentia enim conſiſtit in exhibitione honoris qui eſt teſtimonium virtutis. Unde patet quod iſta quinque non debent dici dotes, ſed quædam beatitudinis conditiones.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſecundum hoc homo eſt beatitudinis particeps quod ad imaginem Dei conſiſtit. Imago autem Dei primo & principaliter in mente conſiſtit; ſed per quamdam derivationem etiam in corpore hominis quædam repræſentatio imaginis invenitur, ſecundum quod oportet corpus animæ eſſe proportionatum, ut etiam patet ex his quæ Magiſter dicit in II. Sent. diſt. xvi. unde etiam beatitudo, vel gloria primo & principaliter eſt in mente, ſed per quamdam redundantiam derivatur etiam ad corpus; ut beatitudo hominis ſecundum corpus dicatur, quod imperium animæ Deo coniunctæ perfecte exequitur. Unde ſicut diſpoſitiones quæ ſunt in anima beata ad perfectam operationem, quæ Deo coniungitur, dicuntur animæ dotes; ita diſpoſitiones quæ ſunt in corpore glorioſo, ex quibus corpus efficitur perfecte animæ ſubiectum, dicuntur corporis dotes.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam per-

perfectio corporis glorioſi aliquo modo coadiuvat ad hoc quod anima liberius, & perfectius Deo inhæreat, inquantum videlicet non retrahitur aliquibus corporeis impedimentis a divina inhæſione, & inquantum etiam anima perfectius eſſe habet corpori coniuncta, quam a corpore ſeparata; & ſic etiam eius operatio eſt perfectior, ut ſupra dictum eſt.

Ad ſecundum patet reſponſio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dicit Auguſt. in Libr. de Trinit. (XII. cap. 1.) ad exteriorem hominem non ſolum pertinet corpus, ſed etiam corporis ſenſus: unde omnes inferiores potentiæ quæ ſunt organis affixæ, ſimul cum corpore computantur, & cum eo etiam ſimul dotantur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod anima eſt forma corporis, & motor: unde cum dotes corporis ad hoc ordinentur ut corpus perfecte animæ ſubiiciatur, hoc erit ut ſubiiciatur ei perfecte & ſicut formæ, & ſicut motori. A forma autem in materia tria cauſantur, ſcilicet eſſe ſubſtantiale, vires, & formæ ſecundariæ, ſcilicet accidentales, & amborum conſervatio. Corpus ergo glorioſum, inquantum perfecte animæ ſubditur quantum ad eſſe ſubſtantiale quod ab ea habet, ſic eſt dos *ſubtilitatis*: ex hoc enim corpus glorioſum ſubtile dicitur, ut ſupra diſtinct. xliv. dictum eſt, quod perfecte ab anima informatur. Inquantum vero perfecte ſubditur ei ut formæ ſecundum accidentales formas quæ ſunt in corpore ab anima, ſic eſt dos *claritatis*. Inquantum vero corpus glorioſum perfecte ab anima conſervatur, ſic eſt dos *impaſſibilitatis*: ex hoc enim impaſſibile dicitur quod ex vi animæ ſervatur immune ab omni læſione. Sed inquantum corpus perfecte ſubditur animæ ut motori, ſic eſt dos *agilitatis*: corpus enim ſecundum hoc dicitur agile quod ad omnes animæ actus eſt expeditum, & paratum. Quidam autem quatuor dotes corporis quatuor virtutibus cardinalibus adaptant, eo quod cardinalium virtutum materia ſunt bona corporalia: ut ſcilicet prudentiæ reſpondeat *claritas* propter cognitionem: iuſtitiæ, quæ eſt perpetua, & immortalis, *impaſſibilitas*: fortitudini *agilitas*, ex qua contingit ut nihil corpori poſſit reſiſtere: unde agilitas notatur I. Corinth. xv. 43. per hoc quod dicitur: *Surget in virtute*: temperantiæ vero, quæ corpus attenuat, *ſubtilitas*: & ſic quatuor dotes corporis reſpondent quatuor virtutibus cardinalibus, ſicut tres animæ tribus theologicis, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ſeptem quæ Anſelmus ponit, continentur ſub iſtis quatuor. *Pulchritudo* enntin m coetur ſub claritate; *velocitas*, & *libertas*, & *fortitudo* ſub agilitate; *ſanitas*, & *diuturnitas* ſub impaſſibilitate; *voluptas* vero poteſt reduci ad ſubtilitatem, quia ex hoc quod corpus eſt perfecte informatum per animam, eſt ad delectationem diſpoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod agilitas non ſolum pertinet ad motum, ſed etiam ad ſenſum, & ad omnes alias operationes animæ; ut ſecundum hoc dicatur corpus glorioſum eſſe agile, quod eſt perfecte habilitatum ad omnes operationes quæ per corpus exercentur.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Philoſophum in II. de generatione (text. xvii.) qualitates viſibiles ſunt aliis qualitatibus ſenſibilibus nobiliores quantum ad hoc quod in viſibilitate conveniunt inferiora corpora cum ſuperioribus corporibus, non autem quantum ad alias ſenſibiles qualitates: unde lux, vel claritas, quæ eſt qualitas propria cæleſtium corporum, inter alias qualitates corporales eſt nobilior, & magis ſimilis ad exprimendam intelligibilem claritatem: & ideo ex redundantia gloriæ ab anima in corpus magis ponitur in corpore glorioſo claritas ut dos, quam alia ſenſibilis qualitas.

Ad quartum dicendum, qnod anima non eſt paſſibilis ſecundum naturam, ſed per accidens, inquantum corpus patitur: vel per divinam iuſtitiam eſt paſſibilis ex culpa, quæ ab animabus beatorum eſt procul propter Dei dilectionem: unde ex quo impaſſibilitas ponitur corporis dos, non oportet quod ponatur dos animæ.

Ad quintum dicendum, quod clarum, & pervium ad idem genus reducuntur, eo quod lux eſt actus diaphani: & ideo pervietas non ponitur dos diſtincta a claritate.

De prædictis autem dotibus tam animæ, quam corporis, in ſpeciali dictum eſt, de fruitione quidem in 1. diſt. I. Lib. de dilectione, in III. Lib. tractatu de caritate, de viſione ſupra hac eadem diſt. de quatuor dotibus corporis ſupra diſt. xliv.

QUAESTIO. V.

Deinde quæritur de aureolis: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Quid ſit aureola.

Se-

Secundo. Quomodo differat a fructu.
Tertio. Ratione quorum debeatur aureola.
Quarto. Quibus debeatur.
Quinto. De numero aureolarum.

ARTICULUS I.

Utrum aureola ſit aliquod aliud præmium ab eſſentiali præmio, quod aurea dicitur.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod aureola non ſit aliquod aliud præmium ab eſſentiali præmio, quod aurea dicitur. Præmium enim eſſentiale eſt ipſa beatitudo. Sed beatitudo ſecundum Boetium (III. Lib. de conſol. proſa 11.) *eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*. Ergo præmium eſſentiale includit omne bonum quod habetur in patria; & ſic aureola includitur in aurea.

2. Præterea, Magis & minus non diverſificant ſpeciem. Sed illi qui ſervant conſilia, & præcepta, magis præmiantur quam illi qui ſervant præcepta tantum: nec in aliquo præmium eorum videtur differre, niſi quod unum eſt altero maius. Cum ergo aureola nominet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid diſtinctum ab aurea.

3. Præterea. Præmium reſpondet merito. Sed radix totius meriti eſt caritas. Cum ergo caritati reſpondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod præmium ab aurea diſtinctum.

4. Præterea. Homines beati aſſumuntur ad Angelorum ordines, ut dicit Gregorius (homil. XXXIV. in Evang.) Sed in Angelis licet quædam data ſint quibuſdam excellenter, ibi tamen nihil poſſidetur ſingulariter, omnia enim in omnibus ſunt, non quidem æqualiter, quia alii aliis ſublimius poſſident, quæ tamen omnes habent, ut etiam Gregorius dicit. Ergo & in beatis non erit aliquod aliud præmium niſi omnium commune: ergo aureola non eſt præmium diſtinctum ab aurea.

5. Præterea. Excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quæ ſunt in præcepto, aureola vero his quæ ſunt in conſilio, aureola erit perfectior quam aurea; & ita non deberet diminutive ſignari: & ſic videtur quod aureola non ſit præmium diſtinctum ab aurea.

Sed contra. Exod. XXV. ſuper illud, *Facies alteram coronam aureolam*, dicit Gloſſa: „Ad coronam (a) hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram agno concinunt." Ex quo videtur quod aureola ſit quædam corona non omnibus, ſed aliquibus ſpecialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola eſt aliud quam aurea.

Præterea. Pugnæ quam ſequitur victoria, debetur corona. II. ad Timoth. II. 5. *Non coronabitur niſi qui legitime certaverit*. Ergo ubi eſt ſpecialis ratio certaminis, ibi debet eſſe ſpecialis corona. Sed in aliquibus operibus eſt ſpecialis ratio certandi. Ergo præ aliis aliquam coronam habere debent, & hanc dicimus aureolam.

Præterea. Eccleſia militans deſcendit a triumphante, ut patet Apoc. XXI. 2. *Vidi civitatem ſanctam Hieruſalem novam deſcendentem de cælo a Deo*. Sed in Eccleſia militante ſpecialia opera habentibus ſpecialia præmia redduntur, ſicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo ſimiliter debet eſſe in Eccleſia triumphante.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod præmium eſſentiale hominis, quod eſt eius beatitudo, conſiſtit in perfecta coniunctione animæ ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur, ut viſo, & amato perfecte. Hoc autem præmium metaphorice corona dicitur, vel aurea: tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, *militia enim eſt vita hominis ſuper terram*: Iob VII. 1. tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps, & per conſequens regiæ poteſtatis: Apoc. V. 10. *Feciſti nos Deo noſtro regnum, & ſacerdotes*. Corona autem eſt proprium ſignum regiæ dignitatis: & eadem ratione præmium quod eſſentiali additur, coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam ratione figuræ circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil poteſt ſuperaddi quin ſit eo minus, ideo ſuperadditum præmium aureola nominatur. Huic autem eſſentiali præmio, quod aurea dicitur, aliquid additur dupliciter. Uno modo ex conditione naturæ eius quæ præmiatur, ſicut ſupra beatitudinem animæ gloria corporis adiungitur, unde & ipſa gloria corporis interdum aureola nominatur: unde & ſuper illud Exod. XXV. *Facies alteram coronam aureolam*, dicit quædam

(a) *Al. deeſt* hanc.

dam Gloſſa (Bedæ Lib. I. de tabern. cap. VI.) quod „ in fine aureola ſuperponitur, „ cum in Scriptura dicatur, quod eis ſubilimior gloria in receptione corporum ſervetur. “ Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii: quod quidem rationem meriti ex duobus habet, ex quibus habet etiam bonitatis rationem: ſcilicet ex radice caritatis, quæ refertur in finem ultimum; & ſic debetur ei eſſentiale præmium, ſcilicet perventio ad finem, quæ eſt aurea: & ex ipſo genere actus laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumſtantiis, & ex habitu eliciente, & proximo fine; & ſic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod aureola dicitur: & hoc modo de aureola ad præſens intendimus. Et ſic dicendum, quod aureola dicit aliquid aureæ ſuperadditum, ideſt quoddam gaudium de operibus a ſe factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis, quod eſt aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea. Quidam tamen dicunt, quod ipſum præmium commune, quod eſt aurea, accipit nomen aureolæ ſecundum quod virginibus, vel martyribus, vel doctoribus redditur, ſicut & denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur, quamvis omnino idem ſint debitum, & denarius; non tamen ita quod præmium eſſentiale oporteat eſſe maius quando aureola dicitur, ſed quia excellentiori actui reſpondet, non quidem ſecundum meriti intenſionem, ſed ſecundum modum merendi; ut quamvis in duobus ſit æqualis limpiditas divinæ viſionis, in uno tamen dicatur aureola, non in altero, inquantum reſpondet excellentiori merito ſecundum modum agendi. Sed hoc videtur eſſe contra intentionem Gloſſę Exod. xxx. Si enim idem eſſet aurea, & aureola, non diceretur aureola aureæ ſuperponi. Et præterea, cum merito reſpondeat præmium, oportet quod illi excellentiæ meriti quæ eſt ex modo agendi, reſpondeat aliqua excellentia in præmio: & hanc excellentiam vocamus aureolam: unde oportet aureolam ab aurea differre.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in ſe omnia bona quæ ſunt neceſſaria ad perfectam hominis vitam, quæ conſiſtit in perfecta hominis operatione; ſed quædam poſſunt ſuperaddi non quaſi neceſſaria ad perfectam operationem, ut ſine quibus eſſe non poſſit, ſed quia his additis eſt beatitudo clarior: unde pertinet ad bene eſſe beatitudinis, & ad decentiam quamdam ipſius, ſicut & felicitas politica ornatur nobilitate, & corporis pulchritudine, & huiuſmodi, ſine quibus tamen eſſe poteſt, ut patet in I. Ethicor. (cap. VIII. IX. XII. & XIII.) & hoc modo ſe habet aureola ad beatitudinem patriæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui ſervat conſilia, & præcepta, ſemper magis meretur quam ille qui ſervat præcepta tantum, ſecundum quod ratio meriti conſideratur in operibus ex ipſo genere operum, non autem ſemper ſecundum quod ratio meriti penſatur ex radice caritatis; cum quandoque ex maiori caritate aliquis ſervet præcepta tantum quam aliquis præcepta, & conſilia. Sed ut pluries accidit e converſo: quia probatio dilectionis eſt *exhibitio* operis, ſicut dicit Gregorius (homil. xxx. in Evang.) Non ergo ipſum præmium eſſentiale magis intenſum dicitur aureola, ſed id quod præmio eſſentiali ſuperadditur indifferenter, ſive ſit maius præmium eſſentiale habentis aureolam, ſive *minus*, ſive æquale præmio eſſentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quod caritas eſt principium merendi; ſed actus noſter eſt quaſi inſtrumentum quo meremur. Ad effectum autem conſequendum non ſolum requiritur debita diſpoſitio (*a*) in primo movente, ſed etiam recta diſpoſitio in inſtrumento: & ideo in effectu aliquid conſequitur ex parte primi principii, quod eſt principale, & aliquid ex parte inſtrumenti, quod eſt ſecundarium: unde & in præmio aliquid eſt ex parte caritatis, ſcilicet aurea, & aliquid ex genere operationis, ut aureola.

Ad quartum dicendum, quod Angeli omnes ex eodem genere actus ſuam beatitudinem meruerunt, ſcilicet in hoc quod ſunt converſi ad Deum: & ideo nullum ſingulare præmium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diverſis generibus actuum beatitudinem merentur, & ideo non eſt ſimile. Tamen *illud* quod unus videtur ſpecialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, inquantum ſcilicet per caritatem perfectam unuſquiſque bonum alterius ſuum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, poteſt aureola nominari: quia non datur in præmium victoriæ eius, ſed magis reſpicit victoriam alienam: corona vero ipſis victoribus redditur, non victoriæ congaudentibus.

Ad

(a) *Al.* in præmio.

Ad quintum dicendum, quod maior eſt excellentia meriti, quæ conſurgit ex caritate, quam illa quæ conſurgit ex genere actus, ſicut finis ad quem ordinat caritas, eſt potior his quæ ſunt ad finem, circa quæ actus noſtri conſiſtunt. Unde etiam præmium reſpondens merito ratione caritatis, quantumcumque ſit parvum, eſt maius quolibet præmio reſpondente actui ratione ſui generis: & ideo aureola diminutive dicitur reſpectu aureæ.

ARTICULUS II.

Utrum aureola differat a fructu.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod aureola non differat a fructu. Eidem enim merito non debentur diverſa præmia. Sed eidem merito reſpondet aureola, & fructus centeſimus, ſcilicet virginitati, ut patet in Gloſſa (veteri) Matth. XIII. Ergo aureola eſt idem quod fructus.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de virginitate (cap. XXV.) quod centeſimus fructus debetur martyri, & idem debetur virgini. Ergo fructus eſt quoddam præmium commune virginibus & martyribus. Sed eiſdem etiam debetur aureola. Ergo aureola eſt idem quod fructus.

3. Præterea. In beatitudine non invenitur niſi duplex præmium, ſcilicet eſſentiale, & accidentale, quod eſſentiali ſuperadditur. Sed præmium eſſentiale ſuperadditum dictum eſt eſſe aureolam; quod patet ex hoc quod Exod. XXV. aureola coronæ aureæ ſuperponi dicitur. Sed fructus non eſt præmium eſſentiale, quia ſic deberetur omnibus beatis. Ergo eſt idem quod aureola.

Sed contra. Quæcumque non ſunt eiuſdem diviſionis, non ſunt etiam eiuſdem rationis. Sed fructus, & aureola non ſimiliter dividuntur: quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, & doctorum; fructus autem in fructum coniugatorum, viduarum, & virginum. Ergo fructus, & aureola non ſunt idem.

Præterea. Si fructus, & aureola eſſent idem, cuicumque deberetur fructus, deberetur aureola. Hoc autem patet eſſe falſum: viduitati enim debetur fructus, ſed non aureola. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod fructus non debeatur ſoli virtuti continentiæ. Quia I. Corinth. XV. ſuper illud, *Alia claritas ſolis &c.* dicit Gloſſa (ex Auguſtino) quod claritati ſolis illorum dignitas comparatur qui centeſimum fructum habent, lunari autem qui ſexageſimum, ſtellæ qui trigeſimum. Sed illa diverſitas claritatum ſecundum intentionem Apoſtoli pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diverſi fructus non debent reſpondere ſoli continentiæ.

2. Præterea. Fructus a fruitione dicuntur. Sed fruitio ad præmium eſſentiale pertinet, quod omnibus virtutibus reſpondet. Ergo &c.

3. Præterea. Fructus labori debetur: Sapientiæ III. 15. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus*. Sed maior labor eſt in fortitudine quam in temperantia, vel in continentia. Ergo fructus non reſpondet ſoli continentiæ.

4. Præterea. Difficilius eſt modum non excedere in cibis qui ſunt neceſſarii ad vitam, quam in venereis, ſine quibus vita conſervari poteſt; & ſic maior eſt labor parſimoniæ quam continentiæ. Ergo parſimoniæ magis reſpondent fructus quam continentiæ.

5. Præterea. Fructus refectionem importat. Refectio autem præcipue eſt in fine. Cum ergo virtutes theologicæ finem habeant pro obiecto, ſcilicet ipſum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeant reſpondere.

Sed contra eſt quod habetur in Gloſſa (veteri) Matth. XIII. quæ fructus aſſignat virginitati, viduitati, & continentiæ coniugali; quæ ſunt continentiæ partes.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod inconvenienter aſſignentur tres fructus tribus continentiæ partibus. Quia Galat. V. ponuntur duodecim fructus Spiritus, ſcilicet gaudium, pax &c. & ideo videtur quod non debeant poni tres tantum.

2. Præterea. Fructus nominat aliquod præmium ſpeciale. Sed præmium quod aſſignatur virginibus, & viduis, & coniugatis, non eſt ſpeciale: quia omnes ſalvandi continentur ſub aliquo horum trium, cum nullus ſalvetur qui continentia careat, & continentia per has partes ſufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus prædictis tres fructus aſſignantur.

3. Præterea. Sicut viduitas excedit continentiam coniugalem, ita virginitas vidui-

tatem. Sed non ſimiliter excedit ſexagenarius tricenarium, & centenarius ſexagenarium; neque ſecundum arithmeticam proportionalitatem, quia ſexagenarius excedit tricenarium in triginta, & centenarius ſexagenarium in quadraginta; neque etiam ſecundum proportionalitatem geometricam, quia ſexagenarius ſe habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad ſexagenarium (*a*) in ſeſquitertia, quia continet totum, & duas tertias eius. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiæ gradibus.

4. Præterea. Ea quæ in ſacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent: Luc. XXI. 33. *Cælum, & terra tranſibunt; verba autem mea non tranſibunt*. Sed ea quæ ex inſtitutione hominum ſunt facta, quotidie poſſunt murari. Ergo ex his quæ ex inſtitutione hominum ſunt, non eſt accipienda ratio eorum quæ in Scriptura dicuntur; & ſic videtur quod inconveniens ſit ratio quam Beda aſſignat de iſtis fructibus, dicens, quod fructus triceſimus debetur coniugatis, quia in repræſentatione quæ fit in Abacho triginta ſignificatur per contactum pollicis, & indicis ſecundum ſuam ſummitatem, unde ibi quodammodo oſculantur ſe; & ſic tricenarius numerus ſignificat coniugatorum oſcula: ſexagenarius vero numerus ſignificatur per tactum indicis ſuper medium articulum pollicis; & ſic per hoc quod index iacet ſuper pollicem opprimens ipſum, ſignificat oppreſſionem quam viduæ patiuntur in mundo: cum autem numerando ad centenarium pervenimus, tranſimus a læva in dexteram: unde per centenarium virginitas deſignatur, quæ habet portionem angelicæ dignitatis, qui ſunt in dextera, ſcilicet in gloria, nos autem in ſiniſtra propter imperfectionem præſentis vitæ.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ea quæ metaphorice dicuntur, poſſunt varie accipi ſecundum adaptationem ad diverſas proprietates eius unde fit tranſumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terræ naſcentibus ſecundum diverſas conditiones quæ in fructibus corporalibus inveniri poſſunt, diverſimode fructus ſpiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedo eſt quæ reficit, ſecundum quod in uſum hominis venit: eſt etiam ultimum ad quod operatio naturæ pervenit: eſt etiam id quod ex agricultura expectatur per ſeminationem, vel quoſcumque alios modos. Quandoque igitur fructus ſpiritualiter accipitur pro eo quod reficit quaſi ultimus finis; & ſecundum hanc ſignificationem dicimur Deo frui perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via; & ex hac ſignificatione accipitur fruitio quæ dos eſt. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem ſumitur ſpiritualiter fructus pro eo quod reficit tantum, quamvis non ſit ultimus finis; & ſic virtutes fructus dicuntur, inquantum mentem ſincera dulcedine reficiunt, ut Ambroſius dicit, & ſic accipitur fructus Galat. V. 22. *Fructus autem ſpiritus caritas, gaudium, pax &c.* Sic autem de fructibus nunc non quæritur: de hoc enim habitum eſt in III. Lib. diſt. XXIII. XXIV. XXV. XXVI. & XXVII. Poteſt autem ſumi alio modo fructus ſpiritualis ad ſimilitudinem corporalis fructus, inquantum corporalis fructus eſt quoddam commodum quod ex labore agriculturæ expectatur; ut ſic fructus dicatur illud præmium quod homo ex labore conſequitur quo in hac vita laborat; & ſic omne præmium quod in futuro habetur ex noſtris laboribus, fructus dicitur; & ſic accipitur fructus Roman. VI. 22. *Habetis fructum veſtrum in ſanctificationem; finem vero vitam æternam*. Sic etiam nos nunc de fructu non agimus; ſed agimus nunc de fructu fecundum quod ex ſemine conſurgit: ſic enim de fructu loquitur Dominus Matth. XIII. ubi fructum dividit in triceſimum, ſexageſimum, & centeſimum. Fructus autem ſecundum hoc poteſt prodire ex ſemine, quod vis ſementina eſt efficax ad convertendum humores terræ in ſuam naturam: & quanto hæc virtus eſt efficacior, & terra ad hoc paratior, tanto fructus ſequitur uberior. Spirituale autem ſemen quod in nobis ſeminatur, eſt verbum Dei: unde quanto aliquis magis in ſpiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo eſt maior fructus verbi Dei. Secundum ergo hoc fructus differt ab aurea, & ab aureola: quia aurea conſiſtit in gaudio quod habetur de Deo, aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; ſed fructus in gaudio quod habetur de ipſa diſpoſitione operantis ſecundum gradum ſpiritualitatis, in quem proficit ex ſemine verbum Dei.

Quidam diſtinguunt inter aureolam & fructum, dicentes, quod aureola debetur pugnan-

(*a*) *Al.* in ſuperbitticia. *Supplementum vero quæſt.* XCVI. *art.* 4. in ſuperabundantia.

pugnanti, ſecundum illud II. Timoth. II. 5. *Non coronabitur niſi qui legitime certaverit:* fructus autem laboranti, ſecundum illud quod dicitur Sapientiæ cap. III. 15. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus*. Alii vero dicunt, quod aurea reſpicit converſionem ad Deum, ſed aureola, & fructus conſiſtunt in his quæ ſunt ad finem; ita tamen quod fructus principalius reſpicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cum in eodem ſit labor, & pugna, & ſecundum idem; & præmium corporis ex præmio animæ dependeat; ſecundum prædicta non eſſet differentia inter fructum, auream, & aureolam, niſi ratione tantum: & hoc non poteſt eſſe, cum quibuſdam aſſignetur fructus quibus non aſſignatur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt inconveniens eidem merito, ſecundum diverſa quæ in ipſo ſunt, diverſa præmia reſpondere: unde & virginitati reſpondet aurea, ſecundum quod propter Deum ſervatur imperio caritatis; aureola vero, ſecundum quod eſt quoddam perfectionis opus habens rationem victoriæ excellentis; fructus vero, ſecundum quod per virginitatem homo in quamdam ſpiritualitatem tranſit a carnalitate recedens.

Ad ſecundum dicendum, quod fructus ſecundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit præmium commune matrimonio, & virginitati, ſed tribus continentiæ gradibus. Gloſſa autem illa quæ ponit fructum centeſimum martyribus reſpondere, large accipit fructum ſecundum quod quælibet remuneratio fructus dicitur; ut ſic per centeſimum fructum remuneratio deſignetur quæ quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola ſit quoddam accidentale præmium eſſentiali ſuperadditum; non tamen omne accidentale præmium eſt aureola, ſed præmium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Chriſto conformatur ſecundum perfectam victoriam: unde non eſt inconveniens quod abſtractioni a carnali vita aliquod aliud præmium accidentale debeatur, quod fructus dicitur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dictum eſt, fructus eſt quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in ſpiritualem tranſit: & ideo illi virtuti præcipue reſpondet quæ hominem præcipue a ſubiectione carnis liberat: hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima præcipue carni ſubditur, adeo ut in actu carnali, ſecundum Hieronymum, * nec ſpiritus prophetiæ corda Prophetarum tangat, nec in illa delectatione eſt poſſibile aliquid intelligere, ut Philoſophus dicit in VII. Ethicor. (cap. XI. vel XII.) & ideo continentiæ magis reſpondet fructus quam alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa accipit fructum large, ſecundum quod quælibet remuneratio fructus nominatur.

Ad ſecundum dicendum, quod fruitio non ſumitur a fructu ſecundum illam ſimilitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod fructus, ſecundum quod nunc loquimur, non reſpondet labori ratione fatigationis, ſed ſecundum quod per laborem ſemina fructificant: unde & ipſæ ſegetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, ſecundum quod oritur ex ſemine, magis aptatur in continentia, quam in fortitudine: quia per paſſiones fortitudinis homo non ſubditur carni, ſicut per paſſiones circa quas eſt continentia.

Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes quæ ſunt in cibis, ſint magis neceſſariæ illis quæ ſunt in venereis; non tamen ſunt ita vehementes: unde per eas anima non ita carni ſubditur.

Ad quintum dicendum, quod fructus non ſumitur hic, ſecundum quod frui dicitur qui reficitur in fine; ſed alio modo: & ideo ratio non ſequitur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod per continentiam, cui fructus reſpondet, ut dictum eſt, homo in quamdam ſpiritualitatem adducitur carnalitate abiecta: & ideo ſecundum diverſum modum ſpiritualitatis, quem continentia facit, diverſi fructus diſtinguuntur. Eſt enim quædam ſpiritua-

EX EDIT. P. NICOLAI. * Ex Hieronymo quidem in Decretis refertur cauſ. XXXII. quæſt. 2. cap. *Connubia*, & indicatur ut ex eius comm. in Matth. ut & ex illo citat S. Thomas 2. 2. quæſt. CLXXII. art. 3. Sed Origenis potius eſt hom. VI. ſuper Numeros.

tualitas neceſſaria, & quædam ſuperabundans. Neceſſaria quidem ſpiritualitas eſt in hoc quod rectitudo ſpiritus ex delectatione carnis non pervertatur; quod fit dum aliquis ſecundum rectum ordinem rationis utitur delectabilibus carnis: & hæc eſt ſpiritualitas coniugatorum. Spiritualitas vero ſuperabundans eſt per quam homo ab huiuſmodi delectationibus carnis ſpiritum ſuffocantibus omnino ſe abſtrahit. Sed hoc contingit dupliciter, vel reſpectu cuiuslibet temporis, præteriti, præſentis, & futuri, & hæc eſt ſpiritualitas virginum; vel ſecundum aliquod tempus, & hæc eſt ſpiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam coniugalem datur fructus triceſimus, vidualem ſexageſimus, virginalem centeſimus, ratione illa quam Beda aſſignat; quamvis poſſit & alia ratio aſſignari ex ipſa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium ſurgit: ternarius enim eſt numerus omnis rei, ut dicitur in I. Cel. (text. 1.) & habet in ſe perfectionem quamdam omnibus communem, ſcilicet principii, medii, & finis: unde convenienter tricenarius numerus coniugatis aſſignatur, in quibus ſuper obſervationem decalogi, qui per denarium ſignatur, non additur aliqua perfectio niſi communis, ſine qua non poteſt eſſe ſalus. Senarius autem, ex cuius ductu in denarium ſexagenarius ſurgit, habet perfectionem ex partibus, cum conſtet ex omnibus partibus ſuis ſimul aggregatis: unde convenienter viduitati reſpondet, in qua invenitur perfecta abſtractio a delectabilibus carnis quantum ad omnes circumſtantias, quæ ſunt quaſi partes virtuoſi actus: cum nulla enim perſona, & nullo loco delectabilibus carnis viduitas utitur; & ſic de aliis circumſtantiis carnis; quod non erat in continentia coniugali. Sed centenarius convenienter reſpondet virginitati, quia denarius, ex cuius ductu centenarius ſurgit, eſt limes numerorum: & ſimiliter virginitas tenet ſpiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de ſpiritualitate adiici poteſt: habet enim centenarius, inquantum eſt quadratus numerus, perfectionem ex figura: figura enim quadratæ ſecundum hoc perfecta eſt quod ex omni parte æqualitatem haber, utpote habens omnia latera æqualia: unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus æqualiter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo ſicut hic de fructibus loquimur, ut ex dictis patet.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil cogit ad ponendum fructum eſſe præmium non omnibus ſalvandis conveniens. Non ſolum enim eſſentiale præmium commune eſt omnibus, ſed etiam aliquod accidentale, ſicut gaudium de operibus illis ſine quibus non eſt ſalus. Poteſt tamen dici, quod fructus non omnibus conveniunt ſalvandis, ſicut patet de his qui in fine pœnitent, & incontinenter vixerunt: eis enim non fructus, ſed eſſentiale præmium tantum debetur.

Ad tertium dicendum, quod diſtinctio fructuum magis accipitur ſecundum ſpecies, vel figuras numerorum, quam ſecundum quantitates eorum; tamen etiam quantum ad quantitatis exceſſum poteſt aliqua ratio aſſignari. Coniugatus enim abſtinet tantum a non ſua, vidua vero a ſuo, & a non ſuo; & ſic invenitur ibi quædam ratio dupli, ſicut ſexagenarius eſt duplex ad tricenarium. Centenarius vero ſupra ſexagenarium addit quadragenarium, qui conſurgit ex ductu quaternarii in denarium, quaternarius autem eſt primus numerus ſolidus, & cubus, & ſic convenit talis additio virginitati, quæ ſupra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adiungit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illa repræſentatio numerorum ſit ex humana inſtitutione, tamen fundatur aliquo modo ſupra rerum naturam, inquantum ſecundum ordinem digitorum, & articulorum, (a) & contactuum numeri gradatim deſignantur.

ARTICULUS III.

Utrum ratione virginitatis debeatur aureola.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi enim eſt maior difficultas in opere, ibi debetur maius præmium. Sed maiorem difficultatem patiuntur in abſtinendo a delectabilibus carnis viduæ, quam virgines: dicit enim Hieronym. (epiſt. ad Ageruchiam) quod quanto maior eſt difficultas ex parte quadam a voluptatis illecebris abſtinere, tanto maius eſt præmium: & loquitur in commendationem viduarum. Philoſophus etiam in Libro de alimalibus (Lib. VII. de hiſt. anim. c. VIII.) quod iuvenes corruptæ magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis. Ergo aureola, quæ eſt maximum præmium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Præterea. Si virginitati deberetur aureola,

(a) Al. & contractum.

Digitized by Google

reola, ubi eſſet perfectiſſima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in beata Virgine eſt perfectiſſima virginitas: unde & Virgo virginum nominatur; & tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam ſuſtinuit in continendo, cum corruptione fomitis non fuerit infeſtata. Ergo virginitati aureola non debetur.

3. Præterea. Et quod non eſt ſecundum omne tempus laudabile, non debetur præmium excellens. Sed virginitatem ſervare non fuiſſet laudabile in ſtatu innocentiæ, cum tunc eſſet homini præceptum: *Creſcite, & multiplicamini, & replete terram* (Gen. 1. 28.) nec etiam tempore legis, quando ſteriles erant maledictæ. Ergo virginitati aureola non debetur.

4. Præterea. Non debetur idem præmium virginitati ſervatæ, & virginitati amiſſæ. Sed pro virginitate amiſſa quandoque debetur aureola, utpote ſi aliqua invita proſtituatur a tyranno, quia Chriſtum profitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

5. Præterea. Excellens præmium non debetur ei, quod ineſt nobis a natura. Sed virginitas innaſcitur cuilibet homini & bono, & malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

6. Præterea. Sicut ſe habet viduitas ad fructum ſexagenarium, ita virginitas ad fructum centeſimum, & aureolam. Sed non cuilibet viduæ debetur fructus ſexagenarius, ſed ſolum viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod nec cuilibet virginitati aureola debeatur, ſed ſolum virginitati ex voto ſervatæ.

7. Præterea. Præmium non reſpondet neceſſitati, cum omne meritum in voluntate conſiſtat. Sed quidam ſunt virgines ex neceſſitate, ut naturaliter frigidi, & eunuchi. Ergo virginitati non ſemper debetur aureola.

Sed contra eſt quod habetur Exod. xxv. 25. *Facies alteram coronam aureolam:* Gloſſa (Bedæ:) „ Ad coronam pertinet canticum „ novum quod virgines coram agno concinunt, ſcilicet qui ſequuntur agnum quocumque ierit. " Ergo præmium quod virginitati debetur, dicitur aureola.

Præterea. Iſaiæ vi. 4. dicitur: *Hæc dicit Dominus eunuchis*: & ſequitur: *Dabo eis nomen melius a filiis, & filiabus*: Gloſſa (Auguſtini) „ Propriam gloriam, excellentemque „ ſignat. " Sed per eunuchos qui ſeipſos caſtraverunt propter regnum cælorum, virgines deſignantur. Ergo virginitati debetur aliquod excellens præmium, & hæc vocatur aureola.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod martyribus aureola non debeatur. Aureola enim eſt præmium quod operibus ſupererogationis redditur: unde dicit Beda (Lib. I. de tabernac. cap. vi.) ſuper illud Exod. xxv. *Aliam coronam aureolam &c.* „ De eorum præmio potteſt recte intelligi qui generalia mandata ſpontanea vitæ perfectioris electione „ tranſcendunt ". Sed mori pro confeſſione fidei quandoque eſt neceſſitatis, non ſupererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Roman. x. 10. *Corde creditur ad iuſtitiam, ore autem confeſſio fit ad ſalutem*. Ergo martyrio non ſemper debetur aureola.

2. Præterea. Secundum Gregorium (Lib. II. Epiſt. indict. x. epiſt. xxxvi.) ſervitia tanto magis ſunt grata, quanto magis ſunt libera. Sed martyrium minimum habet de libertate, cum ſit pœna ab alio violenter inflicta. Ergo martyrio aureola non debetur, quæ reſpondet merito excellenti.

3. Præterea. Martyrium non ſolum conſiſtit in exteriori paſſione mortis, ſed etiam in interiori voluntate: unde Bernardus (in ſermone SS. Innoc.) diſtinguit tria genera martyrum: voluntate, non nece, ut Joannes; voluntate, & nece, ut Stephanus; nece, non voluntate, ut Innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Præterea. Afflictio corporis eſt minor quam afflictio mentis, quæ eſt per interiores dolores, & interiores animæ paſſiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium eſt: unde dicit Hieronymus (alius Auctor) in ſermone de aſſumptione: *Recte dixerim, Dei genitrix virgo, & martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit*: unde etiam ipſius animam pertranſivit gladius, ſcilicet dolor de morte filii. Cum ergo interiori dolori aureola non reſpondeat, nec exteriori reſpondere debet.

5. Præterea. Ipſa pœnitentia quoddam martyrium eſt: unde dicit Gregorius (homil. xxxiii. in Evang.) *Quamvis occaſio perſecutionis deſit, habet tamen & pax noſtra martyrium ſuum: quia etſi carnis colla ferro non ſubiicimus, ſpirituali tamen gladio carnalia deſideria in mente trucidamus*. Pœnæ autem quæ in

in exterioribus operibus conſiſtit, aureola non debetur. (a) Ergo nec etiam omni exteriori martyrio.

6. Præterea. Illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum eſt ſibi ipſi manus iniicere, ut patet per Auguſtinum in Lib. de Civ. Dei (I. cap. xx. & xxi.) & tamen quorumdam martyria in Eccleſia celebrata ſunt, qui ſibi manus iniecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in eccleſiaſtica hiſtoria (Sophronii Lib. VIII. c.xii.) de quibuſdam mulieribus apud Alexandriam. Ergo non ſemper martyrio debetur aureola.

7. Præterea. Contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, & etiam aliquo tempore ſupervivere. Hunc conſtat martyrem eſſe; & tamen ei, ut videtur, aureola non debetur, quia eius pugna non duravit uſque ad mortem. Ergo non ſemper martyrio debetur aureola.

8. Præterea. Quidam magis affliguntur in amiſſione temporalium rerum quam etiam in proprii corporis afflictione; quod patet ex hoc quod multas afflictiones ſuſtinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Chriſtum temporalia bona diripiantur, videtur quod ſint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

9. Præterea. Martyr videtur eſſe ille qui pro fide occiditur: unde dicit Iſidorus (Lib. VII. ethimol. cap. xi.) *Martyres græce, teſtes latine dicuntur, quia propter teſtimonium Chriſti paſſiones ſuſtinent, vel ſuſtinuerunt, & uſque ad mortem pro veritate certaverunt*. Sed aliquæ aliæ virtutes ſunt fide excellentiores, ut iuſtitia, caritas, & huiuſmodi, quæ ſine gratia eſſe non poſſunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

10. Præterea. Sicut veritas fidei eſt a Deo, ita & qualibet alia veritas, ut dicit Ambroſius (Ambroſiaſter in I. Corinth. xii. 3.) quia omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu ſancto eſt. Si ergo ſuſtinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione & ſuſtinentibus mortem pro qualibet alia veritate; quod tamen non videtur.

11. Præterea. Bonum commune eſt potius bono particulari. Sed ſi aliquis pro conſervatione Reipublicæ moriatur in bello iuſto, non debetur ei aureola. Ergo etiam ſi occidatur pro conſervatione fidei in ſeipſo; & ſic martyrio aureola non debetur.

12. Præterea. Omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorumdam martyria celebrat Eccleſia qui uſum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt; & ſic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra. Auguſtinus dicit in Lib. de ſancta virginitate (cap. xlvi.) *Nemo, quantum puto, auſus fuit præferre virginitatem martyrio*. Sed virginitati debetur aureola. Ergo & martyrio.

Præterea. Corona debetur certanti. Sed in martyrio eſt ſpecialis difficultas pugnæ. Ergo ei debetur ſpecialis aureola.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim præmium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis reſpondet. Sed prædicare, vel docere non eſt actus alicuius virtutis. Ergo doctrinæ, vel prædicationi non debetur aureola.

2. Præterea. Docere, & prædicare, ex doctrina, & ſtudio proveniunt. Sed ea quæ præmiantur in futuro, non ſunt acquiſita per humanum ſtudium: quia naturalibus acquiſitis non meremur. Ergo pro doctrina, & prædicatione nullus in futuro meretur aureolam.

3. Præterea. Exaltatio in futuro reſpondet humiliationi in præſenti: quia *qui ſe humiliat, exaltabitur* (Luc. xiv. 11.) ſed in docendo, & prædicando non eſt humiliatio, immo magis ſuperbiæ occaſio: unde Gloſſa dicit Matth. iv. quod diabolus multos decepit honore magiſterii inflatos. Ergo videtur quod prædicationi, & doctrinæ aureola non debeatur.

Sed contra eſt. Epheſ. 1. ſuper illud, *Ut ſciatis quæ ſit eminens &c.* dicit Gloſſa (Bedæ.)„ Quoddam crementum habebunt ſancti doctores ultra id quod alii communiter habebunt." Ergo &c.

Præterea. Cant. viii. ſuper illud, *Vinea mea eſt coram me*, dicit Gloſſa (eiuſdem). „ Oſtendit quid ſingularis præmii doctoribus eius diſponit." Ergo doctores habebunt ſingulare præmium; & hoc vocamus aureolam.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ubi eſt præcellens ratio victoriæ, ibi debetur aliqua ſpecialis corona: unde

(a) *Al. deeſt* Ergo.

de cum per virginitatem aliquis ſingularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet Gal. v. 17. *Spiritus concupiſcit adverſus carnem:* virginitati (*a*) ſpecialis corona debetur, quæ aureola nominatur: & hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; ſed cui virginitati debeatur aureola, non omnes dicunt. Quidam enim dicunt, aureolam actui deberi: unde illa quæ actu virginitatem ſervat, aureolam habebit, ſi ſit de numero ſalvandorum. Sed hoc non videtur eſſe conveniens: quia ſecundum hoc illæ quæ habent voluntatem nubendi, & tamen antequam nupſerint decedunt, habebunt aureolam. Unde alii dicunt, quod aureola debeatur ſtatui, & non actui; ut illæ tantum virgines aureolam mereantur, quæ in ſtatu virginitatis perpetuæ ſervandæ per votum ſe poſuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens: quia aliquis ex pari voluntate poteſt ſervare virginitatem non vovens, ſicut alius vovens. Et ideo aliter poteſt dici, quod meritum omne actui virtutis debetur a caritate imperato. Virginitas autem ſecundum hoc ad genus virtutis pertinet ſecundum quod perpetua incorruptio mentis, & corporis ſub electione cadit, ut patet ex his quæ dicta ſunt XXXIII. diſt. & ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur quæ propoſitum habuerunt virginitatem perpetuo conſervandi, ſive hoc propoſitum voto (*b*) firmaverint, ſive non: & hoc dico ſecundum quod aureola proprie accipitur ut præmium quoddam merito redditum; quamvis hoc propoſitum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitæ inveniatur: quia virginitas mentis reparari poteſt, quamvis non virginitas carnis, ut ſupra diſt. XXXIII. dictum eſt. Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod in patria habebunt ſuper gaudium eſſentiale; ſic etiam incorruptis carne aureola reſpondebit, etiam ſi propoſitum non habuerint perpetuo virginitatem ſervandi: non enim eſt dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt, ſicut & innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerint, ut patet in pueris baptizatis. Sed hæc non eſt propria acceptio aureolæ, ſed valde communis.

Ad primum ergo dicendum, quod in continendo ſecundum aliquid maiorem pugnam ſuſtinent virgines, & ſecundum aliquid viduæ, ceteris paribus. Virginibus enim concupiſcentiam inflammat & experiendi deſiderium, quod ex quadam quaſi curioſitate procedit, qua etiam fit ut homo libentius videat quæ numquam vidit; & etiam quandoque eis concupiſcentiam auget æſtimatio maioris delectationis quam ſit ſecundum veritatem, & inconſideratio eorum incommodorum quæ delectationi huiuſmodi adiunguntur: & quantum ad hoc viduæ minorem ſuſtinent pugnam, maiorem autem propter delectationis memoriam: & in diverſis unum alteri præiudicabit ſecundum diverſas hominis diſpoſitiones: quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem ſit de quantitate pugnæ, tamen hoc certum eſt quod perfectior eſt victoria virginum quam viduarum. Perfectiſſimum enim genus victoriæ eſt, & pulcherrimum, hoſti numquam ceſſiſſe. Corona autem non debetur pugnæ, ſed victoriæ de pugna.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt circa hoc opinio. Quidam enim dicunt, quod beata Virgo pro virginitatis præmio non habet aureolam, ſi aureola proprie accipiatur ſecundum quod reſpicit pugnam; tamen habet aliquid maius aureola propter perfectiſſimum propoſitum virginitatis ſervandæ. Alii vero dicunt, quod aureolam etiam ſub propria ratione aureolæ habet excellentiſſimam: quamvis enim pugnam non ſenſerit, pugnam tamen aliquam carnis habuit; ſed ex vehementia virtutis adeo habuit carnem ſubditam, quod huiuſmodi pugna ei inſenſibilis erat. Sed iſtud non videtur convenienter dici: quia cum beata Virgo credatur omnino fuiſſe immunis a fomitis inclinatione propter eius ſanctificationem perfectam, non eſt pium ponere aliquam pugnam a carne fuiſſe in ea; cum talis pugna non ſit niſi ex fomitis inclinatione, nec tentatio quæ eſt a carne, ſine peccato eſſe poſſit, ut patet per Gloſſam II. Corinth. XII. ſuper illud, *Datus eſt mihi ſtimulus carnis meæ*. Unde dicendum eſt, quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Eccleſiæ conformetur in quibus virginitas invenitur: & quamvis non habuerit pugnam per tentationem quæ eſt a carne, habuit tamen pugnam per tentationem ab hoſte, qui nec etiam ipſum Chriſtum reveritus eſt, ut patet Matth. IV.

Ad tertium dicendum, quod virginitati non debetur aureola, niſi inquantum addit quamdam excellentiam ſuper alios continentiæ gradus. Si autem Adam non peccaſſet, virginitas nullam perfectionem addidiſſet ſupra

(a) Al. ſpiritualis. (b) Al. ſervaverunt.

pra continentiam coniugalem: quia fuiſſent tunc nuptiæ honorabiles, & torus immaculatus, nulla concupiſcentiæ fœditate exiſtente: unde virginitas tunc ſervata non fuiſſet, nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanæ naturæ conditione virginitas ſpecialem decorem habet; & ideo ſpeciale præmium ei redditur. Etiam tempore legis Moyſi, quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abſtinere: unde nec tali propoſito ſpeciale præmium redderetur, niſi ex divino proceſſiſſet inſtinctu, ut creditur de Hieremia, & de Elia, quorum coniugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quod ſi aliqua per violentiam oppreſſa fuerit, non amittit propter hoc aureolam, dummodo propoſitum perpetuo virginitatem ſervandi inviolabiliter ſervet, ſi illi actui nullo modo eſt conſentiens. Non tamen per hoc virginitatem perdit, ut ſupra diſt. xxxiii. dictum eſt: & hoc dico ſive pro fide, ſive pro quacumque alia cauſa violenter corrumpatur. Sed ſi hoc pro fide ſuſtineat, hoc erit ei meritorium, & ad genus martyrii pertinebit: unde Lucia dixit: *Si me invitam violari feceris, mihi caſtitas duplicabitur ad coronam*: non quod habeat duas virginitatis aureolas, ſed quia duplex præmium reportabit, unum pro virginitate cuſtodita, aliud pro iniuria quam paſſa eſt. Dico etiam, quod ſi talis violenter oppreſſa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit: nec tamen matri Chriſti æquabitur, in qua fuit cum integritate mentis integritas carnis.

Ad quintum dicendum, quod virginitas nobis a natura innaſcitur quantum ad id quod in virginitate materiale eſt; ſed propoſitum perpetuæ incorruptionis ſecundæ, ex quo virginitas meritum habet, non eſt innatum, ſed ex munere gratiæ proveniens.

Ad ſextum dicendum, quod non cuilibet viduæ fructus ſexagenarius debetur, ſed ei ſolum quæ propoſitum viduitatis ſervandæ retinet, quamvis etiam votum non emittat, ſicut & de virginitate dictum eſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi frigidi, & eunuchi voluntatem habeant incorruptionem perpetuam ſervare, etiam ſi facultas adeſſet coeundi, virgines ſunt dicendi, & aureolam merentur: faciunt enim de neceſſitate virtutem. Si vero voluntatem habeant ducendi coniugem, ſi poſſent, aureolam non merentur. Unde dicit Auguſtinus in Lib. de ſancta virginitate (cap. xxxiv.) *Quibus ipſum virile membrum debilitatur, ut generare non poſſint, ut ſunt eunuchi; ſufficit, cum Chriſtiani ſunt, & Dei præcepta cuſtodiunt, eo tamen propoſito ſunt, ut coniuges, (a) ſi poſſent, haberent, coniugatis fidelibus adæquari.*

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut ineſt quædam pugna ſpiritui contra interiores concupiſcentias, ita etiam ineſt homini quædam pugna contra paſſiones exterius illatas: unde ſicut perfectiſſimæ victoriæ qua de concupiſcentiis carnis triumphatur, ſcilicet virginitati, debetur ſpecialis corona, quæ aureola dicitur; ita etiam perfectiſſimæ victoriæ quæ habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectiſſima autem victoria de exterioribus paſſionibus conſideratur ex duobus. Primo ex magnitudine paſſionis. Inter omnes autem paſſiones illatas exterius præcipue locum mors tenet, ſicut & in paſſionibus interioribus præcipue ſunt venereorum concupiſcentiæ: & ideo quando aliquis obtinet victoriam de morte, & ordinatis ad mortem, perfectiſſime vincit. Secundo perfectio victoriæ conſideratur ex cauſa pugnæ, quando ſcilicet pro honeſtiſſima cauſa pugnatur, quæ ſcilicet eſt ipſe Chriſtus. Et hæc duo in martyrio conſiderantur, quod eſt mors ſuſcepta propter Chriſtum. Martyrem enim non facit pœna, ſed cauſa. Et ideo martyrio aureola debetur, ſicut & virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuſtinere mortem propter Chriſtum, quantum eſt de ſe, eſt opus ſupererogationis: non enim quilibet tenetur fidem ſuam coram perſecutore profiteri: ſed in caſu eſt de neceſſitate ſalutis, quando ſcilicet aliquis a perſecutore deprehenſus de fide ſua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen ſequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi ſupererogationis, inquantum eſt ſupererogatio, ſed inquantum perfectionem quamdam habet: unde tali perfectione manente, etiam ſi non ſit ſupererogatio, aliquis aureolam meretur.

Ad ſecundum dicendum, quod martyrio non debetur aliquod præmium ſecundum hoc quod ab exteriori infligitur, ſed ſecundum hoc quod voluntarie ſuſtinetur: quia non meremur niſi per ea quæ ſunt in nobis: & quanto id quod quis ſuſtinet voluntarie, eſt difficilius, & magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas quæ propter Chriſtum illud ſuſtinet, oſtenditur firmius fixa in Chriſto:

(a) Al. *ſi eſſe poſſent.*

Digitized by Google

ſto: & ideo excellentius ei præmium debetur.

Ad tertium dicendum, quod quidam actus ſunt qui in ipſo actu habent quamdam vehementiam delectationis, vel difficultatis; & in talibus actus ſemper addit ad rationem meriti, vel demeriti, ſecundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a ſtatu in quo prius erat: & ideo ceteris paribus actu luxuriam exercens plus peccat quam qui ſolum in actum conſentit, quia in ipſo actu voluntas augetur. Similiter cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrum debetur ratione difficultatis; quamvis poſſit etiam pervenire ad ulterius præmium, conſiderata radice merendi: quia aliquis ex maiori caritate poteſt velle ſuſtinere martyrium, quam alius ſuſtineat. Unde voluntarie martyr poteſt meteri ſua voluntate præmium eſſentiale æquale, vel maius eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quæ eſt ipſa pugna martyrii: unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum, quod ſicut delectationes tactus, circa quas eſt temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores, & exteriores; ita dolores tactus omnibus aliis doloribus præminent: & ideo difficultati illi quæ accidit in ſuſtinendo dolores tactus, puta qui ſunt in verberibus, & huiuſmodi, debetur aureola magis quam difficultati ſuſtinendi interiores dolores; pro quibus tamen aliquis non proprie dicitur martyr, niſi ſecundum quamdam ſimilitudinem: & hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum, quod afflictio pœnitentiæ non eſt proprie loquendo martyrium, quia non conſiſtit in his quæ ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur ſolum ad carnem domandam; quam menſuram ſi exceſſerit, erit afflictio culpanda. Dicitur ergo propter ſimilitudinem afflictionis martyrium: quæ quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, ſed exceditur intenſione.

Ad ſextum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in I. de civ. Dei (cap. XXVI.) nulli licitum eſt ſibi manus iniicere quacumque ex cauſa, niſi forte divino inſtinctu fiat ad exemplum fortitudinis extendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus eſt obiectum, divino inſtinctu mortem ſibi intuliſſe creduntur; & propter hoc eorum martyria Eccleſia celebrat.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, & ſupervivat, non eſt dubium quod aureolam meretur, ſicut de beata Cæcilia patet, quæ triduo ſupervixit, & de multis martyribus qui in carcere ſunt defuncti. Sed etiam ſi vulnus non mortale accipiat, & tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam promereri; quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, ſi ex incuria, vel negligentia propria mortem incurrat: non enim iſta negligentia eum ad mortem perduxiſſet, niſi præſuppoſito vulnere quod pro fide acceptum eſt; & ita vulnus propter Chriſtum ſuſceptum eſt ei plena occaſio mortis. Unde propter hoc aureolam non videtur amittere, niſi ſit talis negligentia quæ culpam mortalem inducat, quæ ei & auream aufert, & aureolam. Si vero ex vulnere mortali ſuſcepto non moriatur aliquo caſu contingente, vel etiam vulnera non mortalia ſuſceperit, & adhuc carcerem ſuſtinens moriatur; adhuc aureolam meretur: unde & quorumdam ſanctorum martyria in Eccleſia celebrantur qui in carcere mortui ſunt aliquibus verberibus longe ante ſuſceptis, ſicut pater de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Chriſtum illata uſque ad mortem continuetur (ſive mors inde ſequatur, ſive non) aliquis martyr efficitur, & aureolam meretur. Si vero non continuetur uſque ad mortem, non propter hoc aliquis dicetur martyr; ſicut patet de Silveſtro, de quo non ſolemnizat Eccleſia ſicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas paſſiones ſuſtinuerit.

Ad octavum dicendum, quod ſicut temperantia non eſt circa delectationes in pecuniis, vel in honoribus, & huiuſmodi, ſed ſolum in delectationibus tactus quaſi præcipuis; ita etiam fortitudo eſt circa pericula mortis ſicut circa præcipua, ut dicitur in III. Ethic. (cap. X. vel XIV.) & ideo ſoli iniuriæ quæ irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata eſt mors ſequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Chriſtum res temporales, ſive famam, vel quidquid huiuſmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam; nec plus aliquis poteſt ordinate res exteriores diligere quam proprium corpus: amor autem inordinatus non coadiuvat ad meritum aureolæ: nec etiam poteſt dolor de amiſſione rerum

rerum coæquari dolori de corporis occiſione, & aliis huiuſmodi.

Ad nonum dicendum, quod cauſa ſufficiens ad martyrium non ſolum eſt confeſſio fidei, ſed quæcumque alia virtus, non politica, ſed infuſa, quæ finem habeat Chriſtum. Quolibet enim actu virtutis aliquis teſtis Chriſti efficitur, inquantum opera quæ in nobis Chriſtus perficit, teſtimonium bonitatis eius ſunt: unde aliquæ virgines ſunt occiſæ pro virginitate, quam ſervare volebant, ſicut beata Agnes, & quædam aliæ, quarum martyria in Eccleſia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Chriſtum pro fine, vel pro obiecto: & ideo confeſſio ipſius aureolam meretur, ſi pœna addatur non ſolum ex parte finis, ſed ex parte materiæ. Sed confeſſio cuiuſcumque alterius veritatis non eſt cauſa ſufficiens ad martyrium ratione materiæ, ſed ſolum ratione finis, utpote ſi aliquis prius vellet occidi quam quodcumque mendacium dicendo contra ipſum peccare.

Ad undecimum dicendum, quod etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum: unde quicumque finis creatus, ſive ſit bonum commune, ſive bonum privatum, non poteſt actui tantam bonitatem præſtare quantam finis increatus, cum ſcilicet aliquid propter Deum agitur: & ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Chriſtum mortem ſuſtinet, aureolam non meretur; ſed ſi hoc referatur ad Chriſtum, aureolam merebitur, & martyr erit, utpote ſi Rempublicam defendat ab hoſtium impugnatione, qui fidem Chriſti corrumpere moliuntur, & in tali defenſione mortem ſuſtineat.

Ad duodecimum dicendum, quod quidam dicunt, quod in innocentibus occiſis pro Chriſto virtute divina acceleratus eſt uſus rationis, ſicut & in Ioanne Baptiſta, dum adhuc eſſet in materno utero; & ſecundum hoc vere martyres fuerunt & voluntate, & actu, & aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, & non voluntate; quod videtur ſentire Bernardus (ubi ſup.) diſtinguens tria genera martyrum, ut dictum eſt: & ſecundum hoc innocentes ſicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, ſed aliquid martyrii habent ex hoc quod paſſi ſunt pro Chriſto; ita etiam aureolam habent non quidem ſecundum perfectam rationem, ſed ſecundum aliquam participationem, inquantum ſcilicet gaudent ſe in obſequium Chriſti occiſos eſſe, ut dictum eſt de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, & carnis integritate.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſicut per martyrium, & virginitatem aliquis perfectiſsimam victoriam obtinet de carne, & mundo; ita & perfectiſſima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non ſolum diabolo impugnanti non cedit, ſed etiam eum expellit, & non ſolum a ſe, ſed etiam ab aliis. Hoc autem fit per prædicationem, & doctrinam: & ideo prædicationi, & doctrinæ aureola debetur, ſicut & virginitati, & martyrio. Nec eſt dicendum, ut quidam dicunt, quod tantum debeatur prælatis quibus competit ex officio prædicare, & docere; ſed quibuſcumque qui licite hunc actum exercent. Prælatis autem non debetur, quamvis habeant officium prædicandi, niſi actu prædicent: quia corona non debetur habitui, ſed actuali pugnæ, ſecundum illud II. Timoth. II. 5. *Non coronabitur niſi qui legitime certaverit*.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicare, & docere ſunt actus alicuius virtutis, ſcilicet miſericordiæ: unde & inter ſpirituales eleemoſynas computantur, ut patet ſupra diſtinct. XXV. (quæſt. II. art. 3.)

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis facultas prædicandi, & docendi quandoque ex ſtudio proveniat, tamen uſus doctrinæ ex voluntate procedit, quæ per caritatem informatur a Deo infuſam; & ſic actus eius meritorius eſſe poteſt.

Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ præmium, niſi ei qui in tali exaltatione propriam gloriam quærit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea ſibi mercedem acquirit. Cum enim dicitur, quod doctrinæ debetur aureola, intelligendum eſt doctrinæ quæ eſt de pertinentibus ad ſalutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, ſicut quibuſdam ſpiritualibus armis, de quibus dicitur II. Corinth. X. 4. *Arma militiæ noſtræ non ſunt carnalia, ſed* (*a*) *ſpiritualia*.

(a) Vulgata, *potentia Deo &c.*

A R-

ARTICULUS IV.

Utrum Chriſto aureola debeatur.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Chriſto aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, martyrio, & doctrinæ. Sed in Chriſto hæc tria præcipue fuerunt. Ergo Chriſto præcipue aureola competit.

2. Præterea. Omne quod eſt perfectiſſimum in rebus humanis, præcipue Chriſto eſt attribuendum. Sed præmium aureolæ debetur excellentiſſimis meritis. Ergo Chriſto debetur.

3. Præterea. Cyprianus dicit (tract. de habitu virginum circa princip.) quod imaginem Dei virginitas portat. Virginitatis ergo exemplar in Deo eſt; & ſic videtur quod Chriſto etiam, inquantum eſt Deus, aureola competit.

Sed contra. Aureola eſt gaudium de conformitate ad Chriſtum, ut dicitur. Sed nullus conformatur, vel ſimilatur ſibi ipſi, ut patet per Philoſophum (I. Topicor. cap. XIV.) Ergo Chriſto non debetur aureola.

Præterea. Chriſti præmium numquam eſt augmentatum. Sed Chriſtus ab inſtanti conceptionis ſuæ non habuit aureolam, quia tunc numquam pugnaverat. Ergo numquam poſtea aureolam habuit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Angelis aureola debeatur. Quia, ut dicit Hieronymus (Sophronius ſerm. 1. de aſſumpt. B. Virg. inter opera Hieron.) de virginitate loquens: *In carne præter carnem vivere potius eſt vita angelica quam humana*: & I. Cor. VII. dicit Gloſſa, quod virginitas eſt portio angelica. Cum igitur virginitati reſpondeat aureola, videtur quod Angelis debeatur.

2. Præterea. Nobilior eſt incorruptio ſpiritus quam incorruptio carnis. Sed in Angelis invenitur incorruptio ſpiritus, quia numquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui alias aliquando peccaverunt.

3. Præterea. Doctrinæ debetur aureola. Sed Angeli nos docent purgando, illuminando, & perficiendo, ut Dionyſius dicit (in Lib. cæleſtis Hierar. cap. XIII.) Ergo eis debetur aureola ſaltem doctorum.

Sed contra. II. Timoth. II. 5. *Non coronabitur niſi qui legitime certaverit*. Sed Angelis non eſt pugna. Ergo nec eis aureola debetur.

Præterea. Aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur: unde amantibus virginitatem, & martyrium, & doctrinam, ſi exterius hæc eis non inſunt, aureola non debetur. Sed Angeli ſunt incorporei. Ergo aureolam non habent.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Præmium enim eſſentiale eſt potius quam accidentale. Sed dos, quæ ad præmium eſſentiale pertinet, non ſolum eſt in anima, ſed etiam in corpore. Ergo & aureola quæ pertinet ad præmium accidentale.

2. Præterea. Peccato quod per corpus exercetur, reſpondet pœna in anima, & corpore. Ergo & merito quod exercetur per corpus, debetur præmium & in anima, & in corpore. Sed meritum aureolæ per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Præterea. In corporibus martyrum apparebit quædam virtutis pulchritudo in ipſis cicatricibus corporis: unde dicit Auguſtinus XXII. de civ. Dei (cap. XX. in princ.) *Neſcio quomodo ſic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quas pro Chriſti nomine pertulerunt: & fortaſſe videbimus: non enim erit in eis deformitas, ſed dignitas: & quædam, quamvis in corpore, non corporis, ſed virtutis pulchritudo fulgebit*. Ergo videtur quod aureola martyrum ſit in corpore; & eadem ratione de aliis.

Sed contra. Animæ quæ modo ſunt in paradiſo, habent aureolas, nec tamen habent corpora. Ergo proprium ſubjectum aureolæ non eſt corpus, ſed anima.

Præterea. Omne meritum eſt ab anima. Ergo præmium totum in anima eſſe debet.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod circa hoc duplex eſt opinio. Quidam enim dicunt, quod in Chriſto eſt aureola ſecundum propriam aureolæ rationem, cum (a) in eo pugna inveniatur, & victoria, & per conſequens corona ſecundum propriam rationem. Sed diligenter conſide-

(a) *Al.* cum in pugna.

ſiderando, quamvis Chriſto competat ratio aureæ, vel coronæ, non tamen ei competit ratio aureolæ: aureola enim ex hoc ipſo quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative, & non ſecundum ſui plenitudinem poſſidetur: unde illis competit aureolam habere in quibus eſt aliqua perfectioris victoriæ participatio ſecundum imitationem eius in quo perfectæ victoriæ plena ratio conſiſtit: & ideo cum in Chriſto inveniatur huiuſmodi principalis, & plena victoriæ ratio, per cuius victoriam omnes alii victores conſtituuntur, ut patet Ioan. XVI. 33. *Confidite: ego vici mundum:* & Apoc. V. 5. *Ecce vicit Leo de tribu Iuda:* Chriſto non competet aureolam habere, ſed aliquid unde omnes aureolæ originantur: unde Apoc. III. 21. *Qui vicerit*, (a) *faciam eum ſedere in throno meo, ſicut ego vici, & ſedeo in throno Patris mei*. Unde ſecundum alios dicendum eſt, quod quamvis id quod eſt in Chriſto, non habeat rationem aureolæ, tamen eſt excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus fuit veriſſime virgo, martyr, & doctor; ſed tamen præmium accidentale his reſpondens in Chriſto non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem eſſentialis præmii: unde non habet aureolam ſub ratione aureolæ.

Ad ſecundum dicendum, quod aureola, quamvis debeatur operi perfectiſſimo quo ad nos, tamen aureola inquantum diminutive dicitur, ſignificat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur; & ſecundum hoc ad quamdam minorationem pertinet: & ſic in Chriſto non invenitur, in quo omnis perfectio pleniſſime invenitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis: incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione eſt in Deo, & in aliquo virgine.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod Angelis aureola non debetur: cuius ratio eſt, quia aureola proprie reſpondet cuidam perfectioni in excellenti merito. Ea vero quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, Angelis ſunt connaturalia, vel etiam ſpectant ad communem eorum ſtatum, aut etiam ad ipſum præmium; & ideo (b) propter quæ hominibus debetur aureola, Angeli non habent aureolas.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur eſſe vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id quod Angeli habent per naturam: non enim virtutis eſt in Angelis quod omnino a delectationibus carnis abſtineant, cum huiuſmodi delectationes in eis eſſe non poſſint.

Ad ſecundum dicendum, quod perpetua incorruptio ſpiritus in Angelis præmium eſſentiale meretur: eſt enim de neceſſitate ſalutis, cum in eis non poſſit ſubſequi reparatio poſt ruinam.

Ad tertium dicendum, quod illi actus ſecundum quos Angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, & ad communem ipſorum ſtatum: unde per huiuſmodi actus aureolam non merentur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod aureola proprie eſt in mente, eſt enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed ſicut ex gaudio eſſentialis præmii, quod eſt aurea, redundat quidam decor in corpore, qui eſt gloria corporis; ita ex gaudio aureolæ reſultat aliquis decor in corpore; ut ſic aureola principaliter ſit in mente, ſed per quamdam redundantiam fulgeat etiam in carne.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

Tamen ſciendum eſt, quod decor cicatricum quæ in corporibus martyrum apparebunt, non poteſt dici aureola: quia aliqui martyres aureolam habebunt in quibus huiuſmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui ſunt ſubmerſi, aut famis inedia, vel ſqualore carceris interempti.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter deſignentur tres aureolæ.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter deſignentur tres aureolæ, virginum, martyrum, & prædicatorum. Aureola enim martyrum reſpondet virtuti fortitudinis, aureola virginum virtuti temperantiæ, aureola vero doctorum vir-

(a) Vulgata: *dabo ei ſedere mecum in throno &c.* (b) *Al.* ratione eorum quæ hominibus &c.

virtuti prudentiæ. Ergo videtur quod debeat eſſe quarta aureola, quæ debeatur juſtitiæ.

2. Præterea. Exod. xxv. dicit Gloſſa (ex Beda Lib. I. de tabern. cap. vi.) quod corona aurea additur, cum per Evangelium his qui mandata cuſtodiunt, vita æterna promittitur. Matth. xix. 17. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*. Huic aureola ſuperponitur cum dicitur: (ibid. 22.) *Si vis perfectus eſſe, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus*. Ergo paupertati debetur aureola.

3. Præterea. Per votum obedientiæ aliquis ſe Deo ſubiicit totaliter. Ergo in voto obedientiæ maxima perfectio conſiſtit; & ita videtur quod ei aureola debeatur.

4. Præterea. Multa ſunt etiam alia ſupererogationis opera, de quibus homo in futuro ſpeciale gaudium habebit. Ergo multæ ſunt aliæ aureolæ præter iſtas tres.

5. Præterea. Sicut aliquis divulgat fidem prædicando, & docendo, ita ſcripta compilando. Ergo & talibus quarta aureola debetur.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod aureola virginum ſit inter alias potiſſima. Quia Apoc. xiv. dicitur de virginibus quod ſequuntur agnum quocumque ierit; & quod nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabant. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Præterea. Cyprianus dicit de virginibus (ſive tract. ſeu lib. de habit. virg. circ. princ.) quod ſunt illuſtrior portio gregis Chriſti. Ergo eis magis aureola debetur.

3. Præterea. Videtur quod potiſſima ſit aureola martyrum. Quia dicit Haymo (ſuper Apocal. cap. xiv.) quod non omnes virgines coniugatos præcedunt; ſed hi ſpecialiter qui in tormento paſſionis virginitate inſuper cuſtodita coæquantur martyribus coniugatis. Ergo martyrium dat virginitati præeminentiam ſuper alios ſtatus. Ergo martyrio potior aureola debetur.

4. Præterea. Videtur quod potiſſima debeatur doctori. Quia Eccleſia militans exemplata eſt ab Eccleſia triumphante. Sed in Eccleſia militante maximus honor debetur doctoribus. I. Timoth. v. 17. *Qui bene præſunt presbyteri, duplici honore digni habentur, maxime qui laborant in verbo, & doctrina*. Ergo in Eccleſia triumphante ei potior aureola debetur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris excellentius alio non habet. Quia ea quæ ſunt in termino perfectionis, non intenduntur, & remittuntur. Sed aureola debetur operibus quæ ſint in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur, nec remittitur.

2. Præterea. Virginitas non ſuſcipit magis & minus, cum importet privationem quamdam; & negationes non intendantur, nec remittantur. Ergo nec præmium virginitatis, ſcilicet aureola virginum, intenditur, & remittitur.

Sed contra. Aureola (a) ſuperponitur aureæ. Sed aurea eſt intenſior in uno quam in alio. Ergo & aureola.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod aureola eſt quoddam privilegiatum præmium, privilegiatæ victoriæ reſpondens, ut patet ex dictis: & ideo ſecundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ ſumuntur. In pugna enim quæ eſt contra carnem, ille potiſſimam victoriam obtinet qui a delectabilibus venereis, quæ ſunt præcipua in hoc genere, omnino abſtinet: & ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa eſt præcipua, cum a mundo perſecutionem uſque ad mortem ſuſtinemus: unde & martyribus, qui in iſta pugna victoriam obtinent, ſecunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnamus, illa eſt præcipua victoria, cum aliquis hoſtem non ſolum a ſe, ſed a cordibus aliorum removet; quod fit per prædicationem, & doctrinam: & ideo doctoribus, & prædicatoribus tertia aureola debetur. Quidam vero diſtinguunt tres aureolas ſecundum tres vires animæ, ut dicantur tres aureolæ reſpondere potiſſimis trium virium animæ actibus. Potiſſimus enim actus rationalis eſt veritatem fidei etiam in aliis diffundere; & huic actui debetur doctorum aureola. Iraſcibilis vero actus potiſſimus eſt etiam mortem propter Chriſtum ſuperare; & huic actui debetur aureola martyrum. Concupiſcibilis autem actus potiſſimus eſt a delectabilibus maximis penitus abſtinere; & huic debetur aureola virginum. Alii vero aureolas tres diſtinguunt ſecundum ea quibus Chriſto nobiliſſime con-

(a) In editis ſupponitur.

formamur. Ipſe enim mediator fuit inter mundum & Patrem. Fuit ergo doctor, ſecundum quod veritatem quam a Patre acceperat, mundo manifeſtavit; fuit autem martyr, ſecundum quod a mundo perſecutionem ſuſtinuit; fuit vero virgo, inquantum puritatem in ſeipſo conſervavit. Et ideo doctores, martyres, virgines ei perfectiſſime conformantur: unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu iuſtitiæ non attenditur aliqua pugna, ſicut in actibus aliarum virtutum: nec tamen hoc verum eſt, quod docere ſit actus prudentiæ; immo potius eſt actus caritatis, vel miſericordiæ, ſecundum quod ex tali habitu inclinamur ad huiuſmodi exercitium, vel etiam ſapientiæ ut dirigentis. Vel poteſt dici ſecundum alios, quod iuſtitia circuit omnes virtutes: & ideo ei ſpecialis aureola non debetur. Quomodo autem hoc ſit verum, dictum eſt in Lib. III. diſt. XXXIII. (quæſt. III. art. 4.)

Ad ſecundum dicendum, quod paupertas quamvis ſit opus perfectionis, non tamen tenet ſummum locum in aliqua ſpirituali pugna: quia amor corporalium minus impugnat quam concupiſcentia carnis, vel perſecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola, ſed debetur ei iudiciaria poteſtas ratione humiliationis, quæ conſequitur paupertatem, ut ſupra dictum eſt. Gloſſa autem inducta large accipit aureolam pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

Et ſimiliter dicendum ad tertium, & quartum.

Ad quintum dicendum, quod etiam ſcribentibus ſacram doctrinam debetur aureola; ſed hæc non diſtinguitur ab aureola doctorum, quia ſcripta componere quidam modus docendi eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod præeminentia aureolæ ad aureolam poteſt dupliciter attendi. Primo ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior quæ fortiori pugnæ debetur; & per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis ſupereminet quodam modo, & aureola virginum alio modo. Pugna enim martyrii eſt fortior ſecundum ſeipſam, & vehementius affligens: pugna carnis eſt periculoſior, inquantum eſt diuturnior, & magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus eſt pugna; & ſic aureola doctorum inter omnes eſt potior: quia huiuſmodi pugna verſatur circa bona intelligibilia, aliæ vero pugnæ circa ſenſibiles paſſiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ, eſt aureolæ eſſentialior: quia aureola ſecundum propriam rationem reſpicit victoriam, & pugnam. Difficultas etiam pugnæ quæ attenditur ex parte ipſius pugnæ, eſt potior quam illa quæ attenditur ex parte noſtri, inquantum eſt nobis vicinior. Et ideo, ſimpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes eſt potior; & ideo dicitur Matth. v. in Gloſſa (Ambroſii) quod in octava beatitudine, quæ ad martyres pertinet, ſcilicet *Beati qui perſecutionem patiuntur &c.* omnes aliæ perficiuntur. Propter hoc etiam Eccleſia in connumeratione ſanctorum martyres doctoribus, & virginibus præordinat. Sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores eſſe.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod cum meritum ſit quodammodo præmii cauſa, oportet diverſificari præmia, ſecundum quod merita diverſificantur. Aliquid enim intenditur, & remittitur per intenſionem, & remiſſionem ſuæ cauſæ. Meritum autem aureolæ poteſt eſſe maius, & minus: unde & aureola poteſt eſſe maior, & minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolæ poteſt intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte operis. Contingit enim eſſe aliquos duos, quorum unus ex minori caritate maius tormentum martyrii ſuſtinet, vel magis prædicationi inſtat, aut etiam magis ſe a delectabilibus carnis elongat. Intenſioni ergo meriti, quæ attenditur penes radicem, non reſpondet intenſio aureolæ, ſed intenſio aureæ; ſed intenſioni meriti quæ eſt ex genere actus, reſpondet intenſio aureolæ. Unde poteſt eſſe quod aliquis qui minus in martyrio meretur quantum ad eſſentiale præmium, habebit pro martyrio maiorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debentur aureolæ, non attingunt ad terminum perfectionis ſimpliciter, ſed ſecundum ſpeciem, ſicut ignis eſt ſpecie ſubtiliſſimum corporum: unde nihil prohibet unam aureolam alia eſſe excellentiorem, ſicut unus ignis eſt alio ſubtilior.

Ad ſecundum dicendum, quod una virginitas poteſt eſſe alia maior propter maiorem receſſum a virginitatis contrario, ut dicatur

in

in illa eſſe maior virginitas quæ magis occaſiones corruptionis vitat; ſicut privationes intendi poſſunt, ut cum dicitur homo magis cæcus, quia magis elongatur a viſu.

EXPOSITIO TEXTUS.

SUos fines habebunt duæ civitates. Hoc ideo dicitur, quia uſque ad diem iudicii numerus electorum, & damnatorum augetur; & etiam gloria, & pœna augeri poteſt ſaltem quantum ad præmium, & pœnam accidentalem; ſed poſt iudicium ulterius augeri non poterit.

Denarius enim unus. Hoc dicitur propter hoc quod idem eſt obiectum omnium beatorum.

Ille quippe beate vivit quid vivit ut vult, nec male aliquid vult. Hæc ſententia Auguſtinus concordat cum ſententia Philoſophi (II. de Anima tex. com. XXXVII.) ut per vivere operatio vitæ intelligatur; per hoc autem quod dicitur, *ut vult*, oſtenditur operatio non impedita; per hoc autem quod dicitur, *nec aliquod male vult*, oſtenditur eſſe connaturalis, quia mala ſunt contra naturam.

Quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud ſummum cælum, donec appetitus ille conquieſcat. Iſta retardatio intelligitur quantum ad hoc quod anima a corpore ſeparata non habet perfectum eſſe, & ita nec perfectam operationem, qua poſſit Deo perfecte coniungi.

DISTINCTIO L.

Si mali in inferno peccabunt.

HIC oritur quæſtio, ex præmiſſis ducens originem. Supra enim Auguſtinus (in Enchirid. cap. CXI.) loquens de malis in inferno damnatis, & de bonis in cælo glorificatis, dixit, quod nec bonis voluntas, nec malis facultas eſſe peccandi poterit. Et de bonis quidem conſtat; ſed de malis, a quibus voluntatem malam non removet, quæritur, quomodo ſit verum eos non poſſe peccare, immo quomodo verum ſit eos non peccare, cum malam habeant voluntatem. Quidam autumant illam voluntatem non eſſe peccatum, ſed ſupplicium tantum. Alii vero peccatum eſſe fatentur, ſed per illud eos non mereri aliquam pœnam, quia non eſt ibi locus merendi. Illud ergo peccatum dicunt non eſſe meritum ſupplicii, ſed ſupplicium mali meriti quod in hac vita præceſſit. De hoc autem Auguſtinus (Fulgentius de Fide ad Petrum cap. III.) ita dicit: „ Tempus acquirendi vitam æternam in hac „ tantum vita Deus hominibus dedit, ubi voluit etiam pœnitentiam eſſe fructuo- „ ſam. (1) Ideo hic pœnitentia fructuoſa eſt, quia poteſt hic homo depoſita ne- „ quitia bene vivere, & mutata voluntate (2) iniuſta, merita ſimul, operaque „ mutare, & ea gerere quæ Deo placeant: quod qui in hac vita non fecerit, ha- „ bebit quidem pœnitentiam in futuro ſæculo de malis ſuis, ſed indulgentiam in „ conſpectu Domini non inveniet: quia etſi erit ſtimulus pœnitudinis, tamen nul- „ la erit ibi correctio voluntatis. A talibus enim ita culpabitur iniquitas ſua, ut „ nullatenus ab eis poſſit vel diligi, vel deſiderari iuſtitia: voluntas enim eorum „ talis erit, ut habeat ſemper in ſe malignitatis ſuæ ſupplicium, numquam tamen „ recipere poſſit bonitatis affectum. Quia ſicut illi qui cum Chriſto regnabunt, „ nullas in ſe malæ voluntatis reliquias habebunt; ita illi qui erunt in ſupplicio „ æterni ignis cum diabolo, & Angelis eius deputati, ſicut nullam habebunt ulte- „ rius requiem, ſic bonam nullatenus poterunt habere voluntatem: & ſicut cohe- „ redibus Chriſti dabitur perfectio gratiæ ad æternam gloriam; ita conſortibus dia- „ boli cumulabit ipſa malignitas pœnam, quando exterioribus deputati tenebris, „ nullo illuſtrabuntur interiori lumine veritatis.“ Ex his apparet reprobos in inferno pœnitentiam ſic geſturos, ut per eam pravam voluntatem non deſerant; & il-

(1) *Al.* ideo hæc. (2) *Al deeſt* iniuſta.

a maligna voluntas erit eis ad cumulum pœnæ, per quam tamen non merebuntur, quia nullus meretur niſi in hac vita.

Quare dicuntur tenebræ exteriores.

HIC quæri poteſt, quare illæ tenebræ quibus involventur mali in gehenna, dicuntur tenebræ exteriores. Quia tunc mali penitus extra lucem corporalem, & ſpiritualem, ſcilicet Domini, erunt. Nunc enim etſi patiantur tenebras in cæcitate mentis, non tamen penitus extra lucem Dei ſunt, nec corporali luce privantur. De hoc Auguſtinus ſic ait (in Pſal. VI. verſ. *6.* aliis verbis) „ Ira Dei & in iudicio erit, & hic eſt in cæcitate mentis, cum dantur mali in reprobum ſenſum. Ibi exteriores tenebræ erunt, quia tunc peccatores penitus erunt extra Deum. Quid eſt enim penitus eſſe extra Deum, niſi in ſumma cæcitate? Siquidem habitat Deus lucem inacceſſibilem. Hæ autem tenebræ hic iam incipiunt in peccante, cum ab interiori Dei luce ſecluditur, ſed non penitus dum in hac vita eſt." Ecce quare ibi peccator dicitur pati exteriores tenebras, & non hic: quia ibi ſecludetur penitus a luce Dei, quod non hic. Sed quomodo intelligenda eſt illa ſecluſio? An quia non videbunt Deum per ſpeciem? Sed nec aliquis videt hic Deum per ſpeciem. An per diſſimilitudinem quam facit peccatum inter Deum & hominem? Sed & hic multi per gravia peccata elongantur a Deo. An quia Deum (1) odiunt, ita ut velint eum non eſſe? Sed & hic multi Deum oderunt, de quibus ſcriptum eſt (Pſal. LXXIII. 23.) „ Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper." Quæ eſt ergo illa elongatio? Sane exteriores tenebræ *intelligi* poſſunt quædam malignitas odii, & voluntatis, quæ tunc excreſcet in mentibus *reproborum*, & quædam oblivio Dei: quia tormentorum interiorum, & exteriorum *doloribus* adeo afficientur, & turbabuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo vix, vel raro, vel numquam mentem revocent: ut qui nimio premuntur pondere, adeo ſtupeſcunt, & turbantur, ut interim in aliam cogitationem non ſe extendant; ſed illuc tendit impetus cogitationis, ubi ſentitur vis doloris. Sed in hac vita nullus adeo malus eſt ut penitus ſecludatur a cogitatione Dei, qui nec perdit appetitum beatitudinis, & quemdam boni amorem quem naturaliter habet rationalis creatura. Illas autem exteriores, & profundiſſimas tenebras reprobos perpeſſuros poſt iudicium dicit Auguſtinus, opponens de illo divite qui in inferno poſitus, elevans oculos vidit Abraham, & in ſinu eius Lazarum; cuius comparatione coactus eſt confiteri mala ſua uſque adeo ut fratres roget ab his præmoneri (Luc. XVI.) quod ante iudicium factum legitur; ſed poſt iudicium in profundioribus *tenebris* erunt impii, & nullam Dei lucem videbunt cui confiteantur.

De animabus damnatorum, ſi quam habent notitiam eorum quæ hic fiunt.

PRæterea quæri ſolet, ſi reproborum animæ quæ nunc in inferno cruciantur, notitiam habent eorum quæ circa ſuos in hac vita geruntur, etſi aliquo modo doleant ſuper infortuniis ſuorum carorum. Hanc quæſtionem Auguſtinus (ſuper Pſal. CVIII. verſus finem) commemorat, ex parte eam explicans, ex parte vero inſolutam relinquens: ait enim: „ Quæret aliquis, an ullus dolor tangat mortuos de his quæ in ſuis poſt mortem contingunt, vel quomodo ea quæ circa nos aguntur, noverint ſpiritus defunctorum. Cui reſpondeo, magnam eſſe quæſtionem, nec in præſenti differendam. Verumtamen breviter dici poteſt, quod eſt cura mortuis de ſuis caris, ut de divite legitur, qui dum tormenta apud inferos pateretur, levavit oculos ad Abraham, & inter alia dixit (Luc. XVI. 28.) Habeo enim quinque fratres: mitte aliquem ex mortuis, ut teſtetur illis, ne & ipſi veniant in hunc locum tormentorum. Habent enim mortui curam de vivis, quos ſciunt

„ Vi-

(1) *Nicolai* oderunt.

„ vivere : quia nec in locis pœnarum vident eos, ubi dives ſine fratribus erat, nec „ in requie beatorum, ubi Lazarum, & Abraham, quamvis a longe agnoſcebat. „ Non tamen ideo conſequens eſt eos ſcire quæ circa caros ſuos aguntur hic vel „ læta, vel triſtia. “

Quomodo accipienda ſunt quæ de Lazaro, & divite leguntur.

SI quis autem quærat, quomodo intelligitur quod de Lazaro, & divite legitur ; audiat Auguſtini reſponſum dicentis (Lib. VIII. ſuper Gen. ad litteram cap. v.) „ Si quis putat animas corpore exutas locis corporalibus contineri, cum ſint ſine „ corpore, non deerunt qui ſaveant, & divitem ſitientem in loco corporali fuiſſe „ contendant, ipſamque animam corpoream præparaſſe linguam, & ſtillam de La„ zari digito cupiſſe. Sed melius eſt dubitare de occultis, quam litigare de incer„ tis. Divitem in ſupplicio, pauperem in refrigerio eſſe non dubito; ſed quomodo „ intelligatur divitis lingua, digitus Lazari, flamma inferni, ſinus Abrahæ, & hu„ iuſmodi, vix a manſuetis, a contentioſis numquam invenitur. “

Si ſe vident boni, & mali.

QUæri etiam ſolet, utrum viciſſim ſe videant illi qui ſunt in inferno, & illi qui ſunt in gloria. Sicut ſancti tradunt, & boni malos, & mali bonos vident uſque ad iudicium. Poſt iudicium vero boni videbunt malos, ſed non mali bonos. Unde Gregorius (hom. XL. in Evang.) „ Infideles in imo poſiti ante diem iudi„ cii fideles ſuper ſe in requie attendunt, quorum gaudia poſt contemplari non „ poſſunt. “

De chaos inter bonos & malos.

SED cum ſancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compaſſione erga eos moventur ? Nonne eos de tormentis liberari cupiunt ? Recole illud evangelicum, quod Abraham diviti reſpondit (Luc. XVI. 26.) „ Inter nos & vos chaos ma„ gnum firmatum eſt, ut hi qui volunt hinc tranſire ad vos, non poſſint, neque „ inde huc tranſmeare. “ Quid eſt illud chaos inter bonos & malos, niſi hinc iuſtitia, inde iniquitas, qua nullatenus ſociari valent ? Adeo enim ſancti Dei iuſtitiæ addicti ſunt, ut nulla compaſſione ad reprobos tranſire valeant, nulla pro eis inter ſanctos fiat interceſſio. Quomodo ergo inde volunt aliqui tranſire ad illos, ſed non poſſunt ? Quia ſi Dei iuſtitia admitteret, non fieret eis moleſta liberatio eorum. Vel ita dicuntur velle, & non poſſe, non quia velint, & non poſſint, ſed quia etſi vellent, non poſſent eos iuvare. De hoc ita Gregorius ait (ubi ſupra.) „ Sicut reprobi a pœnis ad gloriam ſanctorum tranſire volunt, & non poſſunt; ita „ & iuſti per miſericordiam mente ire volunt ad poſitos in tormentis, ut eos li„ berent, ſed non poſſunt : quia iuſtorum animæ etſi in naturæ ſuæ bonitate miſeri„ cordiam habent, iam tunc auctoris ſui iuſtitiæ coniunctæ tanta rectitudine con„ ſtringuntur, ut nulla ad reprobos compaſſione moveantur. “

Quod viſa impiorum pœna non minuit beatorum gloriam.

POſtremo quæritur, an pœna reproborum viſa decoloret gloriam beatorum, an eorum beatitudini proficiat. De hoc ita Gregorius ait (ut ſupra.) „ Apud ani„ mum iuſtorum non obfuſcat beatitudinem aſpecta pœna reproborum : quia iam „ ubi compaſſio miſeriæ non erit, minuere beatorum lætitiam non valebit. Et li„ cet iuſtis ſua gaudia ſufficiant, ad maiorem tamen gloriam vident pœnas malo„ rum, quas per gratiam evaſerunt : quia qui Dei claritatem vident, nil in crea„ tura agitur quod videre non poſſint. Non eſt autem mirandum quod ſancti iam

„ im-

Digitized by Google

„ immortales reprobos videant mentis intelligentia, cum Prophetæ mortales adhuc „ videre hæc omnia meruerint. Egredientur ergo electi non loco, ſed intelligentia, „ vel viſione manifeſta ad videndum impiorum cruciatus (ut Hieronymus ait in „ cap. LXXVI. Iſaiæ) quos videntes non dolore afficientur, ſed lætitia ſatiabuntur, „ agentes gratias de ſua liberatione, viſa impiorum ineffabili calamitate. Unde Iſa„ ias impiorum tormenta deſcribens, & ex eorum viſione lætitiam bonorum expri„ mens, ait (cap. LXVI.) Egredientur (electi ſcilicet) & videbunt cadavera viro„ rum qui prævaricati ſunt in me. Vermis eorum non morietur, & ignis non „ extinguetur, & erunt uſque ad ſatietatem viſionis omni carni (id eſt electis.) „ Lætabitur enim iuſtus, cum viderit vindictam. “

(1) Hæc de pedibus ſedentis ſuper ſolium excelſum, quos Seraphim duabus alis velabant, ſcriptori, etſi non auditori, commemoraſſe ſufficiat, qui a facie exorſus ſedentis, per media ad pedes uſque via duce pervenit.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de gloria ſanctorum poſt iudicium generale, hic determinat de pœnis impiorum: & dividitur in partes duas. In prima propoſitum proſequitur. In ſecunda ponit totius operæ epilogum, ibi, *Hæc de pedibus ſedentis ſuper ſolium excelſum .... commemoraſſe ſufficiat*. Prima autem pars dividitur in duas partes. In prima determinat de pœnis damnatorum quantum ad effectum. In ſecunda determinat de pœnis eorum quantum ad cognitionem, ſive intellectum, ibi, *Hic quæri ſolet, quare illæ tenebræ, quibus involventur mali in gehenna, dicuntur tenebræ exteriores*. Et hæc pars dividitur in partes tres. In prima oſtendit quomodo excluduntur a cognitione Dei per hoc quod ſunt in tenebris exterioribus. In ſecunda oſtendit qualiter ſe habeat eorum cognitio ad ea quæ in hoc mundo aguntur, ibi, *Præterea quæri ſolet, ſi reproborum animæ quæ nunc in inferno cruciantur, notitiam habeant eorum quæ circa ſuos in hac vita geruntur*. In tertia qualiter ſe habeat ad cognoſcenda ea quæ erga ſanctos aguntur, ibi, *Quæri etiam ſolet, utrum viciſſim ſe videant illi qui ſunt in inferno, & illi qui ſunt in gloria*. Secunda pars dividitur in duas. In prima inquirit, utrum mortui cognoſcant ea quæ hic aguntur. In ſecunda movet dubitationem quamdam ex dictis, ibi, *Si quis autem quærat quomodo intelligatur quod de Lazaro, & divite legitur, audiat Auguſtini reſponſum*. Tertia vero pars dividitur in duas. In prima oſtendit quomodo boni, & mali invicem ſe videant. In ſecunda inquirit, quid accidat ſanctis ex viſione damnatorum, ibi, *Sed cum ſancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compaſſione erga eos moventur?* Et hæc pars dividitur in duas. In prima inquirit, utrum ſancti videntes damnatorum miſeriam eis compatiantur. In ſecunda, utrum ex hoc quod pœnam damnatorum vident, eorum gloria minuatur, ibi, *Poſtremo quæritur, an pœna reproborum viſa decoloret gloriam beatorum*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur duo. Primo de cogitatione naturali animæ ſeparatæ. Secundo de pœna damnatorum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum anima poſſit aliquid intelligere a corpore ſeparata.

Secundo. Utrum poſſit intelligere per ſpecies quas a ſenſibilibus accepit, dum corpori eſſet iuncta.

Tertio. Utrum anima ſeparata ſingularia cognoſcat.

Quarto. Utrum localis diſtantia eius cognitionem impediat.

Utrum autem ſenſibus utatur, quæſitum eſt ſupra diſt. XLIV.

ARTICULUS I.

Utrum anima aliquid intelligere poſſit a corpore ſeparata.

I. P. quæſt. LXXXIX. *art.* I. *& de ver. quæſt.* XIX. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod anima nihil intelligere poſſit a corpore ſeparata. Quia, ut dicit Philoſophus in I. de Anim. (text. LXVI.) intelligere, & con-

(1) *Sequens appendix cum eius expoſitione ſeiunctim ad calcem Libri ponitur in editione Pariſienſi Nicolai.*

Digitized by Google

& conſiderare conſumitur quodam interius corrupto. Sed per mortem illud quod eſt interius ex parte corporis, corrumpitur. Ergo poſt mortem non poteſt anima intelligere aliquid, & conſiderare.

2. Præterea. Nulla actio communis corpori, & animæ poteſt remanere in anima, corpore corrupto. Sed intelligere eſt quædam actio corpori, & animæ communis, ſicut & texere, & ædificare, ut patet in I. de Anima (text. lxiv.) Ergo, corpore corrupto, anima non poteſt intelligere.

3. Præterea. Anima nihil poteſt intelligere ſine intellectu poſſibili. Sed intellectus iſte eſt corruptibilis, ut dicitur in III. de Anim. (text. xx.) non autem corrumpitur niſi corpore corrupto. Ergo anima a corpore ſeparata nihil poteſt intelligere.

4. Præterea. Ut dicitur in III. de Anima (text. xxx.) ſicut ſe habent colores ad viſum, ita ſe habent phantaſmata ad animam intellectivam. Sed deſtructis coloribus viſus nihil poſſet videre. Ergo deſtructis phantaſmatibus anima nihil poterit intelligere. Phantaſmata autem non remanent in anima ſeparata, cum ſint in imaginatione, quæ habet organum corporale. Ergo anima ſeparata nihil poteſt intelligere.

5. Præterea. Perfectius eſſe habet anima in corpore quam a corpore ſeparata, ſicut pars in toto perfectior eſt quam per ſe exiſtens. Sed anima intellectiva, cum eſt in corpore, non poteſt intelligere ſine phantaſmatibus, ut patet in I. & III. de Anima. Ergo nec ſeparata a corpore ſine eis intelligere poterit; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Intellectus humanus eſt factus ſicut tabula in qua nihil eſt ſcriptum, ut dicitur in III. de Anima (text. xiv.) Ergo anima in ſui creatione non habet aliquas formas concreatas. Si ergo intelligit aliquid, oportet quod intelligat per formas a ſenſibus acceptas, cum omnis cognitio fiat per aliquam formam quæ ſit ſimilitudo rei cognitæ. Sed animæ puerorum defunctorum in uteris maternis non habent aliquas formas a ſenſibus acceptas. Ergo ſaltem animæ puerorum non poſſunt intelligere aliquid, cum non habeant aliquas intelligibiles formas.

7. Præterea. Anima ad hoc dicitur eſſe corpori coniuncta, ut ſcientiis, & virtutibus perficiatur. Ergo antequam in corpore fuerit ſcientia perfecta, non poteſt intelligere aliquid: alias fruſtra corpori coniungeretur. Sed animæ parvulorum prædictorum non fuerunt aliqua ſcientia in corporibus perfectæ. Ergo idem quod prius.

Sed contra. Philoſophus dicit in II. Cæli & mundi (text. xvii.) quod omnis res eſt propter ſuam operationem: unde re remanente remanet eius operatio: & hoc eſt quod Damaſcenus dicit (Lib. II. de Fide orthod. cap. 11.) quod nulla ſubſtantia eſt otioſa. Si ergo anima poſt corpus remanet, ſicut fides ponit, oportet quod aliqua eius operatio remaneat: quia, ut dicitur in I. de Anima (text. xiii.) ſi nulla operatio animæ eſt ei propria ſine corpore, non contingit eam ſeparari. Sed intelligere eſt maxime propria eius operatio. Ergo anima ſeparata aliquid intelligere poteſt.

Præterea. Sicut dicit Avicenna in ſua Metaph. (tract. iii. cap. viii.) immunitas a materia eſt cauſa quare aliqua ſubſtantia ſit intellectiva. Sed anima ſeparata a corpore immunior eſt a materia quam corpori coniuncta: quia tunc non eſt actus alicuius materiæ, ſicut modo eſt. Cum ergo anima modo intelligat, multo magis intelliget cum erit a corpore ſeparata.

Præterea. Avicenna dicit in VI. de naturalibus (part. v. cap. iii.) quod anima non indiget imaginatione, & aliis virtutibus ſenſibilibus, niſi in principio tantum, & non poſtea, niſi parum. Cum ergo proficit, & roboratur, ſola per ſe operatur actiones ſuas abſolute; & ſic anima indiget ſenſibus ſicut homo indiget iumento, & eius apparatu, ut perveniat eo quo proponit; quo cum acceſſerit, non eius ulterius indigebit. Ergo anima non ſemper indiget corpore ad intelligendum; & ſic ſeparata intelligere poterit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ponentibus intellectum a potentiis ſenſitivis differre, neceſſe eſt ponere intellectus ſubſtantiam incorruptibilem eſſe, eo quod neceſſe eſt eum immaterialem ponere, nec a materia ſecundum eſſe dependentem. Omnem autem huiuſmodi ſubſtantiam oportet incorruptibilem eſſe: quia materia, inquantum poteſt eſſe ſubiectum privationis, & formæ, eſt corruptionis cauſa in rebus materialibus. Unde dicit Philoſophus in I. de Anima (text. lxv.) quod intellectus videtur eſſe ſubſtantia quædam, & non corrumpi. Quidam vero hunc intellectum corruptibilem dixerunt non eſſe partem animæ humanæ, ſed eſſe a-

liquam

liquam ſubſtantiam omnino a corpore ſeparatam; animam vero humanam non dici intellectivam niſi ſecundum quamdam participationem intellectualitatis ex refulgentia intellectus ſeparati ſuper ipſam: unde deſtructo corpore anima humana nec remanebat, nec aliquid intelligere poterat. Sed hoc videtur eſſe conta intentionem Philoſophi: dicit enim in II. de Anima (text. XXI.) de intellectu loquens, quod intellectus videtur eſſe alterum genus animæ; & hoc ſolum contingit ſeparari ſicut perpetuum a corruptibili. In XII. etiam Metaph. (text. XIX.) dicit, quod anima eſt talis diſpoſitionis, ut ſcilicet poſſit ſeparari non tota, ſed intellectus. Ex quo patet quod intellectum, qui eſt pars animæ, ponit a corpore ſeparari: & ideo oportet animam intellectivam, quæ eſt anima humana, poſt corpus remanere, ſicut fides ponit: & per conſequens neceſſe eſt quod intelligat, cum intelligere ſit eius propria operatio. Sed quomodo intelligat, diverſimode a quibuſdam ponitur.

Quidam enim dicunt, quod anima ſeparata a rebus cognitionem accipit, ſicut & nunc facit: Sed hæc opinio videtur omnino irrationabilis: anima enim humana a corpore ſeparata non poterit uti ſenſitivis potentiis, ut ſupra diſtinct. XLIV. (quæſt. III. art. 3. quæſt. 2) dictum eſt, cum harum potentiarum actus per organa corporea neceſſe ſit exerceri: unde non erit niſi in uſu potentiarum intellectivæ partis. Intellectus autem non eſt natus accipere cognitionem a rebus ſenſibilibus immediate, ſed mediantibus potentiis ſenſitivis; cum oporteat eſſe quamdam convenientiam inter recipiens & receptum. Species autem in ſenſibus exiſtentes habent convenientiam & cum intellectu, inquantum ſunt ſine materia, & cum rebus materialibus, inquantum ſunt cum conditionibus materiæ: unde convenienter ſenſus a rebus materialibus accipit, & intellectus a ſenſibus; non autem intellectus immediate a rebus materialibus: & ideo non poteſt poni quod anima ſeparata cognitionem a rebus materialibus accipiat. Nec ſufficit ponere in ea cognitionem ſolum quæ fuit a ſenſibus accepta in corpore, propter animas puerorum decedentium in maternis uteris, quæ a ſenſibus cognitionem non acceperunt.

Et ideo alii dicunt, quod ſicut Angelus habet apud ſe formas innatas cauſarum ordinis univerſi, ita & anima a ſui creatione; ſed dum eſt in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non poſſit ad intelligendum; ſed utitur formis quas a ſenſu accipit, vel etiam ipſis formis innatis, ſecundum quoſdam qui poſuerunt quod addiſcere non eſt aliud quam reminiſci; ſed poſtquam a corpore fuerit ſeparata, utetur illis formis innatis. Sed illud contradicit ſententiæ *Philoſophi*, qui dicit intellectum humanum eſſe ſicut tabulam in qua nihil eſt ſcriptum: contradicit (a) etiam experientiæ, qua experimur nos nihil poſſe intelligere, niſi ex præacceptis a ſenſu ad intelligendum manuducamur. Nec eſſet probabile quod, cum anima naturaliter corpori uniatur, totaliter impediretur per coniunctionem ad corpus, ut formis innatis uti poſſet. Sed hoc conſonum videretur opinioni illorum qui poſuerunt animam ante corpus creatam, & poſtea corpori accidentaliter coniunctam: non enim ea quæ uni & eidem naturaliter inſunt, ita ſe habent, quod unum eorum totaliter impediat alterum; alias in natura aliquid eſſet otioſum.

Et ideo aliter dicendum eſt, quod anima in ſui creatione nullas habet formas concreatas: nec ad hoc quod poſt ſeparationem a corpore intelligat, requiruntur aliquæ formæ a rebus acceptæ vel tunc, vel prius; ſed intelliget, de naturali cognitione *loquendo*, per influentiam a ſubſtantiis ſuperioribus, Deo ſcilicet, vel Angelis: & loquor de naturali influentia: & hoc ſic patet. Intellectus enim noſter eſt medius inter ſubſtantias intelligibiles & res corporales: unde anima intellectiva dicitur eſſe creata in orizonte æternitatis in Libro de cauſis (prop. II.) & hoc ideo quia ipſa per intellectum attingit ad ſubſtantias intelligibiles; inquantum vero eſt actus corporis, *contingit res* corporales. Omne autem medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; & quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat. Unde cum anima noſtra in ſtatu viæ maxime ad corpus accedat, utpote actus eius exiſtens, non habet reſpectum ad res intelligibiles niſi aliquo modo contingendo corpus: & propter hoc anima in ſtatu huius viæ non recipit influentiam a ſuperioribus ſubſtantiis, niſi ut cognoſcat ſub ſpeciebus a ſenſibus acceptis: unde Dionyſius dicit cap. I. cæl. Hierarch. quod non eſt poſſibile nobis in hac vita aliter ſuperlucere divinum radium, niſi cum varietate ſenſibilium formarum: & ideo etiam in hac vita quanto anima magis a corpore abſtrahitur, tanto magis a ſubſtantiis ſpiritualibus influxum cognitionis recipit:

(a) *Al.* enim.

Digitized by Google

pit: & inde eſt quod quædam occulta cognoſcunt in dormiendo, & in exceſſu mentis, quando anima a corporis ſenſibus abſtrahitur: unde cum actu erit a corpore ſeparata, erit paratiſſima ad recipiendum influentiam a ſubſtantiis ſuperioribus, ſcilicet Deo, vel Angelis; & ſic per huiuſmodi influentiam cognitionem habebit maiorem, vel minorem ſecundum modum naturalis capacitatis ipſius animæ: & ſic etiam Commentator in III. de Anima, qui ponit intellectum poſſibilem eſſe ſubſtantiam ſeparatam, quamvis in hoc erret, tamen quantum ad hoc recte dicit quod ex hoc quod ponitur ſubſtantia ſeparata, habet reſpectum ad alias ſubſtantias ſpirituales ſuperiores, ut eas intelligat; ſed ſecundum illum reſpectum quo comparatur ad noſtrum corpus recipiendo ſpecies a phantaſmatibus, non coniungitur ſubſtantiis altioribus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de actu intellectus quo nunc in via intelligimus, abſtrahendo a phantaſmatibus: hic enim actus eſſe definit, phantaſmatibus deſtructis, in ſeparatione animæ a corpore.

Ad ſecundum dicendum, quod intelligere, ſecundum quod (*a*) exit ab intellectu, non eſt actio communis animæ, & corpori (non enim intellectus intelligit mediante aliquo organo corporali) ſed eſt communis animæ, & corpori ex parte obiecti, inquantum intelligimus abſtrahendo a phantaſmatibus, quæ ſunt in organo corporali: & hunc modum intelligendi anima ſeparata non habet.

Ad tertium dicendum, quod paſſivus intellectus, de quo Philoſophus loquitur, non eſt intellectus poſſibilis, ſed ratio particularis, quæ dicitur vis cogitativa habens determinatum organum in corpore, ſcilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit: & ſine hoc anima nihil modo intelligit, intelliget autem in futuro, quando a phantaſmatibus abſtrahere non indigebit.

Ad quartum dicendum, quod comparatio illa intelligitur de anima intellectiva ex parte illa qua corpori coniungitur, & non prout eſt intellectiva ſimpliciter: quia intellectus, inquantum huiuſmodi, non reſpicit phantaſmata, ſicut patet de intellectu angelico.

Ad quintum dicendum, quod anima habet eſſe perfectius in corpore quam ſeparata, inquantum eſt forma, non autem inquantum eſt intellectus; niſi forte coniungatur tali corpori quod eſt omnino animæ ſubditum, in nullo intellectum diſtrahens, ſicut erit corpus glorioſum. *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, & deprimit terrena habitatio ſenſum multa cogitantem*: Sapientiæ IX. 15.

Ad ſextum dicendum, quod animæ puerorum quamvis non habeant formas innatas, vel acquiſitas, habebunt tamen aliquas formas intelligibiles ex influentia divini luminis cooperante miniſterio Angelorum.

Ad ſeptimum dicendum, quod anima ex hoc quod in corpore ſcientia perfecta fuit, etiam ſeparata magis intelliget, ut infra dicetur; non tamen ſequitur quod, ſi non fuerit in ſcientia perfecta, nullo modo intelligat.

ARTICULUS II.

Utrum anima per ſpecies quas nunc a corpore abſtrahit, ſeparata poſtmodum per eas aliquid intelligat.

I. P. quæſt. LXXXIX. *art.* 6. & 1. 2. *quæſt.* LXVII. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod anima per ſpecies quas nunc a corpore abſtrahit, ſeparata poſtmodum per eas nihil intelligat. Huiuſmodi enim ſpecies eiuſdem rationis erunt in anima ſeparata cuius modo ſunt. Sed nunc per eas non poteſt anima intelligere ſine phantaſmatibus: quod patet ex hoc quod læſo organo phantaſiæ anima impeditur in conſideratione eorum quæ prius a ſenſu accepit. Ergo nec anima ſeparata per illas ſpecies intelligere poterit, cum in ea nulla phantaſmata ſint.

2. Præterea. Ex ſimilibus actibus ſimiles habitus relinquuntur. Sed habitus ſcientiæ nunc acquirimus ex actu intelligendi, quo anima a phantaſmatibus abſtrahit. Ergo habitus ſcientiæ acquiſitæ non inclinat niſi in ſimiles actus. Cum ergo talis actus intelligendi non poſſit eſſe in anima ſeparata, ſcilicet accipiendo a phantaſmatibus, videtur quod per ſcientiam hic acquiſitam, vel per ſpecies hic a ſenſibus acceptas, anima ſeparata nihil intelligat.

3. Præterea. In operibus naturæ nihil eſt ſuperfluum; nec natura facit per duo quod per unum facere poteſt. Sed anima ſeparata pot-

(*a*) *Al.* erit.

poterit intelligere per influentiam a ſubſtantiis ſuperioribus, ut ſupra dictum eſt. Ergo non intelliget per aliquas ſpecies a ſenſibus acceptas.

4. Præterea. Impoſſibile eſt duas formas eiuſdem ſpeciei eſſe in eodem ſubiecto. Sed anima ſeparata recipiet aliquas formas intelligibiles ex influentia ſubſtantiæ ſuperioris, per quas poterit res intelligere. Ergo in ipſa non poſſunt remanere intelligibiles formæ earumdem rerum a ſenſibus acceptæ.

5. Præterea. Ex hoc intellectus noſter actu intelligit quod forma intelligibilis in eo exiſtit. Ergo poſtquam deſtitit actu intelligere, forma intelligibilis in eo non remanet; & ſic videtur quod non remaneant in anima ſeparata aliquæ formæ intelligibiles a ſenſibus acceptæ, per quas intelligere poſſit.

6. Præterea. Conſiderare illud cuius ſcientiam aliquis prius accepit, videtur ad memoriam, vel reminiſcentiam pertinere. Sed deſtructo corpore anima non reminiſcitur, ut dicit Philoſophus in I. & III. de Anima. Anima ergo ſeparata non intelligit per ſpecies in hac vita a ſenſibus acceptas.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit, quod anima eſt locus ſpecierum: & loquitur de parte intellectiva. Sed locus conſervat locatum. Ergo ſpecies a ſenſibus acceptæ in intellectiva conſervantur; & ſic videtur quod per eas poſſit intelligere anima ſeparata a corpore, ſicut & nunc poteſt.

Præterea. Finis remanet remotis etiam his quæ ſunt ad finem. Sed ſenſus ordinatur ad cognitionem animæ intellectivæ ſicut ad finem, inquantum ex ſenſibus cognitionem accipit. Ergo cognitio quam anima accipit a ſenſibus, remanet in ea etiam deſtructis ſenſibus corporis; quod erit cum anima fuerit a corpore ſeparata.

Præterea. Quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima eſt incorruptibilis, & perpetua. Ergo quod in ea recipitur, recipitur ut perpetuo conſervabile in ipſa: ergo ſpecies intelligibiles quas a ſenſibus accipit, remanent in ea poſt ſeparationem a corpore. Fruſtra autem remanerent, niſi per eas intelligeret formas prius a ſenſibus acceptas.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc duplex eſt opinio.

Una occaſionatur ex opinione Avicennæ (Lib. VI. natural. par. v. cap. xv.) qui dicit, quod intellectus noſter poſſibilis non ſervat aliquas formas poſtquam actu intelligere deſinit: quia formæ intelligibiles non poſſunt eſſe in intellectu poſſibili, niſi ut in vi apprehendente. Non enim utitur organo corporali, ut ex parte eius poſſit aliquid eſſe in intellectu non ut in apprehendente actu; per quem modum aliquid eſt in potentiis ſenſitivæ partis, quæ potentiæ theſauri dicuntur, ſicut memoria, & imago; ſed intellectus poſſibilis cum convertit ſe ad intelligentiam agentem, quam ponit ſeparatam, accipit ſpecies intelligibiles ex influentia eius, cuius eſt formas a phantaſmatibus abſtrahere, & ponere eas in intellectu poſſibili; & cum deſinit ſe convertere ad intellectum agentem, formæ illæ deſinunt eſſe in eo; ſicut forma viſibilis deſinit eſſe in oculo, cum oculus deſinit ſe convertere ad rem viſam. Oportet autem ut ſi iterum velit intellectus poſſibilis conſiderare quod prius conſideravit, de novo ſe convertat ad intellectum agentem, & de novo ſpecies intelligibiles recipiat: & ſecundum hoc quidam eum ſequentes dicunt, quod in anima noſtra nullæ ſpecies intelligibiles reſervantur, quibus poſſit poſt mortem uti ad intelligendum; & ſic etiam dicunt, quod ſcientia hic acquiſita nullo modo manet neque quantum ad actum, neque quantum ad habitum. Sed hæc opinio non videtur eſſe conveniens. Primo quia contrariatur manifeſte ſententiæ Philoſophi, qui ponit animam eſſe locum ſpecierum: unde oportet quod ſpecies in illa conſerventur. Secundo quia ex quo ſpecies in intellectum poſſibilem imprimuntur, non eſt probabile eas aboleri, niſi aliqua cauſa corrumpens eas fuerit; cum multo nobilius recipiantur formæ intelligibiles in intellectu poſſibili quam formæ ſenſibiles in materia prima. Tertio quia Auguſtinus (Lib. XIV. de Trinit. cap. XII.) ponit partem mentis eſſe memoriam; & ſic in ea ſpecies intelligibiles reſervantur. Quarto quia dato quod nullæ ſpecies intelligibiles remanerent in anima ſeparata, non propter hoc tolleretur quin habitus ſcientiæ remaneret etiam ſecundum prædictam opinionem Avicennæ. Vult enim quod quamvis ſpecies intelligibiles non remaneant in intellectu poſſibili, cum actu non intelligit, remanet tamen in eo quædam habilitatio, ut facilius ſe convertat ad recipiendum ſpecies intelligibiles ab intellectu agente, ratione cuius non oportet quod ſemper aliquis ita laboret ad aliquid intelligendum, ſicut cum de novo didicit, vel invenit: & habilitas hæc nihil aliud eſt

quam

quam habitus ſcientiæ. Unde etiam in anima ſeparata huiuſmodi habitus remanebit, ut ſcilicet paratior ſit ad recipiendum cognitionem ex influentia ſuperioris ſubſtantiæ anima quæ habitu ſcientiæ in hoc mundo fuit perfecta, quam alia quæ huiuſmodi habitu caruit.

Et ideo ponendum ſecundum alios videtur, quod ſpecies intelligibiles remanent in anima poſtquam actu intelligere deſierit, & etiam maior habilitas ad recipiendum ab intellectu agente; & quod utrumque eorum remanebit in anima ſeparata, & utroque uti poterit in intelligendo: alio tamen modo eis utitur cum eſt corpori coniuncta. Cum enim eſt coniuncta corpori, eius intellectus non poteſt aliquid conſiderare nec per ſpecies acquiſitas, nec per aliquem influxum ſuperioris ſubſtantiæ, niſi convertendo ſe ad phantaſmata: quia propter perfectam coniunctionem eius ad corpus potentia intellectiva eius nihil cognoſcit niſi per ea quæ per corpus recipiuntur, unde habet phantaſmata quaſi obiecta ad quæ reſpicit; ſed cum erit a corpore ſeparata, intelliget per alium modum, ut ſupra dictum eſt, ſcilicet non aſpiciendo ad phantaſmata.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſpecies intelligibiles, per ſe loquendo, ſint eiuſdem rationis dum ſunt in anima coniuncta corpori, & cum ſunt in anima ſeparata; tamen per accidens ſunt rationis diverſæ, inquantum anima in qua ſunt, diverſimode ſe habet in coniunctione ad materiam, vel ſeparatione ab ea: & ideo per ſpecies illas anima coniuncta non intelligit niſi convertendo ſe ad phantaſmata; ſed cum fuerit ſeparata, intelliget per eas etiam ſine tali converſione.

Ad ſecundum dicendum, quod actus non ſpecificantur a termino a quo, ſed magis a termino ad quem: unde idem ſpecie motus eſt dealbatio, ſive per eam aliquis fiat de nigro albus, ſive de rubeo albus. Unde & intelligere non diverſificatur ſpecie per hoc quod intelligitur abſtrahendo a phantaſmatibus, vel non abſtrahendo, dummodo ſit unius modi quod intelligitur, & quo intelligitur: & propterea habitus ſcientiæ, qui acquiritur ex actibus intellectus accipientis a phantaſmate, inclinat in actum intelligendi quo phantaſmata non reſpicit. Et præterea intelligere noſtrum ſecundum ſtatum iſtum eſt ſecundum phantaſmata illuſtrata lumine intellectus agentis: unde eſt unius rationis cum cognitione animæ ſeparatæ, quæ eſt per influentiam luminis a ſuperiori ſubſtantia, quantum ad ipſam illuſtrationem, quamvis non quantum ad phantaſmata.

Ad tertium dicendum, quod ex ipſis ſpeciebus intelligibilibus præexiſtentibus in intellectu poſſibili efficitur intellectus poſſibilis paratior ad perfectius recipiendum cognitionem ex influentia ſuperioris ſubſtantiæ: unde non ſequitur quod fruſtra huiuſmodi ſpecies in anima ſeparata remaneant ad intelligendum per eas.

Ad quartum dicendum, quod formæ intelligibiles a ſenſibus acceptæ non ſunt omnino unius rationis cum illis formis quæ immediate ex influentia divina proveniunt: quia ex diverſis imprimentibus diverſæ impreſſiones relinquuntur: ſic etiam & habitus virtutis acquiſitæ non eſt eiuſdem rationis cum habitu virtutis infuſæ. Unde nihil prohibet utraſque formas in anima ſeparata remanere, & formas illas tunc acceptas ex influxu ſuperioris ſubſtantiæ eſſe formales, & completivas reſpectu formarum acquiſitarum a ſenſibus.

Ad quintum dicendum, quod in intellectu noſtro remanent formæ intelligibiles, etiam poſtquam actu intelligere deſinit: nec in hoc opinionem Avicennæ ſequimur. Remanent autem huiuſmodi formæ intelligibiles in intellectu poſſibili, cum actu non intelligit, non ſicut in actu completo, ſed in actu medio inter potentiam puram & actum perfectum; ſicut etiam forma quæ eſt in fieri, hoc modo ſe habet.

Ad ſextum dicendum, quod Philoſophus loquitur de memoria, & reminiſcentia quæ eſt pars animæ ſenſitivæ, cuius actus corrupto corpore non poteſt remanere: & hac indigemus ad intelligendum ad præſens ea quæ prius intelleximus: propter hoc oportet nos ad phantaſmata converti, quæ quandoque oportet de theſauro memoriæ adduci; ſed memoria prout ab Auguſtino ponitur in mente, remanebit in anima poſt mortem.

ARTICULUS III.

Utrum anima ſeparata ſingularia cognoſcat.

I. Par. quæſt. lxxxix. *art.* 4. *& de ver. quæſt.* xix. *art.* 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod anima ſeparata ſingularia non cognoſcat. Anima enim ſeparata non utetur potentiis ſenſitivis. Sed ſingularia non cognoſcuntur ab anima niſi per potentias ſenſitivas: ſingulare eſt enim aliquid, dum ſentitur, ut Boetius dicit (in prædic. ſub-

ſtantiæ, in princ.) Ergo anima ſeparata ſingularia non cognoſcet.

2. Præterea. Intellectus animæ ſeparatæ magis erit a materia remotus quam intellectus animæ coniunctæ corpori. Sed anima coniuncta corpori non poteſt intellectu cognoſcere ſingularia propter intellectus immaterialitatem. Ergo nec cum eſt a corpore ſeparata.

3. Præterea. Differentia hic ponitur præcipue inter ſenſum & intellectum, eo quod ſenſus cognoſcit hic & nunc, intellectus autem abſtrahit ab utroque. Si ergo intellectus animæ ſeparatæ poſſit ſingularia cognoſcere, in nullo eius cognitio a ſenſu differet; quod eſt inconveniens.

4. Præterea. Sicut in ſtatu viæ per ſenſum particularia cognoſcimus, ita per intellectum univerſalia. Sed ſenſus numquam poteſt devenire ad hoc quod univerſalia cognoſcat. Ergo nec intellectus ad hoc quod cognoſcat ſingularia.

5. Præterea. Eadem eſt natura animæ ſeparatæ, & corpori coniunctæ. Sed per naturam intellectivæ animæ, formæ quæ in intellectu recipiuntur, dum corpori eſt coniuncta, non ducunt in cognitionem ſingularium, ſunt enim in ea per modum ipſius. Ergo eodem modo erunt in ipſa poſtquam fuerit a carne ſeparata; & ſic non ducent in ſingularium cognitionem.

1. Sed contra. Luc. XVI. 28. dicitur quod dives in inferno exiſtens ſecundum animam tantum dixit: *Habeo enim quinque fratres*. Ergo &c. ex quo patet quod ſingularia cognoſcunt animæ ſeparatæ.

2. Præterea. Intellectus animæ corpori coniunctæ ſingularia cognoſcit; quod patet ex hoc quod propoſitionem format, cuius prædicatum eſt univerſale, & ſubiectum ſingulare; & ſyllogiſmum componit, cuius minor eſt ſingularis. Ergo etiam a corpore ſeparata anima per intellectum ſingularia cognoſcet.

3. Præterea. Nullus poteſt diſponere de his quæ ignorat. Sed anima in corpore exiſtens per intellectum diſponit de his quæ circa ſingularia ſunt agenda. Ergo etiam in corpore exiſtens ſingularia cognoſcit per intellectum. Cum ergo intellectus in anima ſeparata integer maneat, videtur quod anima ſeparata ſingularia cognoſcat.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum omnis cognitio ſit per formas, quibus cognoſcens rebus cognitis aſſimilatur, duplex erit cognoſcendi modus: unus per formas a rebus acceptas; alius per formas quæ ſunt cauſæ rerum, vel a cauſis rerum acceptæ. Ad hoc enim quod aliqua duo ſint ſimilia, oportet unum eſſe cauſam alterius, vel ambo ſub eadem cauſa procedere, cum unitas effectus cauſæ indicet unitatem. In illa ergo cognitione quæ fit per formas a rebus acceptas, ipſæ res per ſuam actionem ſunt cognitionis cauſa. Cum ergo omnis actio ſit per formam, forma autem quantum eſt de ſe ſit univerſalis; per talem modum non poteſt deveniri in cognitionem rerum ſingularium: quia per hunc modum non cognoſcitur materia, quæ eſt individuationis principium, niſi in univerſali, inquantum ſcilicet habet habitudinem ad formam univerſalem, ſicut qui cognoſcit ſimum, cognoſcit naſum inquantum eſt ſubiectum ſimi; niſi quando formæ individualiter recipiuntur in cognoſcente, ut ſunt in rebus extra animam, ſicut accidit in potentiis cognoſcitivis per organum corporale. Sed in illa cognitione quæ eſt per formas quæ ſunt rerum cauſæ, vel earum impreſſiones, pervenitur uſque ad ſingularia, quamvis huiuſmodi formæ ſint omnino immateriales, eo quod cauſa rei prima eſt quæ rebus eſſe influit: eſſe autem communiter materiam, & formam reſpicit. Unde huiuſmodi formæ ducunt directe in cognitionem utriuſque, ſcilicet materiæ, & formæ: & propter hoc per talem cognitionem cognoſcuntur res & in univerſali, & in ſingulari. Anima ergo, cum eſt corpori coniuncta, non cognoſcit niſi per formas a rebus acceptas: & ideo per potentiam illam cognoſcitivam in qua formæ a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe ſingularia non cognoſcit, ſed ſolummodo per potentias organis affixas; ſed indirecte, & per quamdam reflexionem etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoſcit ſingularia, prout ſcilicet ex obiecto proprio redit ad cognoſcendum ſuum actum, ex quo actu redit in ſpeciem, quæ eſt intelligendi principium, & ex ea procedit ad conſiderandum phantaſma, a quo ſpecies huiuſmodi eſt abſtracta: & ſic per phantaſma ſingulare cognoſcit. Anima vero ſeparata utitur utraque cognitione: quia & cognoſcit per ſpecies acceptas a ſenſibus, & per ſpecies receptas a ſuperioribus ſubſtantiis, quæ ſpecies ſunt cauſarum impreſſiones, ideſt rationum idealium in Deo exiſtentium: & ideo ſecundum illum modum quo cognoſcit per ſpecies a ſenſibus acce-

acceptas, ſingularia directe non cognoſcit; ſed per illum modum quo cognoſcit ex influentia ſuperioris ſubſtantiæ, cognoſcere poteſt ſingularia eadem ratione qua & Angeli, de quorum cognitione dictum eſt II. Lib. diſt. III. (quæſt. II. per totam.)

Ad primum ergo dicendum, quod anima in ſtatu viæ non cognoſcit ſingularia directe, niſi per potentias ſenſitivas, quia non cognoſcit niſi per formas a rebus acceptas; quæ cum ad intellectum pervenerint, in quo omnino immaterialiter recipiuntur, non poſſunt eſſe principium cognoſcendi ſingulare: ſed cum fuerit a corpore ſeparata, habebit alium modum cognoſcendi, quo ſingularia cognoſcere poterit, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc ipſo quod anima ſeparata eſt quodammodo immaterialior quam corpori coniuncta, eſt propinquior ſubſtantiis ſuperioribus, quæ ſunt omnino immateriales, & magis parata ad recipiendum earum influxum, & per conſequens ad intelligendum eo modo quo ipſæ intelligunt.

Ad tertium dicendum, quod intellectus qui ſingulare cognoſcit, alio modo cognoſcit quam ſenſus. Senſus enim ſingulare cognoſcit per formam quodammodo materialem: unde per illam formam non poteſt ſe extendere eius cognitio ultra ſingulare: ſed intellectus ſingulare cognoſcit per formam immaterialem, quæ poteſt eſſe principium cognoſcendi univerſale, & ſingulare: & ſic adhuc remanet differentia inter ſenſum & intellectum.

Ad quartum dicendum, quod virtus ſenſitiva eſt infra virtutem intellectivam: unde magis poteſt intellectus ſe extendere ad id quod eſt ſenſus, quam ſenſus ad id quod eſt intellectus.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo recipitur forma in intellectu animæ ſeparatæ, & in intellectu animæ coniunctæ, ſcilicet immaterialiter; ſed tamen forma quæ eſt in anima ſeparata, erit alterius rationis, & virtutis, prout ſcilicet erit effluens a ſubſtantiis ſuperioribus, ſicut dictum eſt (in corp. art.)

Primum obiectum in contrarium eſt concedendum. Sed ad alia duo oportet reſpondere: quia concludunt quod intellectus animæ coniunctæ corpori ſingularia cognoſcat.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus noſter in ſtatu viæ utitur ſingularibus componendo propoſitiones, & formando ſyllogiſmos, inquantum reflectitur ad potentias ſenſitivæ partis, ut dictum eſt, & quodammodo continuatur cum eis, ſecundum quod earum motus, & operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus practicus ad hoc quod de ſingularibus diſponat, ut dicitur in III. de Anima (text. XLVII.) indiget ratione particulari, qua mediante opinio quæ eſt univerſalis (quæ eſt in intellectu) ad particulare opus applicetur: ut ſic quidem fiat ſyllogiſmus, cuius maior eſt univerſalis, quæ eſt opinio intellectus practici; minor vero ſingularis, quæ eſt æſtimatio rationis particularis, quæ alio nomine dicitur cogitativa: concluſio vero conſiſtit in electione operis.

ARTICULUS IV.

Utrum localis diſtantia impediat cognitionem animæ ſeparatæ.

Ubi ſupra art. 7.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod localis diſtantia impediat cognitionem animæ ſeparatæ. Anima enim hic exiſtens ea quæ hic aguntur cognoſcit. Sed exiſtens in receptaculo ſibi debito, ea quæ hic aguntur non cognoſcit: unde dicit Auguſtinus in Libro de cura pro mortuis agenda (cap. XIII.) *Ibi ſunt defunctorum animæ ubi ea quæ hic aguntur, ſcire non poſſunt*. Ergo localis diſtantia cognitionem animæ ſeparatæ impedit.

2. Præterea. Naturalis cognitio animæ ſeparatæ non eſt potior quam naturalis cognitio dæmonis. Sed dæmones naturali cognitione non cognoſcunt abſentia: unde Auguſtinus in Libro de divinatione dæmonum (cap. III.) dicit, quod *ea quæ etiam alibi fiunt, celeritate motus ſui cito ad nos deferunt, ut quaſi ea prædicere videantur quæ nos poſtea nuntiantibus hominibus ſumus ſcituri*. Ad hoc autem nihil faceret celeritas motus, ſi hic nobiſcum exiſtentes abſentia cognoſcere poſſent. Ergo anima ſeparata non cognoſcit abſentia; & ſic eius cognitio per localem diſtantiam impeditur.

3. Præterea. Omnis cognoſcens rem ſub hic & nunc, aliter cognoſcit ſub hic & nunc, quæ ſunt hic, & quæ ſunt alibi. Sed anima ſeparata cognoſcit ſub hic & nunc, quia cognoſcit ſingularia, ut dictum eſt. Ergo aliter cognoſcit propinqua, & remota: & ſic idem eſt quod prius.

4. Præ-

Digitized by Google

4. Præterea. Sicut eſt aliquid diſtans ſecundum tempus, ita eſt diſtans aliquid ſecundum locum. Sed anima ſeparata non poteſt cognoſcere diſtantia ſecundum tempus, ut puta futura: hoc enim ſolius Dei eſt, ut patet per id quod habetur Iſa. xli. 23. *Annuntiate nobis quæ ventura ſunt* (*a*), *& dicemus quia dii eſtis vos*. Ergo nec diſtantia ſecundum locum poteſt cognoſcere.

5. Præterea. Operatio non excedit ſubſtantiam operantis: unde Damaſcenus dicit (Lib. II. cap. III.) quod Angeli ibi ſunt ubi operantur. Sed anima ſeparata eſt in aliquo loco, cum ei locus corporalis pro receptaculo aſſignetur. Ergo operatio animæ ſeparatæ non poteſt ſe extendere ultra locum illum; & ſic ea quæ ſunt diſtantia ſecundum locum, cognoſcere non poteſt.

Sed contra. Sancti a damnatis diſtant maxime etiam ſecundum locum. Sed damnati vident beatos, ut patet Luc. xvi. de divite, qui in tormentis poſitus Abraham, & Lazarum vidit. Ergo localis diſtantia cognitionem animæ ſeparatæ non impedit.

Præterea. Nulla operatio impeditur per loci diſtantiam, niſi ſit ſitualis: quia propinquum, & diſtans ſecundum locum ad ſitum pertinere videntur. Sed anima ſeparata non habet aliam cognitionem niſi intellectivam, cum potentiis ſenſitivis non utatur; intellectiva autem cognitio nullo modo eſt ſitualis, cum non fiat per corporea inſtrumenta. Ergo ad cognitionem animæ ſeparatæ nihil loci propinquitas facit, vel diſtantia.

Præterea. Lux intelligibilis eſt potentior quam lux aliqua ſenſibilis. Sed lux ſenſibilis ſolis non impeditur a ſua operatione per aliquam localem diſtantiam, quia totum mundum illuminat. Ergo nec lux intelligibilis animæ ſeparatæ impeditur a ſua cognitione per diſtantiam aliquam corporalem.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, quidam ponunt, quod anima ſeparata cognoſcat accipiendo a rebus: quod ſi verum eſſet, localis diſtantia proculdubio cognitionem animæ ſeparatæ impediret, eo quod rerum ſenſibilium actiones non æqualiter ſe extendunt ad propinquum, & diſtans, cum per propinqua in diſtantia moveantur; & ſic in remotis virtus primi agentis paulatim deficit: & inde eſt quod non poſſumus ſentire ea quæ ſunt procul a nobis. Sed ſi ponamus, quod anima ſeparata cognoſcat per formas aliquas vel concreatas, vel influxas a ſuperioribus ſubſtantiis, non poteſt eſſe quod eius cognitio per rei diſtantiam impediatur. Non enim per huiuſmodi formas cognoſcet, inquantum res aliquid agant in animam, vel anima in res, ut ſic medium corporale, per quod actio fiat, cognitionem impedire poſſit; ſed cognitio prædicta perficitur ex hoc ſolo quod formæ in anima exiſtentes repræſentant res quæ ſunt extra animam; quas æqualiter repræſentant, ſive ſint propinquæ, ſive ſint diſtantes; ſicut imago Herculis æqualiter repræſentat Herculem, ubicumque ſit Hercules: unde etiam potentiæ cognoſcitivæ quæ cognoſcunt res per formas a rebus acceptas, dummodo non cognoſcant ſolummodo dum accipiunt, æqualiter cognoſcunt res diſtantes, & propinquas; ſicut intellectus noſter in ſtatu viæ æqualiter cognoſcit ſolem, & lunam; & imaginatio æqualiter imaginatur hominem propinquum, & diſtantem. Sed quia cognitio ſenſus perficitur in hoc ipſo quod ſenſus a ſenſibili movetur, inde eſt quod ſenſitiva cognitio per localem diſtantiam impeditur. Si ergo cognitio animæ ſeparatæ non fit per acceptionem formarum a rebus ſenſibilibus, ut ſupra poſitum eſt, nullo modo eſſe poterit ut eius cognitionem localis diſtantia impediat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquæ animæ defunctorum in ſuis receptaculis exiſtentes ea quæ hic aguntur ignorent, non tamen hoc contingit propter localem diſtantiam, ſed propter aliquam aliam cauſam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea quæ in illis receptaculis patiuntur: vel etiam quia influentia ſuperioris ſubſtantiæ quamvis eas perficiat ad aliqua cognoſcenda, non tamen ad omnia, ſed ad illa tantum quæ ei ſecundum modum ſuum competunt.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus frequenter utitur illa poſitione qua ponuntur dæmones habere corpora ſibi unita, ſicut etiam in libello inducto apparet: quod ſi eſſet, tunc oporteret ponere eos corpus ſenſibile habere, & per ſenſus cognitionem a rebus accipere, & ſic eorum cognitionem locali diſtantia impediri: unde non eſt ſimile de anima ſeparata, quæ hoc modo non cognoſcit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, ſi anima ſeparata cognoſceret ea quæ ſunt hic & nunc, accipiendo a rebus quæ ſunt hic & nunc, ſicut in ſenſu

(a) Vulgata: *in futurum, & ſciemus &c.*

ſenſu accidit. Sed hoc dictum eſt eſſe falſum: unde ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ diſtant ſecundum tempus, ſcilicet futura, deficiunt ab eo quod eſſe rei menſuratur tempore. Unde cum res ſecundum hoc ſint cognoſcibiles quod habent eſſe, quia cognitiones ſunt exiſtentium, ut dicit Dionyſius 1. cap. de div. Nom. futura ex ſeipſis ſunt incognoſcibilia. Sed diſtantia ſecundum locum non deficiunt ab eſſe: locus enim non menſurat eſſe rei, ſed res exiſtentes. Unde per hoc quod ſunt diſtantes res, in ſeipſis nihil minus ſunt cognoſcibiles; poſſunt tamen eſſe minus cognoſcibiles quo ad aliquos, qui in patiendo a rebus res ipſas cognoſcunt: quod non eſt de anima ſeparata.

Ad quintum dicendum, quod operatio, prout eſt accidens quoddam habens eſſe in ſubiecto, non extenditur ultra ſuum ſubiectum; ſed prout comparatur ad obiectum, ſic ultra ſuum ſubiectum extenditur, ſicut nunc per animam exiſtentem in corpore cognoſcimus ea quæ in cælo ſunt; & ſic etiam nihil prohibet animam ſeparatam diſtantia ſecundum locum cognoſcere.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de pœnis damnatorum: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, De pœnis eorum quantum ad effectum eorum.

Secundo. Quantum ad intellectum.

Tertio. Quantum ad corpus.

Quarto. De pœnis eorum per comparationem ad beatorum intuitum.

ARTICULUS I.

Utrum omnis voluntas damnatorum ſit mala.

I. P. quæſt. lxiv. *art.* 2. *& II. contra Gent. cap.* lxxxiii.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum ſit mala. Quia, ut dicit Dionyſius iv cap. de divin. Nomin. dæmones bonum, & optimum concupiſcunt, eſſe, vivere, & intelligere Cum ergo damnati homines non ſint peioris conditionis quam dæmones, videtur quod & ipſi bonam voluntatem habere poſsint.

2. Præterea. Malum, ut dicit Dionyſius (ubi ſup.) eſt omnino involuntarium. Ergo ſi damnati aliquid volunt, illud volunt inquantum bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quæ per ſe ordinatur ad bonum, eſt bona. Ergo damnati poſſunt habere voluntatem bonam.

3. Præterea. Aliqui erunt damnati qui in hoc mundo exiſtentes aliquos virtutum habitus ſecum detulerunt, utpote gentiles, qui habent virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntatis actus. Ergo in aliquibus damnatis poterit eſſe laudabilis voluntas.

Sed contra. Obſtinata voluntas numquam poteſt flecti niſi in malum. Sed damnati homines erunt obſtinati, ſicut & dæmones. Ergo voluntas eorum numquam poterit eſſe bona.

Præterea. Sicut ſe habet voluntas beatorum ad bonum, ita ſe habet voluntas damnatorum ad malum. Sed beati numquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati habent aliquam voluntatem bonam.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod damnati numquam pœniteant de malis quæ fecerunt. Quia dicit Bernardus in Cantic. (implicite ſerm. xxxv.) quod damnatus ſemper vult iniquitatem quam fecit. Ergo numquam de peccato commiſſo pœnitet.

2. Præterea. Velle ſe non peccaſſe, eſt bona voluntas. Sed damnati non habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati numquam volent ſe non peccaſſe; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. II. de Fide orthod. cap. iv.) hoc eſt hominibus mors quod Angelis caſus. Sed Angeli voluntas poſt caſum eſt invertibilis hoc modo, ut non poſſit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo & damnati non poſſunt pœnitere de peccatis a ſe commiſſis.

4. Præterea. Maior erit perverſitas damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non pœnitent de peccatis commiſſis, vel propter excæcationem mentis, ſicut hæretici, vel propter obſtinationem, ſicut *qui lætantur cum male fecerint, & exultant in rebus peſſimis*, ut dicitur Proverb. ii. 14. Ergo & damnati in inferno de peccatis non pœnitebunt.

Sed contra. Sapientiæ v. 3. dicitur de damnatis: *Intra ſe pœnitentiam agentes*.

Præterea. Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap.

(cap. IV.) quod pœnitudine replentur pravi: mox enim triſtantur de hoc quod prius delectati ſunt. Ergo damnati, cum ſint maxime pravi, magis pœnitent.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod damnati recta ratione, & deliberativa non poſſint velle ſe non eſſe. Auguſtinus enim dicit in Lib. de lib. arbit. (III. cap. VII.) *Conſidera quantum bonum eſt eſſe, quod & beati, & miſeri volunt. Maius enim eſt eſſe, & eſſe miſerum, quam omnino non eſſe.*

2. Præterea. Auguſtinus ibidem (cap. VIII.) ſic arguit. Prælectio ſupponit electionem. Sed non eſſe non eſt eligibile, cum non habeat appetentiam boni, cum nihil ſit. Ergo non eſſe non poteſt eſſe magis appetibile damnatis quam eſſe.

3. Præterea. Magis malum eſt magis fugiendum. Sed non eſſe eſt maximum malum, cum tollat totaliter bonum, eo quod nihil relinquit. Ergo non eſſe eſt magis fugiendum quam miſerum eſſe; & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod dicitur Apocalypſ. IX. 6. *In diebus illis deſiderabunt homines mori, & fugiet mors ab eis.*

Præterea. Damnatorum miſeria omnem huius mundi miſeriam excedit. Sed ad vitandam miſeriam huius mundi appetibile eſt aliquibus mori: unde dicitur Eccli. XLI. 3. *O mors, quam bonum eſt iudicium tuum homini indigenti, & qui minoratur viribus, (a) deficit ætate, & cui de omnibus cura eſt, & incredibili, qui perdit (a) ſapientiam.* Ergo multo fortius eſt damnatis appetibile non eſſe ſecundum rationem deliberatam.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod damnati in inferno non vellent eſſe aliquos damnatos qui non ſunt damnati. Quia Luc. XVI. dicitur de divite, quod rogabat pro fratribus ſuis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione & damnati alii non vellent ad minus carnales ſuos amicos in inferno damnari.

2. Præterea. Affectiones inordinatæ a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod eſt eſſe damnatos.

3. Præterea. Damnati non deſiderant augmentum ſuæ pœnæ. Sed ſi plures damnarentur, maior eſſet damnatorum pœna; ſicut etiam multiplicatio bonorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent ſalvatos damnari.

Sed contra eſt quod Iſai. XIV. ſuper *illud, Surrexerunt de ſoliis,* dicit Gloſſa: „ Solatium „ eſt malorum multos ſocios habere pœna- „ rum. “

Præterea. In damnatis maxime regnat invidia. Ergo dolent de felicitate bonorum, & eorum damnationem appetunt.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod damnati non habeant odio Deum. Quia, ut dicit Dionyſius IV. capit. de divinis Nomin. *omnibus* diligibile eſt bonum, & pulchrum, quod eſt omnis boni, & pulchritudinis cauſa. Hoc autem Deus eſt. Ergo a nullo poteſt odio haberi.

2. Præterea. Nullus poteſt ipſam bonitatem odio habere, ſicut nec ipſam malitiam velle: malum enim eſt omnino involuntarium, ut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nom. Deus autem eſt bonitas ipſa. Ergo nullus poteſt Deum odio habere.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. LXXIII. 23. *Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper.*

QUAESTIUNCULA VI.

1. Ulterius. Videtur quod damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera. Sed per malam voluntatem quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo ſi ibi non demerentur, ex ſua damnatione commodum reportant.

2. Præterea. Damnati ſunt eiuſdem conditionis cum dæmonibus. Sed dæmones demerentur poſt ſuum caſum: unde ſerpenti, qui hominem ad peccandum induxit, eſt a Deo pœna inflicta, ut dicitur Geneſ. III. Ergo & damnati demerentur.

3. Præterea. Actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excuſatur quin ſit demeritorius, etiam ſi aliqua neceſſitas adſit, cuius aliquis ſit ſibi cauſa: ebrius enim meretur duplices maledictiones, ſi ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in III. Ethic. (cap. VII. vel XI.) Sed ipſi damnati fuerunt ſibi cauſa pro-

(a) Vulgata, *defecto*. (b) Ibid. *patientiam*.

Digitized by Google

propriæ obſtinationis, per quam quamdam neceſſitatem patiuntur peccandi. Ergo cum eorum actus inordinatur ex libero arbitrio procedat, non excuſatur a demerito.

Sed contra. Pœna contra culpam dividitur. Sed perverſa voluntas in damnatis ex obſtinatione procedit, quæ eſt eorum pœna. Ergo perverſa voluntas in damnatis non eſt culpa, ut per eam demereantur.

Præterea. Poſt ultimum terminum non relinquitur aliquis motus, ſive profectus in bonum, ſive in malum. Sed damnati, maxime poſt diem iudicii, ad ultimum terminum ſuæ damnationis pervenient: quia tunc finem habebunt duæ civitates, ut Auguſtinus dicit (ſuper Pſalm. cxxxvi. & Enchir. cap. cxi.) Ergo damnati poſt diem iudicii perverſa voluntate non demerebuntur: quia ſic creſceret eorum damnatio.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in damnatis poteſt duplex voluntas conſiderari, ſcilicet voluntas deliberativa, & voluntas naturalis. Naturalis quidem non eſt eis ex ipſis, ſed ex auctore naturæ, qui in natura hanc inclinationem poſuit, quæ naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, ſecundum hoc bona poterit in eis eſſe voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa eſt eis ex ſeipſis, ſecundum quod in poteſtate eorum eſt inclinari per affectum ad hoc, vel illud; & talis voluntas in eis eſt ſolum mala: & hoc ideo, quia ſunt perfecte averſi a fine ultimo rectæ voluntatis: nec aliqua voluntas poteſt eſſe bona, niſi per ordinem ad finem prædictum: unde etiam ſi aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici poſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionyſii intelligitur de voluntate naturali, quæ eſt inclinatio naturæ in aliquod bonum; ſed tamen iſta naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter deſiderant, ſub quibuſdam malis circumſtantiis appetunt.

Ad ſecundum dicendum, quod malum inquantum eſt malum non movet voluntatem, ſed inquantum eſt æſtimatum bonum; ſed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod eſt malum, æſtiment ut bonum: & ideo voluntas eorum eſt mala.

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima ſeparata, eo quod virtutes illæ perficiunt ſolum in vita civili, quæ non erunt poſt hanc vitam; ſi tamen remanerent, numquam in actum exirent, quaſi ligatæ ex obſtinatione mentis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod pœnitere de peccato eſt dupliciter. Uno modo per ſe, & alio modo per accidens. Per ſe quidem de peccato pœnitet qui peccatum in eo quod eſt peccatum abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicuius adiuncti, utpote pœnæ, vel alicuius huiuſmodi. Mali igiturr non pœnitebunt per ſe loquendo de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet; pœnitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de pœna quam pro peccato ſuſtinent.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, ſed pœnam refugiunt; & ſic per accidens de iniquitate commiſſa pœnitent.

Ad ſecundum dicendum, quod velle ſe non peccaſſe propter turpitudinem iniquitatis eſt bona voluntas; ſed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quod ſine aliqua averſione voluntatis continget quod damnati de peccatis pœniteant: quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, ſed aliquid aliud, ſcilicet pœnam.

Ad quartum dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obſtinati, per accidens de peccatis ſuis pœnitent, ſi pro eis puniantur: quia hoc dicit Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxxvi.) *Videmus etiam ferociſſimas beſtias dolore pœnarum a maximis voluptatibus abſtinere.*

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod non eſſe dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum ſe; & ſic nullo modo poteſt eſſe appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, ſed ſit pura boni privatio. Alio modo poteſt conſiderari inquantum eſt ablativum pœnalis, vel miſeræ vitæ; & ſic non eſſe accipit rationem boni. Carere enim malo eſt quoddam bonum, ut dicit Philoſophus in V. Ethic. (cap. 1. vel 11.) & per hunc modum melius eſt damnatis non eſſe quam miſeros eſſe. Unde Matth. xxvi. 24. di-

(a) *Al.* quis qui peccatum.

24. dicitur: *Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet homo ille*: & Hier. xx. ſuper illud, *Maledicta dies in qua natus ſum &c.* dicit Gloſſa Hieronymi ibi: „ Melius eſt non „ eſſe quam male eſſe. “ Et ſecundum hoc damnati poſſunt præeligere non eſſe ſecundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Auguſtini eſt intelligendum, quod non eſſe per ſe non eſt eligibile; ſed per accidens eligibile eſt, inquantum ſcilicet eſt miſeriæ terminativum; Quod enim dicitur, quod eſſe, & vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, & corruptam, & eam quæ eſt in triſtitiis, ut dicit Philoſophus in IX. Ethic. (cap. IX. vel XI.)

Ad ſecundum dicendum, quod non eſſe non eſt eligibile per ſe, ſed per accidens tantum, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod non eſſe, licet maxime ſit malum, inquantum privat eſſe, tamen eſt valde bonum, inquantum privat miſeriam, quæ eſt maximum malorum; & ſic non eſſe eligitur.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ſicut in beatis in patria erit perfectiſſima caritas, ita in damnatis erit perfectiſſimum odium: unde ſicut ſancti gaudebunt de omnibus bonis, ita etiam mali de omnibus bonis dolebunt: unde & felicitas ſanctorum conſiderata eos maxime affligit: unde dicitur Iſai. XXVI. II. *Videant, & confundantur zelantes populi, & ignis hoſtes ſuos devoret*. Unde vellent omnes bonos eſſe damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cum ipſi ſint in ſumma miſeria; cum etiam in hac vita hoc accidat creſcente invidia. Sed tamen minus invident propinquis quam aliis; & maior eſſet eorum pœna, ſi omnes propinqui damnarentur, & alii ſalvarentur, quam ſi aliqui de ſuis propinquis ſalvarentur: & exinde fuit quod dives petiit fratres ſuos a damnatione eripi: ſciebat enim quod aliqui eriperentur: maluiſſet tamen fratres ſuos cum omnibus aliis damnari.

Ad ſecundum dicendum, quod dilectio quæ non fundatur ſuper honeſtum, facile reſcinditur, & præcipue in malis hominibus, ut Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV. vel V. & XII. vel XIV.) unde damnati non conſervabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt; ſed in hoc voluntas eorum remanebit perverſa, quod cauſam inordinatæ dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine pœna ſingulorum augeatur, tamen tantum ſuperexcreſcet odium & invidia, quod magis eligerent torqueri magis cum multis quam minus ſoli.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod affectus movetur ex bono, vel malo appreheñſo. Deus autem apprehenditur dupliciter: in ſe, ſicut a beatis, qui eum per eſſentiam vident; & per effectus, ſicut a nobis, & damnatis. Ipſe igitur in ſeipſo, cum ſit per eſſentiam bonitas, non poteſt alicui voluntati diſplicere: unde quicumque eum per eſſentiam videret, eum odio habere non poſſet. Sed effectuum eius aliqui ſunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito; & ſecundum hoc aliquis non in ſeipſo, ſed ratione effectuum Deum odire poteſt: unde damnati Deum percipientes in effectu iuſtitiæ, qui eſt pœna, eum odio habent, ſicut & pœnas quas ſuſtinent.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionyſii eſt intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per illud quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi damnati Deum in ſeipſo conſpicerent, inquantum eſt per eſſentiam bonus.

SOLUTIO VI.

Ad ſextam quæſtionem dicendum, quod de damnatis ante diem iudicii, & poſt diſtinguendum eſt. Omnes enim communiter confitentur, quod poſt diem iudicii non erit aliquod meritum, vel demeritum: & hoc ideo eſt, quia meritum, vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum, vel malum ulterius conſequendum; poſt diem autem iudicii erit ultima conſummatio bonum, & malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono, vel malo. Unde bona voluntas in beatis non erit meritum, ſed præmium, & mala voluntas non erit in damnatis demeritum, ſed pœna tantum. Operationes enim virtutis ſunt præcipue in felicitate, & eorum contrariæ ſunt præcipue in miſeria: ut dicitur in I. Ethic. (cap. X. vel XIV.) Sed ante diem iudici quidam dicunt

cunt & beatos mereri, & damnatos demereri. Sed hoc non poteſt eſſe reſpectu præmii eſſentialis, vel pœnæ principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint; poteſt tamen hoc eſſe reſpectu præmii accidentalis, vel pœnæ ſecundariæ, quæ poſſunt augeri uſque ad diem iudicii: & hoc præcipue in dæmonibus, vel Angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad ſalutem, ex quo bonorum Angelorum gaudium creſcit; vel ad damnationem, ex quo creſcit pœna dæmonum.

Ad primum igitur dicendum, quod hoc eſt ſummum incommodum ad ſummum malorum perveniſſe, ex quo contingit in damnatis quod demereri non poſſunt: unde patet quod ex peccato commodum non reportent.

Ad ſecundum dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet alios ad damnationem pertrahere, ſicut pertinet ad officium dæmonum, ratione cuius demerentur quantum ad ſecundariam pœnam.

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc excuſantur a demerito, quia neceſſitatem peccandi habeant, ſed quia ad ſummum malorum pervenerint. Tamen neceſſitas peccandi, cuius cauſa ſumus, excuſat a culpa, inquantum eſt neceſſitas quædam, quia omne peccatum oportet eſſe voluntarium; ſed quod non excuſet, hoc eſt inquantum a voluntate præcedente proceſſit; & ſic totum demeritum ſequentis culpæ videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULUS II.

Utrum damnati poſſint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod damnati non poſſint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. In conſideratione enim ſcientiæ eſt maxima delectatio. Sed in eis nullam delectationem eſt ponere. Ergo non poſſunt uti ſcientia prius habita ſecundum aliquam conſiderationem.

2. Præterea. Damnati ſunt in maioribus pœnis quam ſint aliquæ pœnæ huius mundi. Sed in hoc mundo dum aliquis eſt in maximis tormentis conſtitutus, non poteſt conſiderare aliquas intelligibiles concluſio nes abſtractus a pœnis quas patitur. Ergo multo minus in inferno.

3. Præterea. Damnati ſunt ſubiecti tempori. Sed longitudo temporis eſt cauſa oblivionis, ut dicitur in IV. Phyſic. Ergo damnati obliviſcentur eorum quæ hic ſciverunt.

Sed contra eſt quod dicitur Lucæ XVI. 25. diviti damnato: *Recordare quia recepiſti bona in vita tua*. Ergo conſiderabunt ea quæ hic ſciverunt.

Præterea. Species intelligibiles in anima ſeparata remanent, ut ſupra dictum eſt. Si igitur eis non uti poſſent, fruſtra remanerent in eis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod cogitabunt aliquando de Deo. Quia non poteſt haberi odio actu, niſi illud de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Præterea. Damnati habebunt remorſum conſcientiæ. Sed conſcientia patitur remorſum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra. Perfectiſſima cogitatio hominis eſt quæ cogitat de Deo. Sed damnati erunt in ſtatu imperfectiſſimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim ab eis diſtat gloria beatorum quam ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipſi non vident quæ circa nos aguntur: unde dicit Gregorius XII. Moral (cap. XIII. vel XXIV.) ſuper illud Iob XIV. *Sive fuerint nobiles filii eius &c.*
„ Sicut hi qui adhuc vivi ſunt, mortuorum
„ animæ quo loco habeantur, ignorant; ita
„ mortui qui carnaliter vixerunt, vitam in
„ carne poſitorum, qualiter poſt eos diſponatur, ignorant. “ Ergo multo minus poſſunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea. Illud quod conceditur ſanctis in hac vita pro magno munere, numquam conceditur damnatis. Sed Paulo pro magno munere fuit conceſſum ut videret illam vitam qua ſancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur Corinth. XII. in Gloſſa. Ergo damnati ſanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra eſt quod dicitur Lucæ XIX. quod dives in tormentis poſitus vidit Abraham, & Lazarum in ſinu eius.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut propter perfectam ſanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non ſit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non ſit eis materia, & cauſa triſtitiæ, nec aliquid quod ad triſtitiam pertinere poſſit, deerit, ut ſit eorum miſeria conſummata. Conſideratio ergo aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoſcibilium, inquantum diliguntur, vel ex parte ipſius cognitionis, inquantum eſt conveniens, & perfecta. Poteſt etiam triſtitiæ eſſe ratio & ex parte cognoſcibilium quæ nata ſunt contriſtare, & ex parte ipſius cognitionis, prout eius imperfectio conſideratur, utpote cum aliquis conſiderat ſe deficere in cognitione alicuius rei, cuius perfectionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis conſideratio eorum quæ prius ſciverunt, ut materia triſtitiæ, non autem ut delectationis cauſa. Conſiderabunt enim & mala quæ geſſerunt, ex quibus damnati ſunt, & bona dilecta quæ amiſerunt; & ex utroque torquebuntur. Similiter etiam torquebuntur de hoc quod conſiderabunt notitiam quam de rebus ſpeculabilibus habuerunt, imperfectam eſſe, & amiſiſſe ſummam perfectionem eius, quam potuerant adipiſci.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis conſideratio ſcientiæ per ſe ſit delectabilis, tamen ex aliquo accidente poteſt eſſe triſtitiæ cauſa, ut dictum eſt; & ſic erit in damnatis.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc mundo anima coniungitur corruptibili corpori: unde per hoc quod corpus affligitur, conſideratio animæ impeditur: ſed in futuro anima non ita trahetur ex corpore; ſed quantumcumque corpus affligatur, tamen anima ſemper conſiderabit lucidiſſime illa quæ ei poſſunt eſſe cauſa mœroris.

Ad tertium dicendum, quod tempus eſt cauſa oblivionis per accidens, inquantum motus, cuius eſt menſura, eſt cauſa tranſmutationis; ſed poſt diem iudicii non erit motus cæli, unde nec oblivio eſſe poterit ex quantacumque diuturnitate; ſed ante diem iudicii anima ſeparata non mutatur a ſua diſpoſitione per motum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod Deus poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ſecundum ſe, & ſecundum illud quod eſt ei proprium, ſcilicet eſſe totius bonitatis principium; & ſic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo ſecundum aliquid quod eſt ei quaſi accidentale in effectibus ſuis, utpote punire, vel aliquid huiuſmodi; & ſecundum hoc conſideratio de eo poteſt triſtitiam inducere: & hoc modo damnati de eo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati, ut dictum eſt, non habent odio Deum, niſi ratione punitionis, & prohibitionis eius; quod malæ voluntati eorum conſonat: unde non conſiderabunt eum niſi *ut* punitorem, & prohibitorem.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum: quia conſcientia non remordet de peccato, niſi inquantum eſt divino præcepto contraria.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum eſt, ſicut in littera dicitur, quod damnati ante diem iudicii videbunt beatos in gloria, non hoc modo quod gloria eorum qualis ſit cognoſcant, ſed ſolum cognoſcent eos eſſe in gloria quadam inæſtimabili; & ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam dolentes de felicitate bonorum, tum propter hoc quod talem gloriam amiſerunt: unde dicitur Sap. v. 2. de impiis: *Videntes turbabuntur timore horribili*. Sed poſt diem iudicii omnino beatorum viſione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum pœna minuetur, ſed augebitur: quia memoriam habebunt gloriæ beatorum quam in iudicio viderunt, vel ante iudicium; & hoc erit eis in tormentum: ſed ulterius affligentur in hoc quod videbunt indignos ſe reputari etiam videre gloriam quam ſancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno, ſi viderentur, ſicut ſanctorum gloria inſpecta: unde non ita oſtenduntur damnatis ea quæ hic aguntur, ſicut ſanctorum gloria; quamvis etiam eorum quæ hic aguntur, oſtendantur eis ea quæ in eis triſtitiam (*a*) augere poſſunt.

Ad

(a) *Al.* agere.

Ad ſecundum dicendum, quod Paulus inſpexit vitam illam in qua ſancti cum Deo vivunt, eam (*a*) experiendo, & in futurum perfectius ſperando; quæ ratio non eſt de damnatis: & ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS III.

Utrum damnati in inferno ſola pœna ignis affligantur.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod damnati in inferno ſola pœna ignis affligantur. Quia Matth. xxv. 4. ut eorum damnatio exprimatur, fit mentio ſolum de igne, cum dicitur: *Ite maledicti in ignem æternum*.

2. Præterea. Sicut pœna purgatorii debetur peccato veniali, ita pœna inferni debetur mortali. Sed in purgatorio non dicitur eſſe niſi pœna ignis, ut patet per hoc quod dicitur I. Corinth. III. 13. *Uniuſcuiuſque opus quale ſit, ignis probabit*. Ergo nec in inferno erit niſi ignis pœna.

3. Præterea. Pœnarum varietas refrigerium præſtat, ſicut calido cum transfertur ad frigidum. Sed nullum refrigerium eſt ponere in damnatis. Ergo non erunt diverſæ pœnæ, ſed ſola pœna ignis.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. x. 7. *Ignis, ſulphur, & ſpiritus procellarum pars calicis eorum*.

Præterea. Iob xxiv. 19. (*b*) *Tranſibunt ab aquis nivium ad calorem nimium*.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, ſit corporalis. Quia caro non poteſt affligi per vermem ſpiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem. Iudith xvi. 21. *Dabit ignem, & vermes in carnes eorum*: & Eccli. vii. 19. *Vindicta carnis impii ignis, & vermis*. Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Præterea. Auguſtinus dicit XXI. de Civ. Dei (cap. ix.) *Utrumque*, ideſt ignis, & vermis, *pœna erunt carnis*: & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XX. de Civitate Dei (cap. xxii.) *In pœnis malorum inextinguibilis ignis, & vivaciſſimus vermis ab aliis aliter atque aliter eſt expoſitus. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animam vermem; quod eſſe credibilius videtur*.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod fletus qui eſt in damnatis, erit corporalis. Quia Luc. xiii. dicit quædam Gloſſa, quod per fletum quem Dominus reprobis comminatur, poteſt probari vera corporum reſurrectio; quod non eſſet, ſi fletus ille eſſet tantum ſpiritualis. Ergo &c.

2. Præterea. Triſtitia quæ eſt in pœna, reſpondet delectationi quæ fuit in culpa, ſecundum illud Apocal. xviii. 7. *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*. Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem & interiorem, & exteriorem. Ergo habebunt fletum etiam exteriorem.

Sed contra. Fletus corporalis fit per quamdam reſolutionem lacrymarum. Sed a corporibus damnatorum non poteſt fieri perpetua reſolutio, cum nihil in eis per cibum reſtauretur: omne enim finitum conſumitur, ſi aliquid ab eo continue abſtrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod damnati non ſint in tenebris corporalibus. Quia, ut dicit Gregorius in IX. Lib. Moral. (cap. xlviii. vel xx. xix.) ſuper illud Iob x. *Sed ſempiternus horror inhabitat*, „ quamvis ignis illic ad conſolationem non luceat, tamen ut magis „ torqueat ad aliquid lucet: nam ſequaces „ quos ſecum traxerunt de mundo reprobi, „ flamma illuſtrante viſuri ſunt. " Ergo non erunt ibi tenebræ corporales.

2. Præterea. Damnati vident pœnam ſuam: hoc enim eſt eis augmentum pœnæ. Sed nihil videtur ſine lumine. Ergo non ſunt ibi tenebræ corporales.

3. Præterea. Damnati habebunt ibi potentiam viſivam poſt corporum reſumptionem. Sed fruſtra eſſet in eis, niſi viderent aliquid. Ergo cum nihil videatur niſi in lumine, videtur quod non ſint omnino in tenebris.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. xxii. 13. *Ligatis pedibus, & manibus* (*c*) *proiicite eum in tenebras exteriores*: ſuper quo dicit Gregorius (Lib. IX. Mor. cap. xlvi. vel xxxviii.) „ Si ignis „ ille

(a) *Al.* reperiendo. (b) Vulgata, *tranſeat*. (c) Vulgata *emittite*.

„ ille lucem haberet, in tenebras exteriores „ nequaquam mitti diceretur. “

Præterea. Baſilius dicit ſuper illud Pſalm. xxviii. *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, quod virtute Dei ſeparabitur claritas ignis ab eius virtute aduſtiva; ita quod claritas cedet in gaudium ſanctorum, & uſtivum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales.

Quædam vero alia quæ ad pœnam damnatorum pertinent, determinata ſunt ſupra xliv. diſt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſecundum Baſilium (conc. xxiv. ſive orat. xxiii. de futuro iudicio) in ultima mundi purgatione fiet quædam ſeparatio in elementis; ut quidquid eſt purgatum, & nobile, remaneat ſuperius ad gloriam beatorum; quidquid vero eſt ignobile, & fæculentum, in inferno proiiciatur ad pœnam damnatorum; ut ſicut omnis creatura Dei eſt beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accreſcat, ſecundum illud Sap. v. 21. *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra inſenſatos*. Hoc etiam divinæ iuſtitiæ competit, ut ſicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus (quæ ſunt multa, & vana) finem ſuum conſtituerunt; ita etiam multipliciter affligantur, & ex multis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis eſt maxime afflictivus propter hoc quod abundat virtute activa; ideo nomine ignis omnis afflictio deſignatur ut ſit vehemens.

Ad ſecundum dicendum, quod pœna purgatorii non eſt principaliter ad affligendum, ſed ad purgandum: unde per ſolum ignem fieri debet, qui habet maximam vim purgativam. Sed damnatorum pœna non ordinatur ad purgandum: unde non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod damnati tranſibunt ex vehementiſſimo calore ad vehementiſſimum frigus, ſine hoc quod in eis ſit aliquod refrigerium: quia paſſio ab exterioribus non erit per tranſmutationem corporis a ſua priſtina naturali diſpoſitione, ut contraria paſſio ad æqualitatem, vel temperiem reducendo refrigerium cauſet, ſicut accidit nunc; ſed erit per actionem ſpiritualem, ſecundum quod ſenſibilia agunt per ſenſum, prout ſentiuntur imprimendo formas illas ſecundum eſſe ſpirituale in organum, & non ſecundum eſſe materiale, ut ſupra diſt. xliv. dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, diſt. xlviii. poſt diem iudicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal, vel aliquod corpus mixtum, niſi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad corruptionem, nec poſt illud tempus ſit futura generatio, & corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi eſſe materialis, ſed ſpiritualis, qui eſt conſcientiæ remorſus: qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, & animam affligit, ſicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſæ animæ damnatorum dicuntur carnes eorum pro eo quod carni ſubiectæ fuerunt. Vel poteſt dici quod etiam per vermem ſpiritualem caro affligetur, ſecundum quod paſſiones animæ redundant in corpus; & hoc in futuro.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus loquitur ſub quadam comparatione: non enim vult ſimpliciter aſſerere quod ille vermis ſit materialis, ſed quod potius eſſet aſſerendum, ignem, & vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque ſpiritualiter tantum intelligatur, quia ſic damnati nullam pœnam corporalem ſuſtinerent, ut patet ſeriem verborum eius ibidem inſpicienti.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in fletu corporali duo inveniuntur: quorum unum eſt lacrymarum reſolutio, & quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis eſſe non poteſt: quia poſt diem iudicii quieſcente motu primi mobilis non erit aliqua generatio, & corruptio, vel corporalis alteratio; in lacrymarum autem reſolutione oportet eſſe illius humoris generationem qui per lacrymas diſtillat: unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis eſſe non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, eſt quædam commotio, & perturbatio capitis, & oculorum; & quantum ad hoc fletus in damnatis eſſe poterit poſt reſurrectionem. Corpora enim damnatorum non ſolum ex exteriori affligentur, ſed etiam ab interiori, ſecundum quod corpus immutatur ad paſſionem animæ in bonum, vel

vel malum: & quantum ad hoc fletus carnis reſurrectionem indicat, & reſpondet delectationi culpæ quæ fuit in anima, & in corpore.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod diſpoſitio inferni talis erit quod maxime miſeriæ damnatorum competet: unde ſecundum hoc ſunt ibi lux, & tenebra, prout maxime ſpectant ad miſeriam damnatorum. Ipſa autem viſio ſecundum ſe eſt delectabilis: ut enim dicitur in I. Metaph. ſenſus oculorum eſt maxime diligibilis, eo quod per ipſum plura cognoſcimus. Sed per accidens contingit viſionem eſſe afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel noſtræ voluntati repugnantia. Ideo & in inferno hoc modo debet eſſe locus diſpoſitus ad videndum ſecundum lucem, & tenebras, quod nihil ibi perſpicue videatur, ſed ſolummodo ſub quadam umbroſitate videantur illa quæ afflictionem cordi ingerere poſſunt. Unde ſimpliciter loquendo, locus eſt tenebroſus, ſed tamen ex divina diſpoſitione eſt ibi aliquid luminis, quantum ſufficit ad videndum illa quæ animam torquere poſſunt; & ad hoc ſatis facit naturalis ſitus loci: quia in terræ medio, ubi infernus ponitur, non poteſt eſſe ignis niſi fæculentus, & turbidus, & quaſi fumoſus. Quidam tamen tenebrarum harum cauſam aſſignant ex commaſſatione, (a) & compreſſione corporum damnatorum, quæ propter multitudinem ita replebunt locum inferni, quod nihil ibi de aere remanebit: & ſic non erit ibi aliquid de diaphano quod poſſit eſſe ſubiectum lucis, & tenebræ, niſi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS IV.

Utrum beati qui erunt in patria, videant pœnas damnatorum.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant pœnas damnatorum. Maior enim eſt diſtantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati ſemper viatorum facta non vident: unde Iſai. XLIII. 16. *Abraham neſcivit vos*, dicit Gloſſa: „ Neſciunt mortui, etiam ſancti, quid faciant vivi, etiam eorum filii. " Ergo multo minus vident pœnam damnatorum.

2. Præterea. Perfectio viſionis dependet a perfectione viſibilis: unde Philoſophus dicit in X. Ethicor. (cap. IV. vel VI.) quod perfectiſſima ſenſus operatio eſt ſenſus optime diſpoſiti ad pulcherrimum ſub ſenſu iacentium. Ergo e contrario turpitudo viſibilis redundat in imperfectionem viſionis. Sed nulla imperfectio erit in beatis. Ergo non videbunt miſerias damnatorum, in quibus eſt ſumma turpitudo.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. ult. 24. *Egredientur, & videbunt cadavera virorum qui prævaricati ſunt in me.* Gloſſa: „ Electi egredientur intelligentia, vel viſione manifeſta, ut ad laudem Dei magis accendantur. "

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod beati miſeriis damnatorum compatiantur. Compaſſio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectiſſima caritas. Ergo maxime miſeriis damnatorum compatientur.

2. Præterea. Beati numquam erunt tantum elongati a paſſione, quantum Deus eſt. Sed Deus quodammodo miſeriis compatitur noſtris, unde & miſericors dicitur; & ſimiliter Angeli. Ergo beati compatientur miſeriis damnatorum.

Sed contra. Quicumque alii compatitur, fit eius miſeriæ quodammodo particeps. Sed beati non poſſunt eſſe participes alicuius miſeriæ. Ergo beati miſeriis damnatorum non compatiuntur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod beati non lætentur de pœnis impiorum. Lætari enim de malo ad odium alterius pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non lætabuntur de miſeriis damnatorum.

2. Præterea. Beati in patria erunt ſumme Deo conformes. Sed Deus non delectatur in pœnis noſtris. Ergo nec beati delectabuntur de pœnis damnatorum.

3. Præterea. Illud quod eſt vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehenſorem. Sed in homine viatore eſt maxime

a) *Al.* & impreſſione.

me vituperabile quod reficiatur aliorum pœnis, & maxime commendabile ut de pœnis doleat. Ergo beati nullo modo lætantur de pœnis damnatorum.

Sed contra eſt quod in Pſalm. LVII. 11. dicitur: *Lætabitur iuſtus, cum viderit vindictam*.

Præterea. Iſai. ult. 24. dicitur: *Erunt uſque ad ſatietatem viſionis omni carni*. Satietas autem refectionem mentis deſignat. Ergo beati gaudebunt de pœnis impiorum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod a beatis nihil ſubtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex operatione contrarii magis cognoſcitur, quia contraria iuxta ſe poſita magis eluceſcunt: & ideo ut beatitudo ſanctorum eis magis complaceat, & de ea uberiores gratias Deo agant, dantur eis ut pœnam impiorum perfecte intueantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de ſanctis mortuis ſecundum impoſſibilitatem naturæ: non enim oportet ut naturali cognitione cognoſcant omnia quæ erga vivos aguntur. Sed ſancti qui ſunt in patria, omnia clare cognoſcunt quæ aguntur & apud viatores, & apud damnatos: unde Gregorius dicit XII. Lib. Moral. (cap. XIII. vel XIV.) de animabus ſanctis: *Sentiendum non eſt hoc* (ſcilicet quod Iob dicit: *Sive nobiles fuerint filii eius, ſive ignobiles, neſcient &c.*) *quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum eſt quod ſit foris aliquid quod ignorent*.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis pulchritudo viſibilis ad perfectionem faciat viſionis, viſibilis tamen turpitudo ſine viſionis imperfectione eſſe poteſt: ſpecies enim rerum in anima, per quas contraria cognoſcuntur, non ſunt contrariæ: unde et iam Deus, qui perfectiſſimam cognitionem habet, omnia pulchra, & turpia videt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod miſericordia, vel compaſſio poteſt inveniri in aliquo dupliciter: uno modo per modum paſſionis; alio modo per modum electionis. In beatis autem non erit aliqua paſſio in parte inferiori, niſi conſequens electionem rationis: unde non erit in eis compaſſio, vel miſericordia, niſi ſecundum rationis electionem. Hoc autem modo ex electione miſericordia, vel compaſſio naſcitur, prout ſcilicet aliquis vult malum alterius repelli: unde in illis quæ non volumus ſecundum iudicium rationis repelli, compaſſionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu ſunt in hoc mundo, in tali ſtatu ſunt quod ſine præiudicio divinæ iuſtitiæ poſſunt in beatitudinem transferri a ſtatu miſeriæ, & peccati: & ideo beatorum compaſſio ad eos locum habet & ſecundum electionem voluntatis, prout Deus, Angeli, & beati eis compati dicuntur, eorum ſalutem volendo; & ſecundum compaſſionem, ſicut compatiuntur eis homines boni in ſtatu viæ exiſtentes. Sed in futuro non poterunt transferri a ſua miſeria: unde ad eorum miſerias non poterit eſſe compaſſio ſecundum electionem rectam: & ideo beati qui erunt in gloria, nullam compaſſionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc eſt principium compaſſionis, quando poſſumus ex caritate velle remotionem malitiæ alicuius; ſed ſancti ex caritate hoc velle non poſſunt de damnatis, cum divinæ iuſtitiæ repugnet: unde ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus dicitur eſſe miſericors, inquantum ſubvenit ipſis quos ſecundum ordinem ſapientiæ, & iuſtitiæ ſuæ convenit a miſeria liberari; non quod damnatorum miſereatur, niſi forte puniendo citra condignum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod aliquid poteſt eſſe materia gaudii dupliciter. Uno modo per ſe, ſcilicet quando de aliquo gaudetur, inquantum huiuſmodi; & ſic ſancti non lætabuntur de pœnis impiorum. Alio modo per accidens, ideſt ratione alicuius adiuncti; & hoc modo ſancti de pœnis impiorum gaudebunt conſiderando in eis ordinem divinæ iuſtitiæ, & ſuam liberationem, de qua gaudebunt: & ſic divina iuſtitia, & ſua liberatio erunt per ſe cauſa gaudii bonorum, ſed pœnæ damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod lætari de malo alterius, inquantum huiuſmodi, pertinet ad odium; non autem lætari de malo alterius ratione alicuius adiuncti. Sic autem aliquis quandoque de malo proprio lætatur, ſicut cum aliquis gaudet de propriis af-

afflictionibus, ſecundum quod proſunt ei ad meritum vitæ. Iac. 1. 2. *Omne gaudium exiſtimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.*

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non delectetur in pœnis, inquantum huiuſmodi, delectatur tamen in eis inquantum ſunt per ſuam iuſtitiam ordinatæ.

Ad tertium dicendum, quod in viatore non eſt laudabile quod delectetur de pœnis aliorum ſecundum ſe; eſt tamen laudabile, ſi delectetur de eis, inquantum habent aliquid annexum. Tamen alia ratio eſt de viatore, & comprehenſore: quia in viatore paſſiones frequenter inſurgunt ſine iudicio rationis, & tamen tales paſſiones ſunt interdum laudabiles, ſecundum quod bonam diſpoſitionem mentis indicant, ſicut patet de verecundia, & miſericordia, & pœnitentia de malo; ſed in comprehenſoribus non poteſt eſſe paſſio, niſi conſequens iudicium rationis.

EXPOSITIO TEXTUS.

NEc malis facultas peccandi eſſe poterit. Peccare hic accipitur, non quantum (a) ad deordinationem actus, ſed quantum ad demeritum culpæ.

Quid eſt enim eſse penitus extra Deum niſi in ſumma cæcitate? Extra Deum dicuntur eſſe reprobi, non quod ad eos providentia Dei non ſe extendat, ſed quia in ipſo non delectantur, nec eum conſiderant niſi ad ſuam triſtitiam; & iterum mens eorum eſt totaliter a Deo averſa.

Ubi (b) *nullam lucem videbunt, cui confiteantur.* Non quod nullam veritatem cognoſcant, ſed quia cognitio veritatis non erit cauſa confeſſionis, ſed magis tribulationis, & odii.

Sed melius eſt dubitare de occultis &c. Non quod de hoc ſit dubitandum, an anima ſeparata corporalem linguam habeat, ſed quia nobis certus eſſe non poteſt ſtatus animæ ſeparatæ.

Egredientur, & videbunt cadavera impiorum &c. Egredientur non loco, ſed intelligentia, ut Gloſſa dicit Iſa. ult. Per cadavera vero, ut Auguſtinus dicit de civ. Dei (Lib. XX. cap. XXI.) „ ſignificatur evidens cor„ porum pœna; quamvis cadaver niſi caro „ exanimis non ſoleat nuncupari. Illa ve„ ro animata erunt corpora, alioquin nul„ la poterunt ſentire tormenta. Niſi quia „ forte mortuorum erunt corpora, ideſt eo„ rum qui in ſecundam cadent mortem; id„ eo non abſurde hic cadavera dici poſſunt: „ unde eſt & illud ab eodem Propheta „ dictum, quod iam ſupra poſui: *Terra ve„ ro impiorum cadet*: " Iſai. XXVI. 19. ubi nos habemus: *Terram gigantum detrahes in ruinam*. „ Quis autem non videat a caden„ do eſſe appellata cadavera? "

Hæc de pedibus ſedentis . . . . commemoraſſe ſufficiat. Hic Magiſter in fine operis tangit viſionem quamdam Iſaiæ, ut dicitur Iſai. VI. 1. Vidit enim Deum „ ſedentem „ ſuper ſolium excelſum, & elevatum, & „ plena erat domus maieſtate eius, & ea „ quæ ſub ipſo erant, replebant templum: & „ Seraphim ſtabant ſubter illud, ſex alæ „ uni, & ſex alæ alteri: duabus velabant „ faciem eius, & duabus velabant pedes „ eius, & duabus volabant: " quæ quidem viſio a Hieronymo allegorice exponitur, volente per ſedentem ſuper ſolium excelſum Chriſtum ſignificari: per ſolium autem excelſum, & elevatum ſignificari Angelos, in quibus Deus ſedet, ut dicitur in Pſalm. IX. 1. „ Qui ſedet ſuper Cheru„ bim: " per domum autem ſuperiorem, Eccleſiam triumphantem, quæ Dei maieſtate impletur: per templum vero inferius, Eccleſiam militantem, quæ inferioribus donis perficitur, nec videt divinæ eſſentiæ maieſtatem. Sed Dionyſius per ſedentem in ſolio dicit ſignificari ipſum Deum: per ſolium autem excelſum, ipſam eminentiam divinæ naturæ: per domum vero ſuperiorem, creaturas excellentiores Deo magis propinquas, quæ eius maieſtatem plenius repræſentant: per templum vero inferius, inferiores creaturas, ſcilicet corporales, quæ in inferiori mundo divinam participant bonitatem. Huiuſmodi autem ſedentis ſuper thronum facies ipſam divinam eſſentiam deſignat, & ea quæ in æternitate fuerunt ante mundi conſtitutionem: per pedes vero, ea quæ poſt mundum erunt in gloria beatorum, & in pœnis damnatorum: per media vero, ea quæ curſu temporis medio aguntur. Seraphim ergo faciem, & pedes ſedentis ſuper thronum velare dicuntur, quia myſteria æternæ Deitatis, & futuræ beatitudinis, & miſeriæ nobis ad plenum non revelant; ſed duabus alis volabant, quia de his quæ in medio

(a) *Al.* ad ordinationem. (b) Textus: *Et nullam Dei lucem &c.*

medio tempore aguntur, nos quantum opus eſt Angelorum miniſterio inſtruimur, inter quos Seraphim primatum tenent. Volatus ergo eorum, proceſſum revelationis eorum in nos demonſtrat, quem etiam rectum motum ipſorum Dionyſius nominat in IV. cap de div. Nom. Magiſter ergo in hoc Libro exorſus a Deo, ideſt incipiens a facie ſedentis ſuper thronum, ideſt ab ipſa Trinitate Divinitatis, de qua in I. Lib. egit, procedens per media, quæ dum durat mundus aguntur, ut ſunt creaturæ, & peccata, de quibus egit in II. Lib. (a) vel reparatio, & virtutes, de quibus egit in III. & eccleſiaſtica ſacramenta, de quibus egit in prima parte IV. duce Chriſto, qui eſt via, pervenit uſque ad pedes, ideſt uſque ad ea quæ in fine mundi, & etiam poſtmodum agentur, ſicut eſt, reſurrectio corporum, punitio damnatorum, & gloria beatorum, quæ in Dei viſione conſiſtit; ut ſic a Deo incipiens eius doctrina, etiam terminetur in Deo, qui eſt principium a quo omnia, & finis ad quem omnia ordinantur: cui eſt honor, & gloria in ſæcula ſæculorum. Amen.

(a) Al. ut reparatos.

FINIS.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google